



HAL
open science

Caciquismes, résistances, violences. Les pedranos et l'Etat mexicain dans le Chiapas postrévolutionnaire.

Sabrina Melenotte

► **To cite this version:**

Sabrina Melenotte. Caciquismes, résistances, violences. Les pedranos et l'Etat mexicain dans le Chiapas postrévolutionnaire.. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2014. Français. NNT: . tel-01166862v2

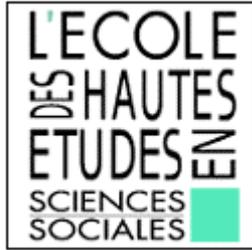
HAL Id: tel-01166862

<https://shs.hal.science/tel-01166862v2>

Submitted on 3 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE DES INSTITUTIONS ET ORGANISATIONS SOCIALES –
INSTITUT INTERDISCIPLINAIRE D'ANTHROPOLOGIE DU CONTEMPORAIN

UMR 81 77

Formation doctorale « Anthropologie sociale et ethnologie »

THESE EN VUE DE L'OBTENTION DU DOCTORAT EN ANTHROPOLOGIE

CACIQUISMES, RÉSISTANCES, VIOLENCES

Les pedranos et l'État mexicain dans le Chiapas postrévolutionnaire

Sabrina MELENOTTE

Sous la Direction de Marc ABÉLÈS

Thèse soutenue le 12 novembre 2014 devant le jury composé de :

ABÉLÈS Marc, Directeur de recherche CNRS et Directeur d'Études EHESS, Directeur de thèse

BRIQUET Jean-Louis, Directeur de recherche CNRS, Rapporteur

COMPAGNON Olivier, Professeur d'histoire contemporaine, Rapporteur

NAPELS Michel, Directeur de recherche CNRS et Directeur d'Études EHESS

RECONDO David, Chargé de recherche Sciences Po-CERI

TABLES DES MATIERES

Glossaire	8
Avant-Propos	20
INTRODUCTION	27
1. Sujet de recherche.....	27
1.1. <i>Attentes initiales et reformulation de la recherche.....</i>	<i>27</i>
1.2. <i>Elaboration de la problématique de recherche</i>	<i>43</i>
2. Cadre théorique pour une ethnographie du pouvoir	45
2.1. <i>Jeux d'échelles et processus politiques à Chenalhó : de la monographie à la globalisation</i>	<i>45</i>
2.2. <i>Décentrer le régime.....</i>	<i>48</i>
3. Méthodologie : une anthropologie située et plurielle.....	51
3.1. <i>Quelques considérations sur les conditions de l'enquête</i>	<i>51</i>
3.2. <i>Ethnographier l'« après-guerre » : situer son récit parmi les récits de vie</i>	<i>56</i>
4. Annonce du plan.....	62
Première partie – Hégémonie et caciquisme	64
Chapitre 1 – Imaginer la nation, mexicaniser les indiens : les caciques culturels et l'indigénisme d'État dans la région de Los Altos du Chiapas.....	67
1. Les racines de l'hégémonie PRIliste dans la région de Los Altos	68
1.1. <i>La région de Los Altos : répartition territoriale, activités économiques et évolution démographique</i>	<i>68</i>
1.2. <i>Le 19^e siècle et la difficile évangélisation de la région de Los Altos.....</i>	<i>70</i>
1.3. <i>Répartition des terres et activités économiques dans les fincas et haciendas de Los Altos à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle</i>	<i>73</i>
1.4. <i>Relations interethniques et évolution démographique à Chenalhó.....</i>	<i>77</i>
2. Forger l'État, mexicaniser par l'acculturation.....	80
2.1. <i>La région de Los Altos comme laboratoire des institutions indigénistes</i>	<i>80</i>
2.2. <i>L'école comme vecteur de mexicanisation.....</i>	<i>95</i>
3. De la bureaucratie à la corruption.....	109
3.1. <i>Favores : dons clientélisme et corruption.....</i>	<i>109</i>
3.2. <i>Des gouvernements précaires.....</i>	<i>121</i>
4. Les caciques, figures du Centaure mexicain moderne	125
4.1. <i>Pan, clientélisme et corruption.....</i>	<i>125</i>
4.2. <i>L'hégémonie culturelle des caciques</i>	<i>127</i>
Conclusion.....	132
Chapitre 2 – Les fissures de l'hégémonie PRIliste : premières dissidences politiques et religieuses à Chenalhó.....	137
1. Les crises économiques dans Los Altos du Chiapas	138
2. L'arrivée des « religions » à Chenalhó.	141
3. L'indigénisme d'Église : reconquête politique à partir d'un discours culturel et identitaire.....	146
3.1. <i>La Parole de Dieu et le Concile Vatican II dans la région de Los Altos.....</i>	<i>147</i>
3.2. <i>Le Congrès national Indigène.....</i>	<i>150</i>
3.3. <i>L'action pastorale à Chenalhó : le Père Miguel Chanteau et les Sœurs du Divin Berger (Hermanas del Divino Pastor).....</i>	<i>154</i>
3.4. <i>Les catéchistes bilingues et les diacres à Chenalhó : enjeux et controverses d'Église.....</i>	<i>160</i>
4. Les intolérances religieuses dans Los Altos : « être une seule âme ».....	162
4.1. <i>Persécutions et harcèlements religieux à Chenalhó.....</i>	<i>162</i>

4.2. <i>Les premières organisations évangéliques dans Los Altos</i>	168
5. Compétition électorale précoce et décentralisation : le Parti Socialiste des Travailleurs (PST) à Chenalhó	171
5.1.1. <i>Introduction précoce du multipartisme à Chenalhó</i>	171
5.1.2. <i>La coopérative de café Union des Ejidos et Communautés de producteurs de café Majomut</i>	176
5.1.3. <i>La chasse aux cardénistes en quatre épisodes</i>	180
6. Transformations du régime corporatiste : vers un régime autoritaire	193
6.1. <i>Transformation des normes et sanctions à Chenalhó</i>	194
6.2. <i>Palo, sanctions et instabilité de l'hégémonie PRIliste</i>	198
Conclusion	205
Deuxième partie – Multiculturalisme, autonomie et résistance	211
Chapitre 3 – L'autonomie indienne zapatiste <i>de facto</i> de San Pedro Polhó : autonomie politique, résistance quotidienne et lutte pour l'hégémonie	218
1. L'orientation néolibérale et les politiques multiculturelles : entre fin de la réforme agraire et gestion de la diversité culturelle	219
1.1. <i>La fin de la réforme agraire (inachevée) et la crise du milieu rural au Chiapas</i>	219
1.2. <i>Le tournant multiculturaliste ou la gestion de la diversité</i>	222
1.3. <i>Les négociations autour de l'autonomie indienne et le rôle joué par l'EZLN</i>	223
2. L'« autre monde possible » : de l'altérité politique au discours de l'alternative politique dans la globalisation	235
2.1. <i>Altérité radicale et guerre de position</i>	236
2.2. <i>Marcos, le personnage de la Multitude</i>	238
2.3. <i>Résister à/ contre/ dans l'Empire ? Le lieu de l'alternative politique</i>	240
3. Radicalisation de la « société civile » à San Pedro Chenalhó : entre répertoire d'action traditionnel et conjoncture inédite	247
3.1. <i>D'un conflit agraire à un conflit politique : la formation de l'organisation des Abejas</i>	247
3.2. <i>L'organisation clandestine des zapatistes dans la région de Los Altos</i>	252
3.3. <i>Convergence de l'opposition à Chenalhó (1994-1996)</i>	260
4. La rébellion zapatiste et l'inversion du monde des <i>pedranos</i> en 1996	269
4.1. <i>Des élections municipales (octobre 1995) à l'auto-proclamation de la municipalité autonome de Polhó (avril 1996)</i>	270
4.2. <i>L'expropriation de la carrière de sable (16 août 1996)</i>	273
4.3. <i>Les coupeurs de tête et le lynchage collectif de Chixiltón</i>	281
Conclusion	288
Chapitre 4 – Entre résistance et hégémonie : avancées et limites d'un « bon gouvernement » zapatiste	292
2. Les déplacés internes de Polhó : transformations de la résistance	293
2.1. <i>Fuites, déplacements, encampements</i>	293
2.2. <i>Chiffrer, rationaliser, administrer la souffrance</i>	299
2.3. <i>L'économie de la résistance : entre autogestion et aide humanitaire</i>	303
3. Gouverner à San Pedro Polhó	313
3.1. <i>« Ce sont nous les communautés qui allons dire et décider qui seront nos gouvernements » : normes et idéologie zapatistes</i>	313
3.2. <i>« Commander en obéissant » ?</i>	319
3.3. <i>Administrer les déplacés</i>	325
4. La mise en scène de la rébellion et ses coulisses : représentation et fonction de l'esthétique de la résistance au niveau régional	330
4.1. <i>Le Caracol II d'Oventik : administration d'un « bon » gouvernement régional</i>	330

4.2.	<i>L'autonomie zapatiste en chiffres : photographie d'une économie sous perfusion ?</i>	336
4.3.	<i>Le marketing de la rébellion ?</i>	341
4.4.	<i>Le 17 novembre 2004 : entre rituel militaire et mise en scène de la rébellion</i>	344
5.	<i>L'autonomie contre la subalternité ?</i>	353
	Conclusion.....	359
Troisième partie – Acteal entre deux feux et deux plumes : de l'armement des civils au palimpseste de l'histoire		364
Chapitre 5 – Acteal entre des feux croisés : chronique d'un massacre annoncé		369
1.	Temps I. Les racines du conflit	370
1.1.	<i>Premières violences à Puebla, Unión Yashgemel, Pechiquil, mai 1997</i>	370
1.2.	<i>« Zapatiste, c'est le père, Société Civile [Abeilles], c'est la mère »</i>	376
2.	Temps II. Les techniques de la menace.....	379
2.1.	<i>Faire justice par soi-même : la création des pojwanej</i>	379
2.2.	<i>L'« embuscade » du 22 septembre</i>	391
2.3.	<i>L'art de la guerre des cardénistes, conté par eux-mêmes dix ans plus tard</i>	401
3.	Temps III. Les rumeurs et la Grande Peur à Chenalhó.....	406
3.1.	<i>Arrivée de la Sécurité Publique et début de l'entraînement des pojwanej</i>	407
3.2.	<i>Micro-foyers des violences</i>	410
3.3.	<i>Un conflit « national »</i>	419
3.4.	<i>Les Dialogues de Las Limas</i>	425
3.5.	<i>Les paniques-relais : détour par la Grande Peur française</i>	437
4.	Temps IV : le massacre d'Acteal raconté par deux types de témoins oculaires.....	441
4.1.	<i>Le massacre d'Acteal raconté par des survivants</i>	442
4.2.	<i>Le massacre d'Acteal raconté par les agresseurs en 2007</i>	450
4.3.	<i>Déni des autorités municipale et des fonctionnaires d'État</i>	459
5.	Temps V : La phase postliminale du massacre : un massacre annoncé	461
5.1.	<i>Premières arrestations et désenclavement médiatique du massacre</i>	461
5.2.	<i>Médiatisation du massacre et fabrique d'un paradigme</i>	466
	Conclusion.....	468
Chapitre 6 –Acteal entre des plumes croisées : l'affaire et ses controverses.		474
1.	Controverses et enjeux interprétatifs autour du massacre d'Acteal en 1998.....	474
1.1.	<i>Un conflit intercommunautaire, interreligieux et autoritaire</i>	476
1.2.	<i>Une stratégie planifiée d'un plan contre-insurrectionnel : Plan de Campaña Chiapas 94</i>	483
2.	Interprétations et débats autour des faits survenus le 22 décembre 1997	496
2.1.	<i>Autopsie d'un massacre : les exactions paramilitaires en débat</i>	496
2.2.	<i>Briser le silence</i>	507
3.	L'autre moitié du Centaure : tentative d'interprétation.....	518
3.1.	<i>L'armement des civils : une vision transversale des violences</i>	518
3.2.	<i>Rebelles et bandits en temps de crise</i>	521
3.3.	<i>Mimésis et antagonismes : la guerre des symboles</i>	524
3.4.	<i>L'auto-défense comme phénomène social de rejet de l'État</i>	528
3.5.	<i>Le massacre comme un rituel de répression et de symptôme social de la crise d'hégémonie du PRI</i>	531
4.	Tuer pour mieux régner : lignages et sacrifices de la saga chiapanèque.....	536
	Conclusion.....	541
Chapitre 7 – L'affaire Acteal : ethnogenèse, autres injustices et concurrence des victimes. Usages (et abus) politiques du passé		548
1.	Acteal, lieu sacrificiel, lieu de mémoire.....	549

1.1.	<i>Acteal, lieu de mémoire, lieu d'ethnogenèse : émotions, victimisation, esthétisation</i>	550
1.2.	<i>La lutte contre l'impunité</i>	560
1.3.	<i>La Rencontre contre l'Impunité pour les dix ans du massacre : 20-22 décembre 2007</i>	572
1.4.	<i>De la mémoire historique à l'impossibilité d'oublier</i>	583
2.	L'« autre » injustice en 2007-2008.....	590
2.1.	<i>L'affaire Acteal d'un point de vue pénal</i>	590
2.2.	<i>« L'autre injustice »</i>	594
3.	En route vers la libération des prisonniers d'Acteal.....	601
3.1.	<i>La marche des Abeilles du 11 juin 2009</i>	601
3.2.	<i>Conférence de presse des Abeilles du 11 août 2009 : notes de terrain</i>	605
3.3.	<i>L'émergence d'un nouveau mouvement social</i>	610
3.4.	<i>La concurrence des victimes : mimésis et antagonisme</i>	616
4.	La libération en filigrane des prisonniers d'Acteal.....	622
	Conclusion.....	626
	Chapitre 8 – Ingénierie de la pacification et fragmentation des groupes de pouvoir : sortie de conflit inachevée et enjeux catégoriels	632
1.	La mise en place par le gouvernement de l'État du Chiapas d'un processus d'ingénierie institutionnelle <i>sui generis</i> , incomplet et inachevé.....	633
1.1.	<i>De la réparation matérielle à la « réconciliation » institutionnelle</i>	633
1.2.	<i>Les Accords de respect mutuel et le retour des déplacés des Abeilles</i>	636
1.3.	<i>Quand la ruche se purifie : Agustín Vázquez Vázquez, traître, mercenaire ou « bonne » autorité ?</i> 647	
2.	La « nouvelle famille chiapanèque » et la construction d'une « culture de la paix » : ONGisation, expertise et ingénierie de la pacification.....	655
2.1.	<i>Le travail de pardon du SIPAZ</i>	655
2.2.	<i>Splendeurs et misères de l'autonomie zapatiste à Polbó: divisions internes et sortie du CICR</i>	679
3.	Fragmentation et nouvelles forces centripètes.....	692
3.1.	<i>Mouvements sociaux et partis politiques : radicalité des discours, habitus clientéliste</i>	692
3.2.	<i>Vers une diversité religieuse : nouvelles utopies millénaristes</i>	697
	Conclusion.....	703
	CONCLUSION GÉNÉRALE	708
	Bibliographie	732

REMERCIEMENTS

Les remerciements représentent un moment très attendu, non seulement parce qu'il marque la fin d'une étape importante, mais parce qu'au cours de l'écriture sont réapparues toutes les personnes qui ont, d'une manière ou d'une autre, contribué à mener cette thèse.

Je souhaiterais avant toute chose remercier les *pedranos* qui ne liront peut-être jamais ce travail mais qui m'ont accueillie et accompagnée dans ma volonté de comprendre leur histoire. Cette thèse leur est dédiée. Ensuite, je remercie mon directeur de thèse, Marc Abélès, pour l'intérêt et les conseils éclairés qu'il m'a donnés au cours de ces longues années ainsi que pour la confiance qu'il m'a portée. Je remercie également Odile Hoffmann et Delphine Mercier, directrices successives du CEMCA (Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines), qui m'ont apporté tout le soutien moral, logistique et institutionnel dont j'avais besoin pendant mes séjours au Mexique. Je remercie également Irène Bellier, directrice du LAIOS (Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et Organisations Sociales) qui m'a apportée un soutien moral et matériel sans relâche tout au long de ce long parcours. Mes pensées vont également à toute l'équipe administrative de ces deux institutions, notamment Lydie Pavili qui a répondu présente toutes les fois où j'en ai eu le besoin, et dont le sourire et la bonne humeur rendent les visites au laboratoire toujours plus agréables. Je remercie sincèrement aussi les chercheurs du LAIOS et du TRAM (Transformations des Mondes Contemporains) qui m'ont suivie depuis le début et ont écouté patiemment mes débuts balbutiants, en m'offrant des échanges et des conseils bienveillants qui ont nourri ma réflexion. Je pense en particulier à Catherine Neveu, Sophie Wahnich, Riccardo Ciavolella, Véronique Bénéï, Birgit Müller. Puis une pensée spéciale va à François Lartigue, chercheur au CIESAS (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*), qui nous a quittés il y a quelques mois et qui m'avait donné l'occasion de débattre de mon travail dans son séminaire et de découvrir les coins reculés du Guatemala en écoutant ses milliers d'histoires sur les grands noms qui ont fait l'anthropologie mexicaine et mexicaniste contemporaine. Je ne saurai être suffisamment reconnaissante à Juan Pedro Viqueira, chercheur au COLMEX (Colegio de México), spécialiste de la région de Los Altos, pour son soutien et sa patience à la lecture de mes premières esquisses de ce travail, ainsi que pour ses corrections rigoureuses sur les aspects historiques. J'assume l'entière responsabilité des erreurs qui pourraient poindre sur la période coloniale et le 19^e siècle. Merci aux chercheurs des différents centres de recherches au Chiapas et à San Cristóbal de Las Casas, à commencer par Ana María Garza, anthropologue de l'IEI (*Instituto de Estudios Indígenas*), qui connaissait très bien Chenalhó et a su me guider dans mes contacts et mes réflexions. Merci aussi à l'historien et spécialiste de la région de Los Altos et de Chamula, Jan Rus, pour sa grande générosité, à José Luis Escalona et à David Recondo, chercheur au CERI (Centre d'Études et de Recherches Internationales) pour leurs conseils précieux. L'un de mes premiers professeurs d'anthropologie économique, Louis Huberty, ne soupçonne peut-être pas à quel point il a joué un rôle décisif dans mon choix de m'orienter vers des études d'anthropologie politique alors que je découvrais l'ethnologie à l'Université Marc Bloch à Strasbourg. Je ne lui en saurai jamais suffisamment gré.

Je voudrais également remercier les fonctionnaires des institutions mexicaines qui m'ont chacun

généreusement introduit à la complexité de leur fonction au sein de l'univers des bureaucraties mexicaines : je pense à Juan González Esponda, Jorge Luis Montero, María Eugenia Herrera, Evelia Castrejon. J'aimerais aussi saluer l'aimable soutien de tous les interlocuteurs appartenant à la « nouvelle famille chiapanèque », constituée de tous les militants d'ONG et de Centres pour les droits de l'homme à San Cristóbal de Las Casas. Je pense aux différents agents pastoraux que j'ai pu rencontrer à maintes reprises au cours de mes terrains et qui étaient toujours disposés à me recevoir, le Père Miguel Chanteau, le Père Pedro Arriaga, les Sœurs du Divin Berger, mais aussi des ONG et associations qui leur sont liées, Marina Pagès du SIPAZ, les nombreux membres du Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas, parmi d'autres. Merci aussi à Gaspar Morquecho pour ses informations utiles et aux membres de l'Université de la Terre à San Cristóbal pour leurs portes ouvertes aux séminaires et ateliers « alternatifs ».

Ma plus grande gratitude va à mes deux parents, George-Henri et Adrienne, pour leur amour et soutien inconditionnels, ainsi que leur intérêt pour comprendre cette expérience. Merci également à ma tante et ma grand-mère, Astrid et Irène, ainsi qu'à Aline, Danièle et Isabel, toutes ces femmes qui m'ont toujours soutenue dans ce parcours qu'elles n'étaient pourtant pas obligées de comprendre. Mes frères et sœurs et leurs familles respectives sont également toujours présents pour moi, malgré l'éloignement. De même, Chrs sait à quel point je lui suis reconnaissante pour avoir supporté patiemment et en musique mes moments de crises et de doutes.

Un grand merci aussi aux nombreux amis et collègues travaillant au Mexique tels que Julie, Morgane, Virginie, Céline (qui fait des cartes sans égal), Rosaluz, Ingreet, Bruno, Alejandra, Ruth, Camille F, Tanguy, Delphine P, Frida, avec qui je partage mon amour pour le Mexique et qui ont rendu plus agréable ma découverte du pays.

Merci enfin à tous mes amis que je n'ai pas encore cités jusque-là et qui ont participé d'une manière ou d'une autre à ce travail : Lorien, Sinaloa, Gaël, Camilo et Paula, Juan, Marie et Nicolas, Émilie B., Régis, Mohamed, Meyatzin, Tobias, Jayme, Camille B. Ils savent chacun pourquoi ils comptent pour moi.

Glossaire

Acronymes, initiales des institutions et organisations, titres :

Abejas : Abeilles

Acuerdo Estatal para la Reconciliación en Chiapas, Accord pour la Réconciliation au Chiapas

Agente rural, Agent rural (élu dans chaque localité)

Alguacil : autorité civile à l'époque coloniale, intégrée au *cabildo*

AGN : *Archivo General de la Nación*, Archives Générales de la Nation

Agregado Agrario : Agrégé agraire

Agregado de Defensa : Agrégé de Défense

Agregado militar : Agrégé militaire

Alcalde : autorité civile au sein du *cabildo* à l'époque coloniale, chargée de la justice. Existe encore au sein du Conseil municipal

ALENA : Accord de Libre-Echange Nord-Américain

Alianza Cívica : Alliance Civique.

ANCIEZ : *Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata*, Alliance Nationale Paysanne Indépendante Emiliano Zapata

ARIC-Id. : *Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones Independientes* / Association Rurale d'Intérêt Collectif d'Union des Unions Indépendantes

ARIC-U.U. : *Asociación Rural de Interés Colectivo, Union de Uniones*, Association Rurale d'Intérêt Collectif, Union des Unions

ASA : *Acuerdos de San Andrés*, Accords de San Andrés

Asentamiento: Colonie

Atención a desplazados : Accueil pour les déplacés

Ayuntamiento : Conseil municipal (constitutionnel)

Baldío : Terrain en friche

BANRURAL : *Banco de Crédito Rural*/ Banque de Crédit Rural

Bienes comunales : « Biens Communaux », figure de la réforme agraire sous le Cardénisme

BOTT : *Brigadas de Observación Tierra y Territorio*, Brigades d'Observation Terre et Territoire

Boca de Polen: Bouche de Pollen. La Radio communautaire des Abeilles.

Cabecera : Chef-lieu ou « centre » d'une municipalité

Cabildo : Organe municipal à l'époque coloniale dirigé par des autorités civiles indiennes, bénéficiant d'une reconnaissance juridique qui leur permettait de conserver des avantages politiques et économiques malgré la position de vassalité à la Couronne espagnole. On emploie toujours le terme pour désigne les

autorités civiles du Conseil municipal

Calpul : Première administration coloniale

CAPFCE : *Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas* / Comité d'administration du programme fédéral de construction d'écoles

CAPISE : *Centro de Analisis Políticos e Investigaciones Sociales y Económicas*, Centre d'Analyse Politique et de Recherches Sociales et Économiques

Caracol « escargot ». Désigne les cinq centres régionaux zapatistes (anciennement appelés « Aguascalientes »)

CCRI : *Comite Clandestino Revolucionario Indígena*, Comité Clandestin Révolutionnaire Indigène

CDHFBC : *Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas*, Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas

CDI : *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes

CEDH : *Comisión Estatal de Derechos Humanos*, Commission régionale des droits de l'homme du Chiapas

CEFOMACH : *Centro de Formación Magisterial de Chiapas*, Centre de Formation Magistériale du Chiapas

CEOIC : *Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas*, Conseil des Organisations Indigènes et Paysannes du Chiapas

CFE : *Comisión Federal de Electricidad*, Commission Fédérale d'Électricité

CIACH : *Centro de Información y Análisis de Chiapas*, Centre d'Information et Analyse du Chiapas

CICR : Comité International de la Croix-Rouge

CIDE : *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, Centre de Recherche et d'Enseignement Économiques

CIDECI : *Centro Indígena de Capacitación Integral*, Centre Indigène de Formation Intégrale Fray Bartolomé de las Casas

CIEPAC : *Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria*, Centre de Recherches Économiques et Politiques d'Action Communautaire

CIOAC : *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos*, Centrale Indépendante d'Ouvriers Agricoles et Paysans

CISEN : *Centro de Investigación y Seguridad Nacional*, Centre d'Investigation et Sécurité Nationale.

CNC : *Confederación Nacional Campesina*, Confédération Nationale Paysanne

CND : *Convención Nacional Democrática*, Convention Nationale Démocratique

CNDH : *Comisión Nacional de Derechos Humanos*, Commission Nationale des Droits de l'Homme

CNPA : *Comité Nacional Plan de Ayala*, Comité National Plan d'Ayala.

COCOPA : *Comisión de Concordia y de Pacificación*, Commission de Concorde et de Pacification

CODIMUJ : *Coordinadora Diocesana de mujeres*, Coordination Diocésaine des Femmes

COFIPE : *Código Electoral de Instituciones y Procedimientos Electorales*, Code Électoral des Institutions et

Procédures Électorales

Cofradía : association de fidèles catholiques chargée de l'organisation des fêtes religieuses

Comandancia General : Commandement Général

Comisariado de bienes ejidales : Commissaire des biens des *ejidos*

Comisariado de bienes comunales : Commissaire des biens communaux

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI : Commission nationale pour le développement des peuples indigènes

Comisión para la Reconciliación de las Comunidades en Conflicto en Chiapas : Commission pour la Réconciliation des Communautés en Conflit au Chiapas

Comisiones de verdad y reconciliación : Commission de vérité et de réconciliation

Comisionado para el Diálogo de los Pueblos Indios de México : Mandataire pour le Dialogue des Peuples Indiens du Mexique

Comisionado para la Reconciliación de las Comunidades en Conflicto : Mandataire pour la Réconciliation des Communautés en Conflit

Comisionado de Paz y Reconciliación : Mandataire pour la Paix et la Réconciliation

Comité de Defensa de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula : Comité de Défense des Menacés, Persécutés et Expulsés de Chamula

Consejo Estatal de Seguridad Pública : Conseil de Sécurité Publique de l'État du Chiapas

CONAI : *Comisión Nacional de Intermediación*, Commission Nationale de Médiation

CONCAFÉ : *Comisión para el Desarrollo y Fomento del Café en Chiapas*, Commission pour le Développement et la Promotion du Café au Chiapas.

CONAPO: *Consejo Nacional de Población* / Commission nationale de population (niveau fédéral)

CONASUPO : *Compañía Nacional de Subsistencias Populares*, Compagnie Nationale de Subsistances Populaires

CONAVI : *Comisión Nacional de Vivienda*, Commission Nationale du Logement (niveau fédéral)

Confraternise : *Confederación Nacional de Iglesias Cristianas y Evangélicas* / Confédération Nationale d'Églises Chrétiennes et Évangéliques

COFIPE : *Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales*, Code Fédéral des Institutions et de Procédures Électorales.

Comisariado (de bienes Comunales/ Ejidales) : Commissaire agraire (des Biens Communaux/des *Ejidos*)

Comité de Vigilancia : Commission de Surveillance

CONCAFÉ : *Comisión para el Desarrollo y Fomento del Café en Chiapas* / Commission pour le Développement et la Promotion du Café au Chiapas

Congreso Indigenista Interamericano : Congrès Indigéniste Interaméricain

Coordinadora de Organizaciones Sociales Indígenas Xi'Nich, Coordination d'Organisations Sociales Indigènes Xi'Nich

COSEVE : *Comisión de Seguimiento y Verificación*, Commission de Suivi et Vérification

CRIACH : *Consejo de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas*, Conseil de Représentants Indigènes de Los Altos de Chiapas

CSPCL : Comité de Solidarité avec les Peuples du Chiapas en Lutte

CNI : *Congreso Nacional Indígena*, Congrès National Indigène

Colonia : An situation périphérique, la « *colonia* » sert ainsi à distinguer un espace urbanisé par occupation de populations étrangères à la zone, des « *pueblos* », villages plus anciens non agglomérés

Comuneros : Bénéficiaires des terres des Biens Communaux (*Bienes Comunales*)

Concejo : Président du Conseil municipal

Curandero : Guérisseur

Departamentos de Asuntos Agrarios y de Colonización : Département d’Affaires Agraires et de Colonisation

DAAI : *Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas*, Département Autonome des Affaires Indiennes

DEI : *Dirección de Educación Indígena*, Direction d’Éducation Indigène

DESMI : *Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas*, Développement Économique Social des Mexicains Indigènes

Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena : Département d’Éducation et Culture pour la Race Indigène

Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación de la Cultura Indígena : Département des Écoles Rurales d’Incorporation de la Culture Indigène

DGEEMI : *Dirección General de Educación Extrascolar en Medio Indígena*, Direction générale d’éducation extrascolaire dans le milieu indigène

DGEI : *Dirección General de Educación Indígena*, Direction générale d’éducation indigène.

DIF: *Desarrollo Integral de la Familia*, Développement Intégral de la Famille. Organisme déconcentré de médiation culturelle, sociale et médicale (niveaux fédéral, régional, municipal)

DPI : *Departamento de Protección Indígena*, Département de protection indigène

Ejido : Terrain rural d'usufruit collectif créé à la suite de la révolution et de la répartition agraire.

L'*ejido* est la figure emblématique de la réforme agraire sous le Cardénisme, mais à Chenalhó, il existe également la figure agraire des *Bienes Comunales* et des *Propiedades Privadas* qui s’ajoutent à la complexité de l’entendement agraire.

Ejidal: Relatif à l'*ejido*

Ejidatarios: Bénéficiaires des terres de l'*ejido*.

EM : *Ejército Mexicano*, Armée Mexicaine

EZLN : *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Armée Zapatiste de Libération Nationale

EPR: *Ejército Popular Revolucionario*, Armée Populaire Révolutionnaire

Escribano : Greffier

Fincas : (appelée aussi ***hacienda***) est un modèle d'exploitation agricole de type colonial/féodal apparu au Chiapas dès la fin du 17^e siècle et qui a été le modèle dominant d'exploitation productive et de domination interethnique, et ce malgré la réforme agraire qui a eu lieu sous le cardénisme (1934-1940)

Finca rústica : Variante du modèle agraire de la *finca* de plus petite taille

Finqueros : Propriétaires terriens

Guardías blancas : Gardes blanches

Haciendas : Autre nom pour désigner les grandes propriétés

Hacendados : Habitants de l'hacienda

Hermanas del Divino Pastor : Sœurs du Divin Berger

Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México: Fidéicomis pour la Santé des Enfants Indigènes du Mexique

Fiscalía Especial por el caso Acteal : Bureau Spécial pour l'affaire Acteal

Fiscal General : Fiscal Général

Fiscal de Justicia Indígena : Fiscal de Justice Indigène

Fiscalía Especial para la Atención de los Delitos Cometidos en el Estado de Chiapas : Bureau Spécial pour l'Attention des Délits Commis dans l'État du Chiapas

Fiscalía Especializada en Delitos Cometidos en la Procuración y Administración de Justicia en el Estado y Aquellos Cometidos en el Poblado de Acteal : Bureau Spécialisé pour les Délits Commis dans la Procuration et l'Administration de Justice dans l'État et ceux commis dans le village d'Acteal

FLN : *Fuerzas de Liberación Nacional*, Forces de Libération Nationale

FONAES : *Fondo Nacional de Apoyo para las empresas de Solidaridad*, Fond National de Soutien pour les entreprises de Solidarité

Fondo del Programa del Rezago Agrario : Fonds du Programme du Retard Agraire

Frente Trabajadores Agrícolas de los Altos de Chiapas : Front des Travailleurs Agricoles de Los Altos du Chiapas

FZLN : *Frente Zapatista de Liberación Nacional*, Front Zapatiste de Libération Nationale

Gobernador tradicional : Gouverneur traditionnel

GPE : *Grupo Pastoral Ecueménico*, Groupe Pastoral Œcuménique

HUMINT : Human Intelligence, Renseignement Humain

IFE : *Instituto Federal Electoral*, Instituto fédéral électoral. Organisme chargé de l'organisation de élections fédérales (législatives, sénatoriales, présidentielles)

Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas : Institut d'Alphabétisation en Langues Indigènes

III : *Instituto Indigenista Interamericano*, Institut indigéniste interaméricain

ILV : *Instituto Lingüístico de Verano*, Institut Linguistique d'Été

IMSS : *Instituto Mexicano de Seguro Social*, Institut Mexicain de la Sécurité Sociale

INAREMAC : *Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya*, Institut de Conseil Anthropologique pour la Région Maya

INEA : *Instituto Nacional de Educación y Alfabetización*, Institut national d'éducation et alphabétisation

INI : *Instituto Nacional Indigenista*, Institut National Indigéniste

INEGI : *Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática*, Institut national de statistiques, de géographie et d'informatique (équivalent de l'INSEE et de l'IGN réunis)

INM : *Instituto Nacional de Migración*, Institut National de Migration

INMECAFE : *Instituto Mexicano del Café*, Institut Mexicain du Café

Jefe de Zona : Chef de Zone

Juez de Paz y Conciliación Indígena : Juge de Paix et Conciliation Indigène

Juez de Paz : Juge de Paix

JBG : *Junta de Buen Gobierno*, Conseil de Bon Gouvernement

Ley de Amnistía para el Desarme de los Grupos Civiles Armados en Chiapas, Loi d'amnistie pour le désarmement des groupes civils armés au Chiapas

Centro Coordinador Tsotsil-Tseltal : Centre Coordinateur Tsotsil-Tseltal

Ley Estatal de Derechos Indígenas : Loi de l'État du Chiapas des Droits Indiens

Libro Blanco de Acteal : Livre Blanc d'Acteal

Liga 23 de septiembre : Ligue du 23 septembre

Liga de Comunidades Agrarias : Ligue de Communautés Agraires

LOPPE : *Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales*, Loi Fédérale des Organisations Politiques et des Processus Électoraux

LPP : *Línea Proletaria Popular*, Ligne Prolétaire Populaire

MAREZ : *Municipio Autónomos Rebeldes Zapatistas*, Municipalités Autonomes Rebelles Zapatistes.

Mayol : Policier rural

Mayordomo : Majordome

MDM : Médecins du Monde

Mesa Directiva : Bureau de Direction de l'organisation Les Abeilles

Ministerio Público : Ministère Public

Ministerio Público del Fuero Común : Ministère Public de la législation locale

MRP : *Movimiento Revolucionario del Pueblo*, Mouvement Révolutionnaire du Peuple

MSF : Médecins Sans Frontières

Municipio : équivalent relatif de la municipalité.

L'article 115 de la Constitution de 1917 pose les bases de la division territoriale et l'organisation politique administrative des États de la Fédération autour de la figure du « *municipio libre* », organisé autour de l'« *Ayuntamiento* » (*presidente municipal, síndicos municipales, regidores*) situé à la « *cabecera* » et accompagné d'un « *cabildo municipal* » (*secretario general, tesoro municipal, oficial mayor*). On qualifie la municipalité de « libre » le fait

qu'il n'existe pas de subordination entre le Gouverneur et le Président municipal, et que la municipalité administre ses comptes (auprès de la *Secretaría de Haciendas*), mais aussi le fait qu'elle a une personnalité juridique propre.

OCEZ : *Organización Campesina Emiliano Zapata*, Organisation Paysanne Emiliano Zapata

OIT : Organisation Internationale du Travail

ONG : Organisation Non-Gouvernementale

ONU : Organisation des Nations Unies

OPEACH : *Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas*, Organisation des Peuples Évangéliques de Los Altos du Chiapas

Oportunidades : programme social mis en place en 2002 (avant : *Progresá*, aujourd'hui : *Prospera*)

ORIACH : *Organización Indígena de Los Altos de Chiapas*, Organisation Indigène de Los Altos du Chiapas

ORPODEC : *Organización Popular para la Defensa de las Culturas*, Organisation Populaire pour la Défense des Cultures

PA : *Procuraduría Agraria*, Bureau du Procureur Agraire

Palacio de Gobierno : Palais du Gouverneur

PAN : *Partido de Acción Nacional*, Parti d'Action Nationale

Pasado : une autorité traditionnelle qui a accompli toutes les charges religieuses.

Paxion : Autorité religieuse

PC : *Partido Cardenista*, Parti Cardéniste

PCM : *Partido Comunista Mexicano*, Parti Communiste Mexicain

Pedranos : L'ethnonyme par lequel s'identifient les habitants de la municipalité de San Pedro Chenalhó.

Ils sont identifiés par leurs pairs dans les municipalités voisines et avec lesquels ils partagent la même langue. Dans cette région, le saint patron, l'habit et la langue indienne sont les principaux marqueurs de l'identité ethnique des populations indiennes du Chiapas, mais dans l'usage courant, c'est surtout la référence tantôt au saint patron (pedranos, pableros, andreteros, migueleros, catarineros) ou à la municipalité qui donne son nom aux habitants (chamulas, chenalhóenses, zinacantecos, migueleros, oxchuqueros, huixtecos, etc.).

Peón acasillado : Travailleur agricole résident

PFCRN : *Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional*, Parti du front cardéniste de reconstruction nationale

PGJ : *Procuraduría General de la Justicia*. Bureau du Procureur Général de la Justice

PGJE : *Procuraduría General de Justicia del Estado*, Bureau du Procureur Général de la Justice de l'État (du Chiapas)

PGR : *Procuraduría General de la República* / Bureau du Procureur Général de la République

La PGR est l'organe du Pouvoir Exécutif Fédéral au Mexique qui a à sa charge les investigations et poursuites des délits d'ordre fédéral. Le « Procureur Général de la République » préside le Ministère Public de la Fédération et ses organes auxiliaires que sont la police et les experts.

PIDER : *Programa Integral de Desarrollo Rural*, Programme Intégral de Développement Rural

PJE : *Policía Judicial del Estado*, Police Judiciaire de l'État du Chiapas

PM : Police Militaire

PNR : *Partido Nacional Revolucionario*, Parti National Révolutionnaire

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement

Pojwanej : les « protecteurs », groupe d'auto-défense à Los Chorros

Porfiriat : régime de dictature de Porfirio Díaz qui prend fin avec le révolution mexicaine de 1910

PRD : *Partido de la Revolución Democrática* / Parti de la Révolution Démocratique

Presidente municipal : Président municipal

Procurador General de la Justicia del Estado : Procureur Général de la Justice de l'État

Procurador General de la República : Procureur Général de la République

Procuraduría de la Defensa del Menor : Bureau de Défense du Mineur

ProDH : *Centro de Derechos Humanos « Miguel Agustín Pro Juárez »*, Centro de Droits de l'Homme "Miguel Agustín Pro Juárez"

PREP : *Programa de Resultados Electorales Preliminares*, Programme des Résultats Électorales Préliminaires, développé par l'IFE

PRI : *Partido Revolucionario Institucional*, Parti Révolutionnaire Institutionnel

Principales : L'autorité religieuse maximale

PRM : *Partido de la Revolución Mexicana*, Parti de la Révolution Mexicaine

PROCAMPO : *Programa de Subsidios Directos al Campo*, Programme d'Aides Directes au Milieu Rural

PROCUP : *Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo*, Partido Révolutionnaire Paysan Clandestin Union du Peuple

PRODESCH : *Programa de desarrollo Socio-Economico de los Altos de Chiapas*, Programme de développement socio-économique de Los Altos du Chiapas

PRONASOL : *Programa Nacional de Solidaridad*, Programme National de Solidarité

PRT : *Partido Revolucionario de los Trabajadores*, Parti Révolutionnaire des Travailleurs

PSP : *Policía de Seguridad Pública*, Police de Sécurité Publique

PST : *Partido Socialista de los Trabajadores*, Parti Socialiste des Travailleurs

PT : *Partido del Trabajo*, Parti du Travail

Pueblo de Indios : « Village d'Indiens » pendant la période coloniale.

Pendant la période coloniale, des politiques de regroupements de la « République des Indiens » amenèrent les populations à se rassembler sur des terres collectives, pour faciliter la collecte du tribut et les services personnels que les indiens étaient obligés de fournir à partir des politiques de réduction impulsées par les dominicains. Ils disposaient d'une relative autonomie avec un organe municipal appelé « *cabildo* » et dirigé par des autorités indiennes, et bénéficiaient surtout d'une reconnaissance juridique qui leur permettait de conserver des avantages politiques et économiques malgré la position de vassalité à la Couronne qu'ils s'étaient résignés à adopter

Pueblo Creyente : Peuple Croyant

PVEM : *Partido Verde Ecologista de México*, Parti Vert Écologiste du Mexique

Ranchería : Selon le DRAE, un ensemble de fermes ou maisons en bois qui forment un hameau dispersé

Regidor : Autorité civile au sein du Conseil municipal, existe dans le *cabildo* depuis l'époque coloniale, est

chargé de la collecte des tributs

SCJN : *Suprema Corte de Justicia de la Nación*, Cour Suprême de Justice de la Nation

SDE : *Secretaría de Desarrollo Económico*, Ministère du Développement Économique

SEAPI : *Secretaría de Atención para los Pueblos Indígenas*, Secrétariat d'Accueil pour les Peuples Indigènes

Secretaría de Defensa : Ministère de la Défense

SEDESOL : *Secretaría de Desarrollo Social*, Ministère du Développement Social (niveau fédéral)

Secretaría de Hacienda : Ministère du Logement

Secretaría de Gobierno (del Estado) : Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas

SEP : *Secretaría de Educación Pública*, Secrétariat d'Éducation Publique

SEPI : *Secretaría de los Pueblos Indios*, Ministère des Peuples Indiens de l'État du Chiapas

Secretario de Pueblos Indios : Secrétaire des Affaires Indiennes

Secretario del Consejo de Seguridad del Gobierno Estatal : Secrétaire du Conseil de Sécurité du Gouvernement de l'État du Chiapas

SGE : *Secretaría de Gobierno (del Estado)*, Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas

SEDENA : *Secretaría de la Defensa Nacional*, Ministère de la Défense Nationale

SEGOB : *Secretaría de Gobernación*, Ministère de l'Intérieur

SEICH : *Sociedad Evangélica Indígena de Chenalhó*, Société Évangélique Indigène de Chenalhó.

Seguridad Pública : Sécurité Publique (voir aussi Police de Sécurité Publique, PSP)

SEMARNAT : *Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales*, Ministère de l'Environnement et des Ressources Naturelles.

SEP : *Secretaría de Educación Pública*, Ministère de l'Éducation publique. (Niveaux fédéral et régional)

Síndico : Bras droit du Président municipal

SIPAZ : Servicio internacional para la paz

SNTE : *Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación*, Syndicat National des Travailleurs de l'Éducation

SOCAEM : *Solidaridad Campesino Empresarial*, Solidarité paysanne entrepreneuriale

SOCAMA : *Solidaridad Campesino Magisterial*, Solidarité paysanne magistériale

SRA : *Secretaría de Reforma Agraria*, Ministère de la réforme agraire

SRE : *Secretaría de Relaciones Exteriores*, Ministère des Affaires Étrangères

SSS : *Sociedad de Solidaridad Social*, Société de Solidarité Sociale

STI : *Sindicato de los Trabajadores Indígenas*, Syndicat des Travailleurs Indigènes

Secretaría de Asuntos Indígenas : Secrétariat des Affaires Indigènes

SubSAI : *Subsecretaría de Asuntos Indígenas*, Sous-Secrétariat des Affaires Indigènes

Subprocuraduría de Justicia Indígena : Bureau du vice-Procureur de justice indigène

Subprocuraduría General de Justicia del Estado : Bureau du vice-Procureur Général de Justice de l'État

Subsecretario de Gobierno : Vice-Ministre de l'Intérieur

Subsecretario de Asuntos Religiosos : Sous-Secrétaire des Affaires Religieuses

Ta Spol Be : « En ouvrant le chemin », Projet d'éducation associatif à Polhó

Tribunal Judicial del Estado : Tribunal Judiciaire de l'État

Tribunal Unitario Agrario, Tribunal Unitaire Agraire

TRIFE : *Tribunal Federal Electoral*, Tribunal Fédéral Électoral

UDEPOM : *Unión de Ejidos Profesor Otilio*, Union des *Ejidos* Professeur Otilio Montaña

UABJO : Universidad Autónoma Benito Juárez, Université Autonome Benito Juárez d'Oaxaca.

UNACH : *Universidad Autónoma de Chiapas*, Université Autonome du Chiapas.

Unidad Especializada para la Atención de Delitos Cometidos por Presuntos Grupos Civiles Armados : Unité Spécialisée pour l'Attention de Délits Commis par des Présomés Groupes Civils Armés

Unión de Ejidos y Comunidades de cafeticultores de Majomut : Union des Ejidos et Communautés de producteurs de café Majomut.

UU : *Unión de Uniones*, Union d'Unions

Uniones de Defensa Ciudadana : Unions de Défense Citoyenne

UNICEF : Fonds des Nations-Unies pour l'Enfance

Hispanismes, mexicanismes, et mots en espagnol

Aguardiente: Eau de vie, alcool

Amparo : Sorte d'« appel »

Atole: Boisson chaude sucrée et visqueuse à base de farine de maïs

Averiguación previa : Enquête préliminaire

Avo'onton : Cœur

Banco de arena : Carrière de sable

Banda: Groupe de musique

Barrio : Quartier

Bastón de mando : Bâton de commandement

Bats'i ants(etik) : Les femmes véritables

Bats'i k'op : La langue véritable

Bats'i lolol(etik) : Les enfants véritables

Bats'i vinik(etik) : Les hommes véritables

Beneficio : Hangar de production de café

Bolo : Synonyme de « borracho », saoul

Bodega : Entrepôt (de café)

Campamentista : « Campementiste », observateurs internationaux de la situation militaire au Chiapas

Chamel : Maladie (dérivé du verbe mourir en *bats'i k'op*)

Chayote : Fruit de la chayote

Ch'ulel : L'« âme ». Concept central lié à celui de personne dans les représentations du monde chez les *pedranos*, car il traduit aussi l'état de santé, la maladie étant associée à un problème de l'âme. Il est enseigné aux enfants et sert de contrôle social. Il s'accompagne d'un animal protecteur (*vayjelal*) qui donne un souffle de vie et réchauffe l'âme. Seul les parents et l'enfant connaissent l'animal protecteur qui doit être gardé secret et ne peut être modifié au cours de la vie.

Coleto : Métis raciste de San Cristóbal de Las Casas

Compadre/comadre : Parrain/marraine de mes enfants

Compañeros (diminutif « compa ») : « Camarades » ou « compagnons »

Cosmovisión : Vision du monde

Costal : Grand sac

Coyotes : « Accapareurs », intermédiaires (acheteur-revendeur) de café

Cuerno de chivo : « Corne de bouc », fusil de type AK-47

Desafuero : Privation d'immunité politique

Elotes : Épi de maïs

Ermita : Chapelle en bois

Escopeta : Fusil de chasse

Frijol : Haricots rouges

Huaraches : Sandales en cuir

Huipil : Blouse brodée

Ilol : Guérisseur

'Ilk'op : L'envie

Kaxlane : Non-indien

Kexlal : La surprise

Komel : L'envie

Ladinos : Métis

Mecapal : Sangle en cuir que les indiens mettent sur le front pour porter des fagots de bois

Nagua : Jupe brodée

Ocotes : Arbres dont la sève est sucrée et est utilisée pour allumer les feux.

Parajes : Hameaux

Partera : Sage-femme

Pistoleros: Hommes armés, sorte de gangsters

Posh : Appelé aussi « trago », c'est l'alcool de maïs, consommé dans les fêtes traditionnelles.

Pozol: Pâte de maïs moulu et humide que l'on consomme dilué dans de l'eau Predio

Redila : Transport collectif, camion pour le bétail ouvert sur le toit

Refrescos : Sodas, boissons gazeuses:

Rifle : Carabine

Tamales : Pain de maïs fourré

Tijera: Fourche (de chemins)

Tortilla : Galette de maïs

Tortillería : Magasin de galettes de maïs

Trago : Équivalent du "posh", eau de vie

Wayjel : Âme animal

Xi'el: L'envie

Zócalo : Place centrale

Avant-Propos

Ma rencontre avec les indiens¹ du Chiapas se fit par le biais de la solidarité internationale avec les zapatistes à la fin de l'année 2002². Je voulais connaître de plus près un mouvement qui proposait une nouvelle utopie politique après l'effondrement du régime soviétique et le voile jeté sur les expériences communistes, notamment en Amérique latine, avec la traversée du désert du régime cubain. Jusque-là, j'avais une vision très « littéraire » du zapatisme, formée surtout par les textes fondateurs du Sous-Commandant Marcos, ainsi que par la littérature de philosophie politique autour du renouveau que représentait le zapatisme dans les luttes sociales et la gauche radicale mexicaine et globale. Considéré par certains comme le précurseur du mouvement altermondialiste, le zapatisme a créé des préceptes originaux tels que « commander en obéissant » (*mandar obedeciendo*), « changer le monde sans prendre le pouvoir » (*cambiar el mundo sin tomar el poder*), « un monde dans lequel se trouvent beaucoup de mondes » (*un mundo donde quepan muchos mundos*). Et c'est grâce à ces préceptes séduisants que des militants appartenant à une gauche en mal de référent pouvaient être attirés jusque dans les coins les plus reculés du Chiapas. Toutefois je savais que la vie quotidienne des indiens engagés dans cette lutte avait une signification plus profonde, notamment par le biais de conversations avec des personnes qui avaient déjà fait l'expérience du Chiapas. Je savais par exemple que pour tout zapatiste, la consommation d'alcool était interdite à l'intérieur de leur territoire, afin de rompre avec les violences domestiques des hommes sur les femmes engendrées par l'usage « traditionnel » de l'alcool. Ou encore, je savais que la discrétion était d'or. Le contexte de militarisation de ces territoires impliquait des attitudes prudentes, comme ne pas parler de nos expériences avec les zapatistes dans la rue ou dans tout espace public. Et cela, pour ne pas exposer les zapatistes en dévoilant certaines informations d'une organisation « semi-clandestine », mais aussi pour que l'on ne nous « applique pas le 33 » (*aplicar el 33*), comme ce fut le cas de centaines d'étrangers, expulsés du pays lors des premières années du conflit armé³.

Afin de concrétiser mon projet, il me fallait tout d'abord obtenir une accréditation. Pour ce faire, j'avais pris l'initiative d'entrer en contact avec le Comité de Solidarité avec les Peuples du Chiapas en lutte (CSPCL), un collectif d'influence libertaire créé en 1995 à Paris suite au soulèvement zapatiste. Après

¹ Je préférerais le terme « indien » à ceux d'« autochtone » et d'« indigène », mais conserverais le terme espagnol d'« indigène » (*indígena*) dans les noms des institutions.

² J'avais toutefois effleuré ce mouvement une première fois lors d'un voyage l'année précédente, peu de temps après la Marche de la couleur de la terre en février-mars de l'année 2001 qui avait amené une caravane de zapatistes à traverser douze États du pays au Congrès de l'Union dans la ville de Mexico afin de relancer le débat sur l'autonomie indienne au sein du pays.

³ Les politiques migratoires concernant les activistes étrangers se durcirent quand l'activité de solidarité avec les groupes zapatistes augmenta considérablement, notamment à partir de 1996 et plus encore après le massacre d'Acteal fin 1997. Rovira (2009) indique qu'en 1998, 144 voyageurs, principalement italiens, furent expulsés du pays en raison de l'article 33 de la Constitution mexicaine qui interdit aux étrangers d'interférer dans des questions de politique intérieure, sous peine d'être expulsé du territoire national (Melenotte et Marie Dit Chirot 2010). Le gouvernement chiapanèque recense entre février et avril 1998, l'expulsion de 22 personnes qui réalisaient des « activités non-autorisées, soit parce qu'elles n'étaient pas prévues dans leur permis d'entrée dans le pays, soit car il s'agissait d'activités illicites ». Ces expulsions se firent sur la base de la Convention de Vienne qui exige que soient respectés les droits de l'homme des étrangers, mais qui s'appuient aussi clairement sur le fait 1/ qu'aucun étranger ne peut participer aux affaires politiques internes au Mexique ; 2/ aucun étranger ne peut réaliser des activités qui ne soient pas autorisées par leur forme migratoire ; 3/ les étrangers qui réalisent des activités illicites peuvent être sujets à expulsion du territoire national. Voir le site du gouvernement : <http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/chiapas/docs/ext18abr98.html>

avoir participé à quelques réunions et après de fructueuses conversations avec les membres du Comité, je partis avec une accréditation en poche. Elle allait me permettre d'entrer en territoire zapatiste, avec le statut de « solidaire internationale avec le mouvement zapatiste », ce qui était à l'époque le seul moyen d'entrer en contact avec les communautés zapatistes. Les premiers contacts avec les « initiés » du Comité m'avaient rendu consciente de la pression que les militaires exerçaient quotidiennement sur les communautés indiennes en rébellion ; des groupes paramilitaires issus du « parti officiel » harcelaient la population et organisaient des déplacements de population zapatiste. Je parlais donc aussi avec l'idée façonnée par tous ces discours et lectures que les zapatistes étaient des victimes injustes d'un gouvernement autoritaire et intolérant qui réprimait une organisation qui luttait pour des valeurs justes et dignes. Mon introduction *in medias res* dans un conflit armé dont je ne connaissais que la littérature zapatiste avait en partie modelée mes attentes. Mon immersion au Chiapas allait débiter en étant imprégnée d'un discours extrêmement puissant et qui orienta inévitablement mon regard encore ingénu. Avec le recul, je peux affirmer qu'il s'est agi d'une expérience à la hauteur de l'idéal qu'il représentait pour moi et qui fut déterminant dans mon cheminement personnel et académique, même si j'ai acquis avec le temps un regard plus critique par rapport aux discours zapatistes et à ma propre vision du mouvement.

Ma première expérience politique au Chiapas débuta donc le 27 décembre 2002 en me rendant dans l'Aguascalientes⁴ La Garrucha avec une « Brigade de travail » organisée par la Coopérative de café *Smaly'iel*, alors située sur la longue avenue *Insurgentes* du *Distrito Federal* (D.F.). Cette Brigade proposait de passer le nouvel an dans un centre régional zapatiste afin de participer à leur processus d'autonomie par le biais de la solidarité nationale et internationale qui faisait la force du zapatisme. Il s'agissait de ramener des habits, de l'argent collecté par la coopérative qui vendait du café zapatiste, construire des latrines sèches pour l'école et participer aux activités culturelles pour le nouvel an. Cette brigade se composait d'une centaine de personnes, et nous avons voyagé dans deux cars piteux loués à prix modique au D.F. La moitié des voyageurs étaient d'origine mexicaine, l'autre moitié provenait des États-Unis et j'étais la seule européenne parmi la Brigade. Tous les âges étaient réunis dans ces deux caravanes, les nord-américains réunissaient une bonne flopée d'activistes vétérans mais la majorité étaient des jeunes militants, pro-Indiens, féministes, écologistes, et quelques étudiants en anthropologie. Les Mexicains les plus âgés étaient des militants d'autres luttes sociales dans le pays, les plus vieux issus de l'après-68 et au passé parfois clandestins, et la majorité étaient des étudiants de la *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM), des artistes, des danseurs de danses préhispaniques comme ceux que l'on peut voir sur le *zócalo* de la capitale, voire des jeunes lycéens (*preparatoria*) qui faisaient leurs premiers pas dans le militantisme.

Au sein de cette Brigade, nous venions chacun avec notre bagage politique et culturel, disposés à aider le temps d'un séjour les indiens rebelles, à leur fournir nos bras et aussi à fêter ensemble la fin d'année. Le voyage en bus fut très long depuis Mexico, notamment car les bus loués étaient vieux et lents. Une fois au Chiapas, nous eûmes un accident assez grave avec une voiture qui contenait une famille mexicaine, dont la mère décéda sur place et le père fut gravement blessé. Après trois heures d'attente, une ambulance vint dans les montagnes sinueuses et pluvieuses pour récupérer les enfants et la grand-mère. Le père avait été

⁴ Les Aguascalientes étaient jusqu'en 2003 les centres régionaux de coordination des projets autonomes et la plateforme entre les communautés zapatistes et les ONG ou solidaires internationales. À partir de 2003, les Aguascalientes sont redéfinies et renommées « Caracoles », voir chapitre 4, section 3.

placé dans la camionnette d'un paysan indien pour partir plus tôt. Quant à nous, outre le choc moral, la collision avait détruit l'avant du bus dans lequel je me trouvais, et qui était désormais inutilisable, et nous dûmes tous monter dans le seul bus qui restait. Après presque 24h de bus, nous arrivions à peine à Ocosingo tard dans la nuit et les zapatistes avaient prévu de nous chercher avec des camions à bétail ouverts sur le toit (*redilas*), pour nous enfoncer un peu plus dans la zone de la forêt tropicale. Il pleuvait et l'arrivée à La Garrucha fut un soulagement après tant d'épreuves.

Dès le lendemain, notre Brigade de travail construisit des latrines sèches destinées à l'école alors en chantier, distribua des habits, des livres, l'argent récolté par le café de la coopérative Smaly'iel, l'organisation des activités culturelles pour le nouvel an. Une autre partie du temps était dédiée à organiser notre survie : nous avions les réserves de nourriture et nous préparions à tour de rôle la nourriture pour le reste du groupe, ce qui représentait une organisation de survie très prosaïque à chaque repas, faire un feu, peler les patates, préparer le riz, servir, laver les couverts, pour cent personnes. La nuit, nous dormions à même le sol avec nos sacs de couchage dans la nouvelle école située à quelques centaines de mètres du reste des bâtiments de l'Aguascalientes. En journée, les consignes étaient assez strictes, nous ne pouvions pas aller à l'extérieur du territoire zapatiste car les membres du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI) représentaient une menace. Nous pouvions en revanche circuler dans l'Aguascalientes de La Garrucha et même aller à la rivière pour nous laver dans les espaces réservés aux femmes et aux hommes. On nous avait demandé d'amener du savon « neutre » pour ne pas polluer la rivière. On nous avait demandé aussi d'amener nos couverts, une torche, des habits larges pour nous laver dans la rivière, pour parfaire notre kit du parfait militant. Les lieux étaient très humides, les piqûres de moustique, les chutes dans la boue, les retours laborieux au dortoir en pleine nuit torche à la main sont autant de souvenirs cocasses de cette première expérience en territoire zapatiste.

Nous vivions principalement « entre nous » pendant ces dix jours, nos rapports avec les habitants de l'Aguascalientes étant réduits au contact avec les coordinateurs désignés par les autorités zapatistes et chargés de nous aider pour toute question logistique. Le seul moment où nous savions que nous allions avoir un contact direct avec les habitants fut le nouvel an. Nous allions partager des activités festives avec des zapatistes venus de toute la région dans l'un des cinq centres de la résistance indienne qui nous accueillait pour l'occasion. Je fus totalement éblouie de voir se remplir l'Aguascalientes en deux jours. Des milliers de paysans indiens zapatistes arrivaient nuit et jour en *redilas*⁵ dans un silence étonnant, ils installaient des bâches en plastique un peu partout dans le centre de l'Aguascaliente qui allaient servir d'abri pour les familles. Je devinais là une capacité d'organisation et de mobilisation des « bases d'appui » zapatistes qui réunissaient des communautés qui pouvaient vivre très éloignées les unes des autres.

Au nouvel an, la satisfaction de notre Brigade de pouvoir enfin « parler » avec les indiens rebelles était à son comble puisqu'enfin, les deux groupes séparés que nous formions se mélangeaient dans un espace commun. Nous mangions des *tamales*, assistions aux différents spectacles de danses préhispaniques et de théâtre de la Brigade, buvions des sodas ensemble dans la coopérative et tentions d'établir des contacts avec les familles. Puis il y eut le bal plus tard dans la soirée, au rythme de cumbias retransmises à un volume très élevé grâce à des enceintes géantes. J'ai pu à cette occasion danser avec des miliciens masqués

⁵ Les *redilas* désignent des camionnettes de type « pick up ».

d'un passe-montagne qui invitaient l'étrangère exotique que j'étais et faire vivre cette rencontre insolite et intrigante entre zapatistes et solidaires. Les femmes dansaient aussi, réservées, et cette rencontre, pour autant qu'elle fût éphémère et mise en scène, semblait satisfaire tout le monde. À la fin de la Brigade, je repartais avec le sentiment d'avoir partagé une fête avec les zapatistes plutôt que d'avoir contribué à des projets durables pour leur autonomie. J'étais partagée entre l'enthousiasme et l'artificialité de cette rencontre éphémère et, il faut bien le dire, assez superficielle.

De retour à San Cristobal de las Casas, je consacrais le mois de janvier 2003 à entrer en contact avec les associations et ONG travaillant avec les communautés zapatistes. Jusqu'à la création des *Caracoles* en août de la même année, elles constituaient les intermédiaires incontournables et obligatoires pour rentrer dans les communautés zapatistes. Les deux principaux organismes étaient à l'époque le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas (appelé aussi « FrayBa » et que je décrirai par l'acronyme CDHFBC) et l'association *Enlace Civil*. Il fallait leur présenter nécessairement une lettre d'accréditation du collectif ou comité de solidarité de son pays d'origine. Ils nous accueillaient, nous, les « solidaires internationaux » puis nous envoyaient en tant qu'« observateurs internationaux » dans les zones de tensions et de conflits majeurs. Nous recevions une formation sommaire sur la situation chiapanèque puis étions envoyés en tant que « campamentista » dans les zones où des zapatistes avaient fait appel à l'une des ONG. C'est ainsi que je me dirigeais vers *Enlace Civil* et que l'on m'envoya quelques jours plus tard dans la communauté d'Olga Isabel, alors le lieu de fortes tensions entre zapatistes et non-zapatistes. Les membres des zapatistes ne pouvaient pas s'alimenter en eau car les autres familles « PRIistes » leur avait bloqué l'accès à la source. Les familles zapatistes devaient se rendre à une source très éloignée de leur maison et avaient fait appel à *Enlace Civil* pour avoir une aide humaine et éviter des exactions contre eux. Je suis partie pendant 15 jours avec une jeune allemande que je ne connaissais pas la veille, dans une maison en bois prévue à notre effet. Nous avons emmené des réserves de riz, de carottes et d'oignons pour manger pendant ces deux semaines. La communauté se chargeait de nous fournir des tortillas fraîches chaque matin, grâce au système de rotation entre les femmes de l'organisation.

À notre arrivée, l'entrée d'Olga Isabel était déserte et seule une grille assez maigre servait de clôture pour les zapatistes et définissaient l'espace de leur résistance. Un jeune père de famille nous prit rapidement sous son aile en se disant son représentant. Nous avons sympathisé avec l'ensemble de sa famille, ce qui occupait nos journées parfois longues à ne rien faire, et nous laissait le temps de rendre visite aux familles de la communauté, de jouer avec les enfants, d'aller au champ et de couper le café, d'égrener le maïs fraîchement récolté, le moudre et faire des tortillas, bref, partager une vie quotidienne de paysans indiens zapatistes dans laquelle ils nous autorisaient à nous immerger. Nous avons également accompagné les familles au puits et saisissons à peine l'enjeu de notre présence avec, en aval, un conflit autour de la coupure des familles zapatistes de la source principale d'eau par leurs voisins non-sympathisants zapatistes. Le seul moyen pour ces familles minoritaires dans le village de s'approvisionner en eau chaque jour était de charger des bidons ou des jarres vides et de marcher une demi-heure dans les montagnes pour ramener une quantité d'eau qui servirait à peine pour la journée, pour cuire le riz, laver les couverts, au mieux laver les habits de la famille. On ressentait la tension en les accompagnant, quand nous devions traverser les parties non-zapatistes et que les voisins, voire des membres des mêmes familles, ne se

saluaient pas, ce qui dans ces régions représente un signe d'hostilité affichée. Ma camarade allemande et moi-même étions immergées au cœur de conflits dont nous ne maîtrisons pas bien les tenants et les aboutissants, mais nous venions le regard orienté et convaincu du bien fondé des zapatistes, avec une mission pour l'ONG qui attendait notre retour. Cette seconde expérience m'enseigna deux choses : les réseaux familiaux étaient la base des relations sociales et les conflits avaient bien plus souvent lieu « entre » paysans indiens qui se connaissaient et se côtoyaient. Les familles non-zapatistes étaient considérées comme les agresseurs dans les conflits portés par les ONG, ce qui se confirmait par la coupure de l'accès à l'eau comme moyen d'exercer une pression sur les familles zapatistes. Cela générait de vrais malheurs au sein des familles et ces inimitiés prenaient une place centrale dans les conversations. Par ailleurs, parmi les zapatistes, nous apprîmes que notre hôte principal se faisait passer pour le représentant de la communauté mais fut désavoué par d'autres hommes du village. Ceci fut d'autant plus troublant qu'il transgressa une des règles de base des zapatistes concernant l'usage d'alcool. Nous l'avions rencontré ivre à plusieurs reprises, et un jour que nous allions jouer avec deux de ses enfants de 5 et 6 ans, nous les avons retrouvés ivres car ils avaient trouvé une bouteille d'alcool laissée par leur père sous un tronc d'arbre près de leur maison. De retour à San Cristóbal de las Casas, les membres de l'association *Enlace civil* nous confirmait qu'il n'était pas non plus le coordinateur. Je rentrais avec plus d'interrogations : quels motifs avaient poussé cet homme à nous mentir sur sa position ? S'agissait-il d'un usurpateur qui utilisait le discours zapatiste pour se prévaloir d'un prestige local ? Quel rapport entretenait-il avec les autres hommes du village pour qu'ils le désavouent ? Je n'eus jamais de réponse à ces questions mais avais effleuré des questions complexes qui traversaient le Chiapas contemporain suite au conflit armé qui divisait des familles et des voisins en fonction de leur appartenance politique. Le rapport final rédigé pour *Enlace Civil* était maigre, nous n'avions pas remarqué d'incident majeur, mis à part l'hostilité confirmée entre les voisins et la place ambiguë du coordinateur.

Entre mes voyages dans les territoires zapatistes, je résidais souvent à la *Junax*, une association fondée en 1999 par deux Mexicaines qui avaient créé un espace commun pour les jeunes solidaires nationaux et internationaux qui travaillaient avec les communautés indiennes, souvent zapatistes mais pas exclusivement. C'est en vivant là-bas que je connus une foule de jeunes Mexicains, Nord-Américains et Européens (principalement d'Italie, d'Allemagne, de France) qui partageaient le même centre d'intérêt, celui de travailler avec les communautés paysannes indiennes du Chiapas, et surtout avec les organisations zapatistes ou proche du Diocèse de San Cristóbal de Las Casas (Melenotte 2009). Nous faisons tous des haltes d'une à plusieurs semaines à San Cristóbal de las Casas puis repartions dans les communautés.

Fin janvier 2003, je repartais en tant qu'observatrice internationale dans la municipalité autonome de San Pedro Polhó⁶ dans la région de los Altos, à une heure trente de la ville coloniale, sans savoir encore que j'allais y rester plusieurs mois. Les instructions du coordinateur d'*Enlace Civil* étaient cette fois-ci plus claires qu'à Olga Isabel : en tant qu'observateurs internationaux de la situation militaire, nous devons observer le passage quotidien des camions militaires et des véhicules de police devant la municipalité autonome, elle-même accolée à une base militaire en surplomb de Polhó. Nous devons faire des tours de

⁶ Je ne mettrai pas de guillemets à cette division administrative inexistante des cartes officielles et non-reconnues par les autorités mexicaines comme je le montrerai dans les chapitres trois et quatre, considérant qu'elle fait sens pour les habitants de la région qui la nomment ainsi et que, de fait, elle est en usage dans le quotidien de tous les *pedranos*.

garde à l'entrée de la municipalité et noter les plaques d'immatriculation des véhicules de l'Armée ou de la Police, le sens dans lequel ils se dirigeaient, le nombre de personnes qui composaient le camion et tout autre signe de l'activité policière et militaire. Le ton de l'ONG avait monté d'un cran lors de la réunion de préparation, et la nature du conflit semblait bien différente. Je sus que Polhó était une municipalité qui regroupait environ 10 000 habitants dont la majorité était des déplacés internes, en raison du grave conflit de 1997 qui se solda par le massacre d'Acteal (22 décembre 1997). Les instructions étaient plus strictes sur notre rôle, les zapatistes étant harcelé par les camions et les tanks. Nous partions cette fois-ci en groupe à San Pedro Polhó, avec un groupe de Basques, Mexicains, Italiens, Allemands et moi, la Française.

« *Vous êtes en territoire rebelle. Ici le peuple commande et le gouvernement obéit* »

La municipalité autonome de Polhó, en comparaison avec Olga Isabel, était plus « tape-à-l'œil » au premier abord : un grand panneau annonçait « Vous êtes en territoire rebelle. Ici le peuple commande et le gouvernement obéit ». L'entrée était tenue fermée par une solide grille et elle était gardée par des zapatistes cagoulés d'un passe-montagne noir ou arborant un foulard rouge (*paliacate*) pour éviter d'être identifiés par les forces militaires et policières. Ils étaient chargés d'ouvrir et fermer la porte et gardaient l'entrée du territoire zapatiste. D'emblée, les mesures étaient plus strictes. On ne pouvait pas rentrer à Polhó sans l'autorisation des autorités autonomes zapatistes. On devait nécessairement avoir une lettre de *Fray Ba* ou d'*Enlace Civil*. Cette même lettre ne pouvait être accordée qu'après leur avoir présenté la lettre d'accréditation du collectif de solidarité de notre pays d'origine. Une fois la première épreuve passée avec succès, le sésame s'ouvrait et l'on découvrait une magnifique vallée verte avec une concentration de maisons réparties en « campements de déplacés ». En descendant le chemin principal se trouvait la cafétéria, qui était un lieu de vie en soirée et où l'on trouvait des produits en tous genres pour manger, bricoler, se soigner, et il y avait surtout une télévision allumée en soirée et un lecteur de DVDs pour passer des films. Le centre de Polhó était orné de multiples fresques colorées et surtout avait des projets très avancés en matière de santé, d'éducation, d'agriculture biologique. À côté d'Olga Isabel où l'on trouvait à peine des gâteaux secs dans la cabane qui servait de petit commerce local, Polhó arborait des signes de richesses qui contrastaient fortement avec l'idée d'un conflit violent qui avait engendré des milliers de déplacés internes. Il ne fallait pourtant pas s'y tromper : sous ces apparences prestigieuses et la quantité d'activités qui faisaient de Polhó un bastion de la résistance zapatiste, il régnait un climat politique local extrêmement complexe et lourd sur un fond de tensions aigües entre groupes locaux.

Une fois sur place, à force de gardes à l'entrée de la municipalité avec les miliciens, je sympathisais avec un groupe de jeunes assistants d'éducation qui travaillaient dans l'association *Ta Spol Be*. Assez rapidement, en partie parce que j'étais étudiante en anthropologie, que j'avais du temps devant moi et l'envie de mieux connaître l'autonomie zapatiste, et en partie aussi parce qu'ils avaient beaucoup de travail et qu'une cheville ouvrière n'était pas de trop, ils me proposèrent d'intégrer l'équipe. Les fondateurs du projet étaient des professeurs de l'Université Autonome Métropolitaine (*Universidad Autónoma Metropolitana*), la UAM-Xochimilco, venus en 1998 dans le cadre de la solidarité avec les zapatistes après le massacre d'Acteal et les déplacements de milliers d'habitants. Après avoir pris en charge et coordonné le projet les premières années, ils avaient passé le relais à un groupe originaire de la ville de México, pour qu'ils soient « assistants » (*asesores*) d'éducation et travaillent avec les « promoteurs d'éducation » zapatistes.

Ce groupe de jeunes était constitué d'étudiants mexicains en sciences de l'éducation, psychologie sociale ou anthropologie. Un étudiant en anthropologie nord-américain avait également intégré le projet et suivi une formation (*propedeútico*) à México. Pour ma part, je ne suivis pas cette formation – puisque j'intégrais le projet « sur place » et sans passer par les plus anciens qui dirigeaient de loin le projet. Ce saut ne facilita pas toujours les échanges entre les plus anciens et moi car je ne les connaissais pas et ne les rencontrais que plus tard. Mais c'est ainsi que mon aventure à Polhó dura six mois pendant lesquels je partageais une vie quotidienne auprès des zapatistes de Polhó en tant qu'assistante d'éducation. Mon premier travail de maîtrise d'ethnologie à l'Université Marc Bloch à Strasbourg porte sur cette expérience⁷. Ces premiers moments furent déterminants pour moi car ils m'introduisirent à toute la complexité du conflit armé au Chiapas. Vivre à Polhó signifia également découvrir toutes les ambivalences, pour ne pas dire les ambiguïtés, d'une municipalité « en résistance » qui vivait de plein fouet les conséquences du conflit armé au Chiapas tout en développant de complexes relations locales. Je quittais Polhó à la veille de la constitution des cinq *Caracoles* du Chiapas qui se créèrent en août 2003, supplantant les anciens Aguascalientes et modifiant l'organisation interne des territoires zapatistes.

Cet avant-propos s'arrête aussi à l'aube de ma recherche doctorale. Marquée par mes premières rencontres, à l'instar de beaucoup de jeunes Européens qui s'étaient identifiés avec les indiens rebelles, j'avais fait une expérience qui marqua toute une génération de jeunes militants et qui s'inscrivait dans les premiers réseaux de ce qu'on appelle aujourd'hui l'« altermondialisme », marqués par une quête d'alternative politique après l'effondrement du régime soviétique qui avait laissé un vide dans les gauches nationales.

⁷ « À la croisée des chemins : l'autonomie zapatiste selon San Pedro Polhó, Chiapas, Mexique », Mémoire de DEA, sous la direction de Marc Abélès, rapporteur Jérôme Baschet, juin 2004.

INTRODUCTION

1. Sujet de recherche

1.1. Attentes initiales et reformulation de la recherche

Le soulèvement de milliers de paysans indiens dans la nuit du 1^{er} janvier 1994 dans sept villes du Chiapas situa cet État méridional et marginal du pays au centre de l'attention médiatique. Au même moment entré en vigueur l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), signé entre le Mexique, le Canada et les États-Unis.



Figure 1- Localisation de l'État du Chiapas au Mexique (réalisation : Sabrina Melenotte)

Le nombre important de publications qui existent aujourd'hui sur cette insurrection activa l'intérêt du monde entier sur un Chiapas rebelle, cristallisé autour du mouvement zapatiste. Journalistes, artistes, militants et académiques contribuèrent chacun à leur manière à un « festin informatif » (Villafructe Solís 1999, 23) qui déclencha de réelles passions politiques autour de cette rébellion paysanne et indienne. Entre les deux, une population chiapanèque effectivement inégale et dont les contradictions et injustices avaient explosé ces dernières années. L'énorme production littéraire et académique que suscita le soulèvement zapatiste créa un discours romantique et engagé, produit par le porte-parole de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN), le Sous-Commandant Marcos, et relayé par toute une génération de chercheurs qui se focalisèrent uniquement sur les paysans indiens zapatistes. Cette littérature créa une asymétrie, voire une rupture, entre les nouvelles recherches anthropologiques et les anciennes qui travaillaient de longue date au Chiapas. Elle contribua également à la polarisation des positions au sein du monde universitaire et des intellectuels, entre des enthousiastes, enchantés par le « rêve zapatiste » (Le Bot 1997) et d'autres bien plus sceptiques, comme ce put être le cas d'Octavio Paz ou de Carlos Monsivais

pour ne citer qu'eux. La plume de Marcos et sa dextérité communicationnelle permirent à ce nouveau mouvement politique d'être propulsé sur la scène nationale et internationale. Au Mexique, les classes moyennes urbaines, la gauche soutenant le Parti Révolutionnaire Démocratique (*Partido Revolucionario Democrático*, PRD) et alors regroupée sous la candidature de Cuauhtemoc Cárdenas, des intellectuels et universitaires dont certains avaient participé à d'anciennes guérillas par le passé, et les organisations paysannes et indiennes indépendantes, voyaient avec enthousiasme ce nouvel acteur politique. Par ailleurs, en faisant appel à une société civile transnationale, ce mouvement politique bénéficia d'un intérêt singulier de la part d'intellectuels et de militants étrangers qui se rendirent au Chiapas dès 1995, et surtout en 1996, lors de la Rencontre Intergalactique Pour l'Humanité et Contre le Néolibéralisme, bien avant Seattle (Keck et Sikkink 1998; D. Della Porta et Tarrow 2005; Johnston et Almeida 2006; Stahler-Sholk 2008; Khasnabish 2010; Olesen 2005; Rovira 2009). Le Chiapas devint rapidement la nouvelle destination au sein d'un réseau altermondialiste alors émergent et auprès d'une gauche en quête de nouveaux référents.

Les zapatistes incarnèrent la quintessence d'une nouvelle rébellion de groupes subalternes qui s'étaient constitués en un nouveau mouvement social radical face à l'hégémonie dominante du néolibéralisme (Gledhill 2000; Gledhill et Schell 2012). En Amérique latine, cette rébellion renvoyait à une longue tradition théorique sur les rébellions paysannes et indiennes depuis l'histoire coloniale, réactivant des écrits marxistes influencés notamment par l'Italien Antonio Gramsci et le Péruvien José Carlos Mariátegui⁸. Au Mexique et en Amérique centrale, les études paysannes se développèrent dès les années 1950 avec Robert Redfield, mais surtout dans les années 1970 et 1980, autour d'une génération d'anthropologues d'orientation marxiste tels qu'Eric Wolf sur les questions de pouvoir et de colonialisme (Wolf 1982; 1999; 2001), Rodolfo Stavenhagen (1969) sur les conditions d'exploitation et de colonialisme interne au pays, Jeffrey Gould (1990; 1998; 2009) sur les mouvements sociaux en Amérique Centrale, notamment au Nicaragua et au Salvador, plus récemment Marc Edelmann et Angélique Hangerud sur les mouvements paysans à l'heure de la globalisation (2005) et John Gledhill sur les mouvements sociaux radicaux (2000; 2012). L'organisation zapatiste produisit un discours, une symbologie et une idéologie qui contribuèrent à façonner un imaginaire et à construire une communauté politique puisant dans différentes traditions politiques mêlant un héritage révolutionnaire des guérillas, des rébellions paysannes et les mythes mayas contribuant à regrouper sous des slogans unificateurs (tels que « un monde dans lequel se trouvent beaucoup de mondes »), des secteurs exclus et marginalisés très divers, faisant le lit des lectures postmarxistes comme celle de Chantal Mouffe et d'Ernesto Laclau (2001). Ainsi, à l'inverse d'études sur les formes de résistance et d'autonomie d'individus ou de groupes subalternes a priori dépolitisés et depuis leur vie quotidienne (Comaroff 1985; Scott 2008a; Wolf 1982), l'organisation zapatiste était le fruit de la politisation de plusieurs organisations paysannes⁹ (dont certaines aux demandes à caractère ethnique) formées dans les années 1970 au Chiapas, et devint l'expression du premier mouvement anti-systémique

⁸ Figure de proue du marxisme latino-américain, Mariátegui intégra la dimension ethnique à sa lecture de Marx avec ses *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (1968 [1928]). Il fut un contemporain de Gramsci, dont la proximité des thèses est troublante. Selon Razmig Keucheyan dans l'introduction de *Guerre de mouvement, Guerre de position* (2011), c'est la lecture commune de Georges Sorel et la présence de Mariátegui en Italie pendant la période des Conseils de Turin à la fin des années 1910, puis au Congrès de Livourne en 1921 (où fut fondé le Parti Communiste Italien) qui explique cette connivence, bien qu'il n'y ait pas de preuve de contact direct entre Gramsci et Mariátegui.

⁹ Sur le processus de formation de l'EZLN et le rapport aux organisations paysannes indépendantes avant 1994, voir Tello Díaz 1995; Legorreta Díaz 1998; Pérez-Ruiz 2005.

international à l'heure où le néolibéralisme devenait tout puissant. Beaucoup de chercheurs ayant une fine connaissance du Chiapas appréhendèrent donc l'organisation politique à l'aune des rébellions et utopies indiennes passées, faisant de « l'indien zapatiste » le dernier avatar d'une rébellion maya contre le néolibéralisme sur fond d'indianité (Harvey 1998; García de León 2002; Gosner et Ouweneel 1996; G. A. Collier et Quaratiello 2005 ; Baschet 2005 ; Ouweneel 1996; Vos 1996a; Gosner 1996; J. P. Viqueira Alban 1995a; Rus, Hernandez Castillo, et Mattiace 2003; Vos et al. 2002). Selon ces travaux, la rébellion zapatiste marquait une rupture avec une triple domination qui opérait à plusieurs échelles : les métis racistes, appelés « *coletos* » dans la ville de San Cristóbal de Las Casas, et les grands propriétaires terriens chiapanèques ; l'État colonial qui a marginalisé les populations indiennes au fil de l'histoire mexicaine ; et le néolibéralisme, qui accroissait la pauvreté depuis la fin des années 1980. C'est dire si l'on a prêté beaucoup de vertus au mouvement zapatiste.

Je débutais donc cette thèse avec l'idée que l'autonomie zapatiste constituait une expérience originale de résistance à l'État et un pouvoir contre-hégémonique qui constituait une « société civile contre l'État », expression que j'empruntais à Pierre Clastres (1974) en l'adaptant au contexte contemporain d'essor de la « société civile » résistant au néolibéralisme, comme je l'avais supposé à la fin de mon mémoire de DEA. Bercée par mes premières lectures et surtout par ma première expérience d'éducation populaire à forte touche « décoloniale », je décidais d'approfondir l'étude de la municipalité autonome zapatiste de San Pedro Polhó en travaillant au plus près avec et pour les zapatistes. Ma première tentative eut lieu en 2005 dans l'idée de poursuivre un travail d'ethnohistoire sur la base d'une « co-production des savoirs », pour constituer avec les promoteurs d'éducation un livret qui serve à la fois aux enfants et à la communauté, et consolider ainsi une histoire locale fortement touchée par les violences liées au conflit armé. J'allais bien vite être coupée dans mon élan pour diverses raisons conjoncturelles m'obligeant à reformuler mon sujet et ma problématique de recherche. Après une première expérience intense et intime avec les zapatistes en 2003, mes premières tentatives pour retourner à Polhó furent infructueuses en 2005 puisque l'ensemble des zapatistes s'étaient déclarés en « alerte rouge » dans l'ensemble du Chiapas, pour une période indéterminée qui allait durer deux ans. Polhó traversait également une crise économique et politique, ce que je ne savais pas encore, et les portes du sésame me restèrent fermées, malgré l'expérience et les rapports de confiance noués avec certains d'entre eux (Melenotte 2008).

J'aurais pu décider de poursuivre mes recherches ailleurs au Chiapas. Pourtant, cette difficulté d'accès au terrain me semblait chargée de sens et je persévèrai. Outre la charge affective qui me liait aux habitants de Polhó, l'expérience zapatiste me semblait unique tant elle concentrait toutes les problématiques du conflit armé au Chiapas : j'avais connu l'effervescence d'une alternative politique des plus abouties en 2003 alors que, paradoxalement, elle se développait après le massacre d'Acteal et au sein d'une municipalité « autonome » composée essentiellement de déplacés qui avaient vécu de plein fouet le conflit armé. Les projets d'une autonomie intégrale étaient des plus avancés mais les conditions de vie des déplacés zapatistes étaient extrêmement difficiles, ce qui créait des contradictions et des tensions internes sur lesquelles je reviendrai.

Puis, aujourd'hui, même s'il existe une littérature ample sur les communautés indiennes en résistance qui ont soutenu l'EZLN (Haar 2001; Mattiace 2003a; Hernandez Castillo 2008; Rus, Hernandez Castillo,

et Mattiace 2003; Nash 2001; Kovic 2005; Shannon Speed 2008; Cuadriello Olivos et Megchún Rivera 2010; Agudo Sanchíz 2010), très peu de travaux portent sur la région de Los Altos depuis une perspective ethnographique et historique (G. A. Collier et Quaratiello 2005; Aguilar Hernández, Díaz Teratol, et Viqueira Albán 2010). De plus, l'attention fascinée d'un ensemble d'universitaires pour les processus de luttes indiennes au Chiapas laissait de côté les indiens n'ayant pas adhéré à l'organisation zapatiste et, dans le même temps, les thèmes et travaux plus « classiques » ne touchant pas à la rébellion indienne contemporaine. Or, comme le souligne Gledhill (2012), l'intérêt d'étudier la « résistance » réside précisément dans le fait de comprendre pourquoi certains groupes décident d'entrer en résistance et pourquoi d'autres pas, pourquoi certains groupes en arrivent à avoir des revendications pour plus de droits et de justice sociale et pourquoi d'autres pas. Dire cela implique de poser la question de la domination et des rapports de force multiples. Cette perspective était d'autant plus nécessaire que dans la région de Los Altos, les rapports de domination ne s'exprimaient pas uniquement en termes raciaux, d'une domination de métis sur des indiens qui seraient naturellement des « subalternes », car la force du pouvoir indien était telle dans la région qu'il fallait prendre en compte les différenciations sociales « entre » indiens, marquées ces dernières années par les divisions politiques et religieuses à travers la multiplication d'« organisations ». L'impossibilité de travailler avec les zapatistes fut donc une occasion d'ouvrir ma recherche aux autres groupes de pouvoir locaux. Cela coïncidait parfaitement avec mon désir de creuser davantage un aspect qui m'avait frappé en vivant à Polhó en 2003 : la diabolisation « des PRIistes » toujours synonymes de « paramilitaires », et associés au « mauvais gouvernement » (*mal gobierno*). Il y avait nécessairement une piste à approfondir pour saisir la construction de telles catégories entre voisins qui se désignaient alors plus par leur affiliation politique réduisant une réalité bien plus complexe.

Je décidai donc d'élargir mon étude aux autres partis et organisations en partant du territoire, pour mener une « topographie du pouvoir » qui articulerait l'organisation zapatiste aux autres groupes locaux car il y avait un enjeu sur les identifications et les catégorisations qu'il me semblait fondamental d'éclaircir. En effet, les habitants de San Pedro Chenalhó que j'appellerais désormais les *pedranos* appartenaient majoritairement au groupe tsotsil (exceptés dans l'*ejido*¹⁰ de Los Chorros où se trouvent une minorité de tseltals). *Pedranos* est l'ethnonyme par lequel s'identifient les habitants de la municipalité de San Pedro Chenalhó et sont identifiés par leurs pairs dans les municipalités voisines et avec lesquels ils partagent la même langue. Dans cette région, le saint patron, l'habit et la langue indienne sont les principaux marqueurs de l'identité ethnique des populations indiennes du Chiapas, mais dans l'usage courant, c'est surtout la référence tantôt au saint patron (*pedranos*, *pableros*, *andreseros*, *migueleros*, *catarineros*) ou à la municipalité qui donne son nom aux habitants (*chamulas*, *chenalbóenses*, *zinacantecos*, *migueleros*, *oxchuqueros*, *huixtecos*, etc.). Ainsi, ils ne s'identifiaient¹¹ pas tant à leur ethnie¹² qu'à leurs affiliations politiques, agraires

¹⁰ Un *ejido* désigne, au Mexique, une propriété collective attribuée à des paysans après la révolution mexicaine et dont les droits de propriété étaient inaliénables et indivisibles jusqu'en 1992, où la réforme de l'article 27 a cassé cette propriété collective.

¹¹ Le concept d'identité, au-delà de ses multiples usages polysémiques (Brubaker et Cooper 2000), désigne le double processus d'objectivation et de subjectivation, d'identification (dans un réseau de relations sociales, la famille, la communauté, l'organisation politique ou religieuse), de catégorisations (selon un attribut catégoriel comme le sexe, l'ethnie, la religion, la politique) d'individus dans une configuration sociale.

¹² Leur indianité était entendue entre tous. Ils se considéraient à la rigueur comme des « *bermanos indígenas* » dans la mesure où ils avaient vécu un même rapport de domination historique et culturelle en tant qu'indiens.

ou religieuses qui les faisaient appartenir à plusieurs organisations à la fois et occupaient tout leur temps libre. Il n'était d'ailleurs pas rare d'entendre dire des plus anciens que « les organisations » étaient responsables de tous leurs maux car elles avaient divisé les *pedranos*. La multiplication des organisations au Chiapas donne en effet le tournis et fragmente aujourd'hui la municipalité. Lors de mes terrains, je suivais un peu au hasard de mes rencontres toutes ces identités et découvrais non sans stupéfaction la richesse et la complexité des affiliations des *pedranos*.

Ce changement de perspective a eu d'importantes conséquences pour la suite de l'étude. Tout d'abord, il a impliqué le choix de ne pas travailler sur une organisation, une institution ou un parti politique en particulier. Une telle perspective aurait empêché d'éclairer la complexité et les enjeux de la vie politique locale et de montrer la souplesse entre laquelle les *pedranos* passaient d'une organisation à une autre. J'ai donc fait le choix de me concentrer sur un territoire afin de comparer, d'entrelacer et de croiser quatre processus politiques et religieux, pour tenter de « restituer dans sa matérialité, dans sa quotidienneté – et dans sa crudité – le pouvoir » (Abélès 2008a, 19).

Cette thèse prend donc à la loupe la municipalité¹³ de San Pedro Chenalhó située dans la région de Los Altos du Chiapas, à une heure et demi de San Cristóbal de las Casas.



¹³ Le « *municipio* » est une division administrative qui regroupe plusieurs communautés (*comunidades*), divisions inférieures de celui-ci mais supérieures aux hameaux (*parajes*). J'ai opté pour le terme de municipalité plutôt que « *municipio* » pour traduire « *municipio* » car « *municipio* » renvoie à un terme issu du droit romain antique pour désigner la cité.

Source : Garza Caligaris, 2002

1.1. Formation de la municipalité de San Pedro Chenalhó

Avant l'arrivée des Conquistadors espagnols, le territoire de l'actuelle municipalité de San Pedro Chenalhó¹⁴ appartenait aux « Montagnes Chamulas », divisées en plusieurs peuplements dispersés d'indiens parlant le tsotsil et regroupés en deux unités politico-territoriales : le *cacicazgo* de Pontehuitz¹⁵ et celui de Chamula. Sous la période coloniale, les frères dominicains chargés de l'évangélisation de la zone pratiquèrent des regroupements de localités dispersées dans les montagnes, en vue de créer des communautés chrétiennes et de faciliter la collecte de tributs et le recrutement de travailleurs dans les *haciendas*. Ils décidèrent de transférer de nombreux indiens de la Vallée de Huitiupán (appartenant au *cacicazgo* de Pontehuitz) aux terres hautes et froides des Montagnes Chamulas (J. P. V. Viqueira Alban 1997 Chapitre 8 « Los paisajes y los hombres »)¹⁶. Ils donnèrent aux habitants de l'actuelle municipalité le nom de San Pedro Chinalhó, qui fut une partie de San Pedro Huitiupán (Calnek 1990, 122)¹⁷.

Figure 2 Distribution et localisation des peuples tseltales et tsotsiles en 1580



Source : Calnek, 1990

Organisés autour de deux *calpules* (Arias 1990, 119; Garza Caligaris 2002, 60), *K'uk'uló* et Chenalhó, ces autorités respectives s'alternaient le gouvernement des peuples. L'administration coloniale dota les indiens

¹⁴ Je remercie l'historien Juan Pedro Viqueira pour avoir partagé avec moi sa thèse de doctorat ainsi qu'un document regroupant beaucoup d'informations sur les municipalités du Chiapas entre 1824 et 2000.

¹⁵ Les tsotsils du *cacicazgo* de Pontehuitz ont été agroupés en trois peuplements distincts : Santa Marta Xolotepec, Magdalena Tenezacatlán et Santiago Huixtán.

¹⁶ Ils formèrent les villages de Amaitic – certainement l'actuel hameau Amaltic appartenant à San Pedro Chenalhó –, San Bartolomé Los Plátanos, Santa Catarina Zactán, San Pablo Chalchihuitán, San Pedro Chenalhó et San Andrés Iztacostoc (aujourd'hui San Andrés Larráinzar). Souffrant de terribles maladies et famines, certains indiens demandèrent aux franciscains le retour sur leurs terres d'origine tandis que d'autres continuèrent à s'enfoncer dans les montagnes des Chamulas.

¹⁷ À partir de 1549, tous les villages coloniaux étaient nommés ainsi, par un nom d'origine mexicaine, un surnom tseltal ou tsotsil, et un nom de son saint Patron, mais l'abandon progressif du mexicain comme langue officielle à la fin du 17^e et au début du 18^e siècle fit ressortir les noms tsotsils et tseltales qui perdurent jusqu'à aujourd'hui. Pour une analyse détaillée des transformations des noms des municipalités de Los Altos, voir l'article de Edward E. Calnek (1990).

d'un statut juridique particulier qui permit aux habitants de la région de Los Altos d'être dotés de terres et pourvus d'autorités, afin de faciliter la collecte des tributs et administrer le gouvernement interne, sur le modèle du *cabildo* espagnol. San Pedro Chenalhó a donc été un *Pueblo de Indios* (« Village d'Indiens ») pendant la période coloniale, ainsi que ses voisines Santa Marta et Santa María Magdalena¹⁸ qui lui seront ajoutées par la suite, toutes rattachées à l'*Alcaldía Mayor Chiapa*. Selon Guiteras Holmes (1965), San Pedro Chenalhó avait en 1576 un *alcalde* premier et un second, chargés de la justice, quatre *regidores*, chargés de la collecte des tributs et du gouvernement interne. Dès la fin du 16^e siècle, l'Église forma des *cofradías* pour procéder aux cultes religieux, mais sans que cela soit toujours un franc succès¹⁹. En 1674 s'ajoutèrent un gouverneur et plusieurs *mayores* et *alguaciles* pour soutenir le *cabildo*. Les trois villages de San Pedro Chenalhó, Santa Marta et Santa María Magdalena devinrent des municipalités au moment de l'Indépendance en 1824 et quand l'État du Chiapas se raccrocha à la République Mexicaine. C'est aussi à cette période que le Plan de Iguala, signé dès 1814, promit à tous les citoyens « égalité » et « liberté », mettant ainsi fin à des distinctions juridiques entre les Mexicains.

À l'étude des recensements de l'époque coloniale, quelques variables autour des noms des municipalités indiennes laissent apparaître des enjeux politiques et religieux qui eurent lieu autour des processus de municipalisation et remunicipalisation qu'il serait intéressant d'analyser, bien que certains éléments historiques me manquent pour mener une plus fine analyse. J'ai pu noter que Chenalhó ne conserva pas le nom de Saint Pierre qui lui était associé de 1829 à 1838 et de même pour Magdalena après 1892 jusqu'en 1921. Une alternance eut alors lieu entre les différents échelons administratifs, un statut juridique qui changea au cours de l'histoire, notamment à partir de la nouvelle Constitution du Chiapas de 1921. En pleine Révolution mexicaine, Santa Marta et Santa Magdalena furent rattachés à la municipalité de San Pedro Chenalhó au moment de l'élaboration de la nouvelle Constitution sur la base de celle émise au Quérétaro en 1917. L'article 115 instaura la figure du « municipio libre », ce qui réduit le nombre de municipalités existantes, passant de 116 municipalités au 19^e siècle à 59 en 1921, soit 57 municipalités en moins²⁰. En 1940, Chenalhó se fit de nouveau désigner sans le nom du saint qui lui est rattaché, un signe de l'anticléricalisme de l'action du gouverneur de l'État du Chiapas, Victorio R. Grajales²¹. Dans les années cinquante, plus de la moitié des villages indiens qui avaient perdu leur rang administratif de « municipalité » le récupérèrent, mais plus d'une douzaine de villages indiens étaient restés tout au long du 20^e siècle subordonnés à d'autres centres municipaux (*cabeceras*)²². Seuls trois de ces douze villages purent

¹⁸ Les deux villages sont décrits dans les archives coloniales comme les centres cérémoniels (*cabeceras*) de neuf villages.

¹⁹ Garza Caligaris n'approfondit pas son analyse à ce sujet, mais laisse entendre que les fêtes étaient très coûteuses.

²⁰ Cf. Article 115 de la Constitution de 1917, qui pose les bases de la division territoriale et l'organisation politique administrative des États de la Fédération autour de la figure du « *municipio libre* », organisé autour du Conseil municipal (*Ayuntamiento*) (*presidente municipal, síndicos municipales, regidores*) situé à la « *cabecera* » et accompagné d'un « *cabildo municipal* » (*secretario general, tesoro municipal, oficial mayor*). On qualifie la municipalité de « libre » le fait qu'il n'existe pas de subordination entre le Gouverneur et le Président municipal, et que la municipalité administre ses comptes (auprès de la *Secretaría de Hacienda*), mais aussi le fait qu'elle a une personnalité juridique propre. Il existe au Chiapas 122 « *municipios libres* » que j'appelle ici « municipalités » pour faciliter la lecture. Voir le site du gouvernement du Chiapas : <http://www.chiapas.gob.mx/gobiernos-municipales/alfabetico> et pour une carte détaillée de la municipalité de Chenalhó : <http://www.chiapas.gob.mx/media/municipio/026.pdf>

²¹ En 1934, Grajales et l'État mexicain décidèrent de limiter le nombre de pratiques religieuses et cela commença par le retrait des noms religieux associés aux lieux (Lewis 2009, 141).

²² Aguacatenango, San Felipe Ecatepec, Santa Marta, San Martin Abasolo, Bachajón, Sibacá, Tenango, Guaquitepec, Petalcingo, Platanos, Moyos, Cancuc, Magdalena, Santiago, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática

récupérer leur pouvoir municipal entre 1989 et 1999 suite aux initiatives gouvernementales prises après le massacre d'Acteal. À Chenalhó, ce changement notoire concerna Magdalena²³ qui fut renommé Aldama en 1998, lorsque le gouverneur de l'État, Roberto Albores Guillén, lança la Loi de remunicipalisation, un décret²⁴ qui permit aux communautés de créer leur municipalité et d'acquérir un grade supérieur dans l'échelle des divisions administratives. Il s'agit à ce moment là d'une reconfiguration administrative et territoriale supplémentaire dans le panorama régional déjà très fluctuant, puisque sept municipalités constitutionnelles furent créées en réponse directe à la formation de la « municipalité autonome zapatiste » de Polhó en 1996.

1.2. San Pedro Chenalhó aujourd'hui

Encadré 1 : San Pedro Chenalhó, un bref panorama en chiffres

La municipalité (*municipio*) de Chenalhó appartient à la région de Los Altos de l'État du Chiapas, à une heure au nord de la ville coloniale de San Cristóbal de las Casas. Cette région montagneuse contient les pics les plus élevés de l'État (le Tzontehuitz qui culmine à 2 755 mètres et le Hueytepec à 2761 mètres). La saison des pluies a lieu principalement de fin mai à octobre, ce qui donne une moyenne de 170 jours de pluie dans l'année et des précipitations importantes à cette saison ; la saison sèche a lieu de novembre à avril ou mai. San Pedro Chenalhó est situé dans les contreforts du nord du Tzontehuitz, où naît le fleuve San Pedro. S'y trouvent aussi deux lacs aussi et de nombreuses sources. Avec l'autre fleuve, le Poylom, les deux se jettent dans le Grijalva. Elle est l'une des zones les mieux pourvues en eau de la région. Du côté oriental du centre de Chenalhó se trouvent des montagnes (culminant à 2 055 mètres) tandis que d'autres situées au nord culminent à 900 mètres environ. Un tel découpage façonné par la nature laisse voir des brèches importantes dans les montagnes, sculptées de profonds précipices et de vastes passages qui séparent les différentes communautés du centre administratif et cérémoniel, le chef-lieu de la municipalité (*cabecera*).

La municipalité est entourée de cinq autres municipalités : au nord, Chalchihuitán et Pantelhó ; à l'est, Pantelhó, Cancuc et Tenejapa ; au sud, Mitontic et Chamula ; à l'ouest, Chamula et Chalchihuitán. Au sud-ouest, jusqu'en 1998, les deux groupes tsotsils de Santa Marta et Magdalena étaient administrativement rattachés à San Pedro Chenalhó, ce qui ne se correspondait pas au modèle commun voulant qu'il y ait une correspondance de l'entité politique municipale avec le groupe ethnique prédominant puisqu'il existe un saint par entité politique. Le centre (*cabecera*) de Chenalhó est le quartier (*Barrio*) San Pedro. Il est blotti dans une profonde et étroite gorge formée par le fleuve San Pedro, à 1 524 mètres au-dessus de la mer. Le climat y est froid et très humide en cette région où les précipitations sont très élevées durant l'été. Chenalhó tire d'ailleurs son nom du tsotsil qui signifie « puits d'eau », en raison de l'extrême abondance des précipitations dans cette région.

Guiteras Holmes notait qu'il y avait 5 500 habitants à Chenalhó en 1956. Il y eut une réelle explosion démographique entre les années 1970 et 1990 période durant laquelle la population doubla au Chiapas (et surtout à Chalchihuitán, Chenalhó, San Cristóbal de las Casas et Tenejapa). Chenalhó compte aujourd'hui 36 111 habitants, selon le dernier recensement de l'INEGI (2010). Environ 98,5 % de la population est indienne dans la municipalité. Les *pedranos* parlent le tsotsil, une langue qui appartient à la division tseltal-tsotsil de la famille maya-quiché et qui se parle essentiellement dans les municipalités de Los Altos, avec des variations linguistiques notables. Il y a toutefois des populations tseltales dans la municipalité. Le « castilla » (issu de l'espagnol *castellano*) est de plus en plus parlé par les habitants, la langue étant un enjeu majeur d'ouverture sur le monde et un vecteur d'ascension sociale.

Selon les chiffres de la *Comisión Nacional de Población* (CONAPO) de 2005, le degré de marginalisation reste très élevé, plaçant la municipalité de Chenalhó en 13^{ème} position dans le contexte chiapanèque et en 108^{ème} position dans le contexte national. Selon ces chiffres, 38.80% de la population de plus de 15 ans est analphabète et plus de 54.65 % de

1997).

²³ Cancuc, Santiago et Magdalena (aujourd'hui Aldama).

²⁴ Décret de création de neuf nouvelles municipalités dans le *Periódico Oficial* du 28 juillet 1999 : Aldama, Santiago El Pinar, Maravilla Tenejapa, San Andrés Duraznal, Montecristo de Guerrero, Benemérito de las Américas et Marqués de Comillas. Les élections municipales de 1998 coïncidèrent avec la suspension indéfinie des dialogues de paix entre le gouvernement et l'EZLN.

la population n'achève pas son éducation primaire. Concernant les infrastructures minimales, seuls 13.24% de la population vit sans drainage ni service sanitaire et 34.53% sans accès à l'eau du robinet ; 8.29% des foyers n'ont pas d'électricité. Les ¾ des foyers possèdent des sols en terre battue et 82.15% vivent dans des conditions d'entassement (*hacinamiento*).

La population se dédie essentiellement à des tâches paysannes d'agriculture telles que la culture du café, du maïs, de haricots rouge, ainsi que celle de fruits dont la pêche (mangée verte), les bananes, les mangues, et quelques légumes comme le chayote, la pomme de terre, les blettes et épinards, et les avocats. Les zones les plus proches de Chamula pratiquent en outre l'élevage de bœufs, veaux, porcs, moutons ou poules.

La région de Los Altos, en raison de la forte densité de population et de la pression sur la terre qu'elle engendre, connaît une conflictualité agraire et politique élevées. Les *pedranos* se disputent de petites parcelles pour la terre. L'un des épiphénomènes de cette double pression démographique et agraire est visible à travers la fragmentation importante des localités en factions locales de plus en plus petites. Ainsi, le nombre de localités existant à Chenalhó n'a cessé d'augmenter au fil des années. En 1998, elle comptait 62 localités. Entre 2005 et 2007, les autorités municipales recensèrent 83 localités, puis 88 en 2009. Un autre épiphénomène de cette double pression démographique et sur la terre est perceptible à travers l'épuisement des ressources naturelles et des sols, ainsi qu'au niveau des problèmes écologiques liés à la déforestation dans l'ensemble de la région. Cette dernière s'est accentuée récemment dans la zone étudiée en raison des déplacements de population.

L'un des phénomènes les plus notoires ces dernières années réside dans la diversification des pratiques et confessions religieuses qui caractérise aujourd'hui cette municipalité fragmentée. Le catholicisme traditionaliste historique, le catholicisme diocésain (Église catholique apostolique) sont tous deux en déclin depuis les années 1970 au profit d'églises d'inspiration réformée, églises presbytériennes (depuis les années 1950), pentecôtistes (1980), adventistes du 7^e jour, mormons, témoins de Jéhovah, etc.

À l'inverse des grandes villes telles que San Cristobal de las Casas, Teopisca ou Tapachula et Comitán, les habitants de Los Altos sont en majorité indiens et parlent le tsotsil ou *bats'i k'op* (« la langue véritable »). Dans la région de Los Altos, les maisons sont construites principalement en bois avec des toits de taule. Il existe toutefois encore des maisons en torchis aux toits de palme. Sur les routes, on rencontre de plus en plus de camions de constructions et les maisons de Chamula sont de plus en plus souvent faites de ciment, un signe de richesse et d'ascension sociale. Chenalhó commence à voir fleurir ces maisons plus luxueuses, mais en moindre quantité en comparaison avec celles de Chamula. En arpentant les routes de la municipalité, on rencontre régulièrement des habitants qui marchent sur les abords. Des paysans, hommes, femmes et enfants chargent souvent des fagots de bois ou des grands sacs (*costales*) issus de la dernière récolte, portés dans le dos à l'aide d'une sangle posée sur le front (*mecapal*). Les femmes utilisent depuis la période coloniale des blouses (*huipil*) et jupes (*naguas*) brodées pour se vêtir. Les hommes en revanche, portent la plupart du temps l'habit « à l'occidentale », une chemise, un pantalon et des grosses chaussures, voire des bottes. Seuls les anciens et l'organisation des Abeilles portent l'habit traditionnel du *bats'i winiik*, une robe blanche.

Il faut d'emblée préciser que cette municipalité est extrêmement importante : elle concentre plus de 36111 habitants et s'étend sur une superficie importante des montagnes chiapanèques. J'ai donc circonscrit mon étude à la zone caféière de la municipalité, située dans un triangle allant du centre de Chenalhó (*cabecera*) qui s'appelle aussi le Barrio San Pedro, jusqu'à la municipalité voisine de Pantelhó, et l'*ejido* de Los Chorro. C'est dans ce triangle que se trouvent les principaux groupes et localités dont il sera question dans cette thèse.

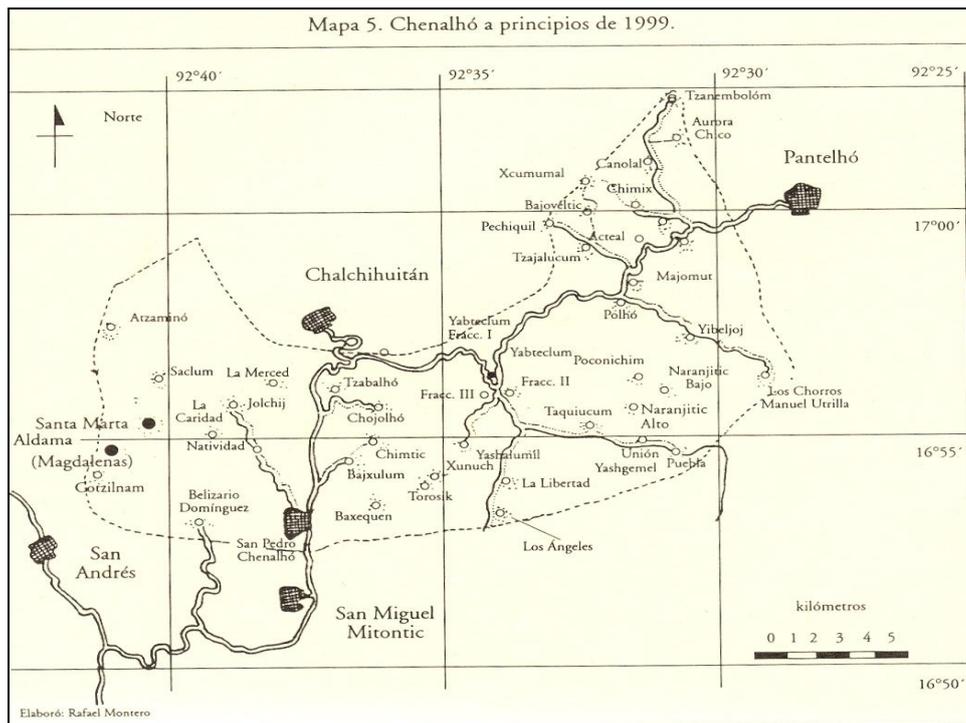


Figure 3 - Routes et localités de Chenalhó (Source : Garza Caligaris & Rafael Montero, 2002)

En sortant de la ville de San Cristóbal de las Casas pour se rendre dans les communautés de Los Altos vers le nord de la ville, on traverse la municipalité de Chamula pour s'enfoncer ensuite dans les montagnes érodées et souvent dénudées. Les maisons sont éparpillées le long des routes au milieu des montagnes, et se divisent en hameaux (*parajes*). La route est aujourd'hui bétonnée et la route se divise à des fourches (*tijeras*) qui mènent aux municipalités voisines de San Andrés Larráinzar, Zinacatán, Mitontic. Le centre de Chenalhó se trouve presque immédiatement après le centre de Mitontic et la route bétonnée traverse les montagnes jusqu'à la municipalité voisine de Pantelhó.

Le paysage se transforme au fil du chemin. D'abord la température diminue progressivement en raison de l'altitude. Le brouillard s'épaissit, les cultures de terrasse alternent avec les pâtures pour les ovins en territoire Chamula. Au bout d'une quarantaine de minutes à zigzaguer entre les montagnes, le climat s'adoucit de nouveau dès lors que l'on quitte les sommets pour finalement atteindre une longue vallée, dans laquelle est niché le centre (*cabecera*) de Chenalhó. De grandes brèches et des terrains pentus sur lesquels chaque parcelle exploitable est dédiée à la culture de café et de maïs entourent ce centre. La *cabecera* municipale de Chenalhó est un centre cérémoniel politico-administratif. C'est ici que vivent les autorités municipales, politiques, religieuses et administratives, ainsi que les principaux commerçants métis. Une extrême différence dans les modes de vie s'est constituée entre le centre et les communautés alentours qui sont beaucoup plus pauvres, sans infrastructures, à l'exception faite de Yabteclum, un autre centre historique. Dans ce centre se trouvent les « caciques » et le Comité municipal du PRI. La plupart des caciques sont d'anciens présidents municipaux et des maîtres d'école. Les rues du centre sont bétonnées, la plupart des maisons sont en ciment, et certains caciques avaient eu la « folie des grandeurs » en faisant construire des maisons sur deux étages, celle d'Armando Vázquez étant certainement l'une des

plus ostensibles car il la dota d'une tour sommaire mais donnant tout de même des allures de mini-palais. La plupart des caciques de Chenalhó possédaient une autre maison à San Cristóbal de Las Casas. Les allers et retours à la ville étaient donc courants et nombreux, ce qui encouragea le développement de nombreuses lignes de transports ces dernières années, notamment des taxis collectifs, stationnés pour la plupart devant l'église. Le centre concentrait l'Église catholique, la mairie (*presidencia municipal*), le tribunal municipal (*alcaldía*), un restaurant tenu par l'une des quelques familles métisses (*ladinas*) restantes, une *tortillería* tenue par un ancien professeur. En fin de journée les jeunes hommes jouaient souvent au basket sur la place, et les gens passaient, se réunissaient ou s'asseyaient sur les bancs.

Si l'on continue la route en béton, on reprend légèrement de la hauteur et le climat se rafraîchit à nouveau. Vingt minutes après avoir franchi la *cabecera* de Chenalhó, on passe devant la municipalité autonome zapatiste de San Pedro Polhó, suivie immédiatement d'une base militaire qui surplombe la vallée où se trouvent les zapatistes, la carrière de sable (*banco de arena*) directement collée à elle (divisée aujourd'hui en trois sections) et la localité de Majomut où se trouvent ceux que l'on appelle « les cardénistes ». À Majomut se trouvaient les deux pôles les plus importants de la production locale et qui allaient être des facteurs de disputes violentes au milieu des années 1990 : la carrière de sable (*banco de arena*) et la coopérative de café (appelée localement « Beneficio²⁵ Majomut »). À une heure de route se trouve l'*ejido* de Los Chorros, qui fut le bastion des cardénistes par le passé et le lieu de formation des groupes d'auto-défense en 1997. En reprenant la route bétonnée depuis Majomut, on arrive après trois kilomètres de chemin sinueux et pentu à la localité d'Acteal. Ce lieu fut celui du massacre de 1997 et le centre cérémoniel de l'organisation les Abeilles, un groupe proche du Diocèse de San Cristóbal de las Casas et solidaire des zapatistes (au moins jusqu'en 1997). Acteal était divisée en trois sections : la fraction zapatiste, avec un panneau semblable à celui de Polhó à l'entrée, avec des murs colorés d'icônes révolutionnaires ; la fraction des Abeilles, que l'on distinguait par une haute sculpture appelée « la colonne de l'infamie » au pied de laquelle se trouvait l'escalier menant au cœur du centre cérémoniel ; et enfin la fraction PRliste. En poursuivant un peu plus la route, on arrive finalement à la municipalité de Pantelhó, connue par les *pedranos* pour ses *coyotes*, des « accapareurs » (acheteurs et revendeurs) de café qui l'achètent aux producteurs à bas prix lorsque celui-ci n'est pas négociable dans les coopératives de café des organisations locales accréditées (Beneficio Majomut, Maya Vinik, Yajch'il).

Ainsi, par cette brève topographie du pouvoir, on constate d'emblée une division très précise du territoire, avec des centres de pouvoir fortement différenciés, dont un groupe se réclamant d'un gouvernement parallèle (Polhó), trois centres cérémoniels (Barrio San Pedro et Acteal) avec trois Saint Pierre (Barrio San Pedro, Acteal, San Pedro Polhó). Cette extrême proximité de factions politiques et religieuses devenues ennemis en 1997 nous introduit rapidement à la problématique de Chenalhó : l'espace est très réduit et compte une population importante, divisée par organisations politiques et religieuses qui se croisent ou se superposent, établissant des relations complexes de voisinage.

D'abord, la période postrévolutionnaire, notamment sous le gouvernement de Lazaro Cardenas, se caractérisa par les débuts d'une réforme agraire, les terres des *pedranos* répartissant selon trois types de

²⁵ Hangar de production de café.

propriétés principales : des *comuneros*, des *ejidatarios*²⁶ et des petits propriétaires²⁷. Les localités et hameaux (*parajes*) ont une fonction politique et cérémonielle, et leurs représentants sont des agents ruraux (*agentes rurales*) chargés d'exercer les directives du gouvernement municipal. Pour tout sujet d'importance, ces assemblées communautaires se réunissent avec les représentants des autorités municipales civiles et traditionnelles.

Dans l'histoire de la municipalité, des communautés plus étendues et parfois puissantes sont entrées à plusieurs reprises en compétition avec le centre (la *cabecera*) de Chenalhó²⁸. Par exemple, Yabteclum et Los Chorros sont deux pôles qui ont jaloué le pouvoir du centre. Mais celle-ci conserva bon an mal an sa centralité politique et économique. Yabteclum reste néanmoins un bastion important du PRI et l'un des principaux lieux de commerce de l'alcool et de l'une des principales compagnies de taxis au centre de Chenalhó. L'un des mythes de fondation de la municipalité raconte la rivalité historique entre Yabteclum et le centre actuel de Chenalhó :

*L'un des mythes fondateurs de la municipalité raconte que les premiers habitants s'étaient d'abord installés dans les vallées vierges, remplies d'arbres (ocotes), de cerfs et autres grands animaux que les tsotsils chassaient. Ils décidèrent de s'établir plus haut dans la montagne car la vallée était trop inondée par les pluies, le lieu où se trouvait l'ancienne église, longtemps avant la construction de l'église par le diocèse. Un groupe s'en alla à Yabteclum, mais une maladie se répandit, ce qui les obligea à chercher un autre lieu. La chapelle qui est plus haut sur la montagne, aujourd'hui en ruine, fut le lieu où il y eut une apparition de « San Pedrito ». Ceux de Yabteclum l'amènèrent jusque chez eux, mais le lendemain, San Pedro avait disparu et était de retour au centre de Chenalhó. Ils le cherchèrent et l'amènèrent, cette fois-ci en le surveillant toute la nuit, mais le lendemain, il avait de nouveau disparu et était retourné à l'endroit de la veille. Ceux de Yabteclum voulurent le ramener mais San Pedro pesait trop lourd pour le soulever. C'est ainsi que San Pedro décida de rester au centre, et construisit sa maison là où se trouve l'ancienne chapelle en bois, aujourd'hui en ruine.*²⁹

Los Chorros est un autre lieu de pouvoir important en rivalité avec le centre de Chenalhó. Cette ancienne *finca* devenue *ejido*³⁰ a acquis de l'importance dans la géographie du pouvoir à l'issue de la réforme agraire de Lazaro Cárdenas (1934-1940). Lieu de grande concentration démographique (environ 400 familles), l'*ejido* fut dans les années 1980 le lieu d'une opposition puissante au PRI par l'intermédiaire du

²⁶ Respectivement, ils sont les bénéficiaires des *bienes comunales* et des *ejidos*.

²⁷ Cf. chapitre 1, section 1.3.

²⁸ Je ne m'attarderai pas ici sur les cas de Santa Marta et Magdalena qui pourraient être considérés comme d'autres pôles de compétition avec l'actuelle *cabecera* de Chenalhó.

²⁹ Entretien réalisé avec José Hernández Pérez, le 18 mars 2008.

³⁰ L'*ejido* est la figure emblématique de la réforme agraire sous le cardénisme (1934-1940), mais à Chenalhó, il existe également la figure agraire des *Bienes Comunales* et des *Propiedades Privadas* qui s'ajoutent à la complexité de l'entendement agraire. Le Commissaire des *ejidos* (*Comisariado Ejidal*) et le Commissaire des biens communaux (*Comisariado de Bienes Comunales*) sont les deux principales autorités agraires à Chenalhó, qui s'accompagnent généralement d'un secrétaire, d'un trésorier, pour former ensemble un organe collégial, où les décisions sont prises entre eux, et non plus par les autorités traditionnelles, comme c'était le cas auparavant. Si plusieurs travaux ont montré qu'ils représentent une force majeure, ils intègrent la vie politique en travaillant de pair avec les autorités municipales et constituent souvent des « caciques agraires » (A. Bartra 1980). Odile Hoffmann (2001a) a également souligné que l'*ejido* est une institution sociale car l'unique instance locale de négociation et résolution des conflits de tous les ordres, et pas uniquement foncier ; il est une institution culturelle associée à la figure du paysan, petit agriculteur ou même habitant rural ; mais surtout, l'*ejido* est une institution politique qui reflète le « pacte clientéliste » entre l'État et les paysans, considérés comme les héritiers révolutionnaires et, à ce titre, porteurs d'une identité nationale, peut-être plus encore que les autres figures agraires existantes (Nuijten 2003, 200 ; Hewitt de Alcantara 1987). Les bénéficiaires de l'*ejido* sont appelés les *ejidatarios*.

Parti Socialiste des Travailleurs (*Partido Socialista de los Trabajadores*, PST). Aujourd'hui encore, plusieurs des *ejidatarios* continuent de s'appeler « cardénistes », même si le parti n'existe plus et que beaucoup d'adhérents ont réintégré les files du PRI. Au moment des conflits en 1997, les Abeilles et les zapatistes fuirent de l'*ejido* en raison des graves conflits avec les groupes cardénistes et PRIistes. Cet *ejido* s'est urbanisé au fil des ans et est devenue une *Colonia* qui se divise en quatre quartiers (*barrios*) : le *Barrio* Guayaval, le *Barrio* Izcepula où se trouve une église, le *Centro* Los Chorros et le *Centro* Tseltal. Les trois premiers sont des toponymes tandis que le dernier est un ethnonyme renvoyant au groupe ethnique tseltal présent dans l'*ejido*. Cette division provient des années 1960 et de la nécessité de diviser en plusieurs zones l'*ejido* qui était trop vaste et, paraît-il, de la volonté de l'Église catholique d'en finir avec le caciquisme d'un Chef de zone (*Jefe de zona*) issu de la hiérarchie catholique régionale, qui resta dix ans au pouvoir³¹. Les divisions administratives se superposant donc aux divisions agraires et reflètent une extrême flexibilité dans les appartenances locales.

Dans l'ensemble de la municipalité, les relations sociales se fondent d'abord sur la famille élargie et la communauté d'origine. Les réseaux tissés entre les localités atteignaient souvent l'échelle régionale et sont fluides entre les municipalités voisines. Ils sont générés par les alliances matrimoniales, les réseaux d'amitié, de loyauté, et de confiance ou de parrainages. Ces liens politiques sont essentiellement issus de ces relations personnelles, j'y reviendrai.

Les caciques du PRI dont il sera question dans cette thèse provenaient des politiques indigénistes et agraires entamées sous Lazaro Cárdenas (1934-1940). Le pouvoir de ces chefs politiques était essentiellement fondé sur les réseaux de parrainage (*compadrazgo*), d'amitiés, de dettes, de faveurs et des pactes noués pour contrôler les communautés (A. Bartra 1980). Les « familles politiques » (Abélès 2005 [1990]) en milieu rural au Mexique s'appuyaient sur des réseaux élargis de parenté, de voisinage, d'amitiés et d'inimitié qui se renégociaient au moment des campagnes électorales et au moment des fêtes. Les principales fêtes au centre de Chenalhó étaient celle du Saint Patron au mois de juin, qui a donné son nom au lieu, le carnaval au mois de février et les rituels d'intronisation des nouveaux présidents municipaux à nouvel an tous les trois ans au sortir d'un mandat. Au moment des fêtes, le rituel du parrainage instituait le tissage de liens sociaux, notamment les baptêmes. Les fêtes étaient également les lieux privilégiés pour qu'un homme et une femme invitent un parrain ou une marraine d'un enfant à accompagner l'enfant pendant la cérémonie. Les parrains sont très importants pour les enfants et ils s'adressent à eux avec beaucoup de respect. Ces parrains établissent des relations privilégiées avec les parents des enfants, devenant leur *compadres* ou *comadres*. Dès lors, ils établissent un lien particulier qui consiste en une aide mutuelle dès que nécessaire. Les fêtes sont donc fort importantes pour tisser ces liens familiaux et elles sont d'autant plus fastueuses que la famille est fortunée (Cancian 1976). Les liens politiques se basaient sur les mêmes principes du parrainage et les caciques du centre de Chenalhó étaient souvent d'anciens présidents municipaux parrainant les nouveaux entrants. L'appartenance à l'une des formes agraires comme l'*ejido* ou le fait d'être membre d'une coopérative locale de production (comme le *Beneficio Majomut*) créait également des relations interpersonnelles fondées sur des faveurs, des passe-droits, des avantages accordés au nom de valeurs et de liens (tels que l'amitié, le voisinage, la famille, la camaraderie). Ces

³¹ Entretien avec Miguel Chanteau, 20 septembre 2006.

échanges supplantent les valeurs monétaires et sont entièrement fondés sur le pouvoir et l'influence à travers des réseaux.

Malgré tout, le contrôle des terres se fait essentiellement au sein des réseaux familiaux, les familles riches possédant de grands terrains et des parcelles qu'elles louent à des familles qui n'ont pas pu bénéficier de la réforme agraire. Les transactions agraires sont très fréquentes et labiles, rendant difficile une systématisation de la propriété agraire qui se transforme avec une grande vélocité et qui ne correspond pas à la répartition formelle des terres. Ces pratiques découlent de l'inaboutissement et l'inefficacité bureaucratique en matière agraire. Car les processus débutés avec la réforme agraire sont devenus des procédures interminables qui ont pris des décennies et se sont arrêtées en 1992 avec la modification de l'article 27, qui mettait fin à la réforme agraire. Les paysans qui ont sollicité des terres au Ministère de la Réforme Agraire (*Secretaría de Reforma Agraria*) se sont confrontés à des obstacles nombreux tels que les barrières légales interposées par les grands propriétaires, le manque d'expérience juridique de la part des indiens, et aussi le manque de maîtrise de la langue espagnole³².

Des disputes violentes pouvaient éclater entre *pedranos* au sein de la municipalité ou avec des membres des municipalités voisines concernant la délimitation des frontières des terrains de culture. D'un point de vue foncier, la pression sur la terre dans la région de Los Altos est telle que des disputes sévères mais insolubles divisent les localités ou les municipalités. Les méandres bureaucratiques agraires et au Chiapas, la difficile institutionnalisation des *ejidos* et des luttes continues pour les titres légaux de la terre, ainsi que les dynamiques continues de négociations entre les acteurs gouvernementaux et les *ejidatarios*, sont rendus d'autant plus difficile que les archives agraires à Tuxtla Gutiérrez furent inondées il y a quelques années et qu'une quantité importante de titres agraires disparurent.

Encadré 2 : Le conflit foncier entre Chenalhó et Chalchihuitán : dispute et négociation autour d'un titre primordial

Il y a jusqu'en 2010 au moins cinq conflits agraires importants au Chiapas, dont le conflit entre Chalchihuitán et Chenalhó (qui est considéré comme l'un des cinq foyers rouges par le Ministère de la Réforme Agraire (*Secretaría de la Reforma Agraria*, SRA³³). Ce dernier concerne 800 hectares et une population de 3 568 personnes (Villafuerte Solís 2009). À ces cas, il faut ajouter les multiples invasions de terres auxquelles ont procédé les zapatistes ainsi que le cas de Chimalapas qui restent irrésolus. Le facteur commun entre les cinq principaux conflits agraires réside dans des résolutions présidentielles « mal exécutées » qui affectent d'une part des groupes de « *comuneros* » (des membres de *bienes comunales*), dont la terre se travaille de manière collective, et de l'autre des *ejidatarios* qui se battent pour la

³² Par exemple, Monique Nuijten (2003) a montré que les relations avec les fonctionnaires de la *Secretaría de la Reforma Agraria* (SRA) ont souvent été superficielles. Ces derniers venaient dans les communautés pour « actualiser » les listes, sans même chercher à comprendre pourquoi les noms des représentants agraires avaient changé. Souvent, la terre était vendue (ce qui est interdit par la loi pour les *ejidos*) ou encore un *ejidatario* possédait plus d'une parcelle de terres (également interdit par la loi) et tant que personne ne rendait cela « public » devant les fonctionnaires, les choses continuaient leurs cours. Plus tard, le rôle de BANRURAL comme politique de développement dans le secteur agraire dans le développement de l'*ejido* consista en l'approvisionnement de crédits via BANRURAL et en un marketing de plusieurs produits passant par le système des *ejidos*, l'État contrôle la paysannerie et les forces rurales dans le rôle de « pétitionnaires de l'État » (Hewitt de Alcántara, 1987 cité par Nuijten, 2003 : 200).

³³ Les 4 autres conflits que la SRA qualifie de *focos rojos* dans l'entité et qui pourraient susciter des affrontements sont ceux de Nicolas Ruiz, Venustiano Carranza, Cintalapa et Santa María Chimalapas. Les conflits dans la municipalité de Venustiano Carranza mettent en cause des habitants qui se disputent 1187 hectares et dans celui de Nicolas Ruiz sont impliquées trois municipalités et 785 hectares. Finalement, ressort le problème de la Communauté lacandone, qui selon Villafuerte Solís, peut paraître être un conflit uniquement agraire quand en réalité, il s'agit d'un conflit à composante géopolitique où sont impliqués plusieurs acteurs, entre autres des bases d'appui zapatistes. Selon la SRA, ce conflit a un peu plus de 33 ans, la superficie disputée est de 118,387 hectares et elle concerne 3584 personnes.

propriété privée.

Le conflit pour 887 hectares de terres disputées entre Chalchihuitán et Chenalhó a fait l'objet d'un travail sérieux entre anthropologues et fonctionnaires publics issus de la SRA alors que je menais mon terrain. Le conflit était aigu puisque le 7 avril 2008, Antonio Jiménez Ruiz, habitant de Chenalhó, fut assassiné à coup de machette devant 11 autres indiens dans la localité de Yaxteal, suite à un ancien conflit des frontières entre les deux municipalités voisines.

Les journaux nationaux ont décrit ces événements comme suit :

« À Tuxtla Gutiérrez, la capitale du Chiapas, les habitants de Chenalhó cités par le gouvernement de l'État du Chiapas avertirent les autorités agraires de l'entité qu'ils étaient disposés à faire justice par eux-mêmes s'ils ne mettaient pas fin au problème des limites territoriales. Dès lors, des centaines de policiers de l'État se déployèrent dans les deux municipalités, toutes deux gouvernées par le Parti Révolutionnaire Institutionnel, pour prévenir des affrontements. Des centaines d'habitants restent dans l'expectative. À dix-huit heures ce mardi, l'ancien maire Antonio Pérez Arias, lut à Chenalhó un document dans lequel des habitants de cette municipalité affirment que, « d'un accord commun », le défunt ne sera pas enseveli « jusqu'à ce que soit rendue la justice que nous sollicitons ». De la même manière, ils accusèrent d'homicide les autorités constitutionnelles, traditionnelles et des *bienes comunales* de Chalchihuitán. « Le peuple de Chenalhó est fâché et prêt à tout. Nous avons identifié 12 agresseurs. Ils sont de Balunacó. Depuis hier le peuple veut aller arrêter les assassins. Nous calmons les gens, mais ils veulent la justice. » (La Jornada, 9 avril 2008)

Une commission fut créée pour que soient analysés les titres de propriété et autres documents agraires afin de déterminer à quelle circonscription appartenaient les 887 hectares disputés. Jacinto Arias, anthropologue indien, était alors Commissaire des Biens Communaux (*Comisariado de Bienes Comunales*), Juan Gonzalez Esponda, Mandataire pour la Paix et la Réconciliation (*Comisionado de paz y reconciliación*) jusqu'en 2006 avant de devenir Vice-Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Subsecretario de Gobierno*), et ils travaillaient sur des archives agraires avec l'aide d'historiens, tel Justus Fenner. Les autorités agraires de Chenalhó et Chalchihuitán travaillèrent ensemble à la quête d'une solution au conflit de frontières entre les deux municipalités. Le Tribunal Unitaire Agraire (*Tribunal Unitario Agrario*) a tenté la négociation face à la peur qu'un jugement décisif n'attise plus encore les affrontements et ne cause de nouvelles morts.

Les titres primordiaux de Chenalhó remontent au 19^e siècle, les habitants de Chenalhó estimaient avoir la légitimité du terrain. Toutefois, Chalchihuitán détenait des titres plus récents depuis 1974, quand le terrain fut constitué en *bienes comunales* alors que le territoire fut reconnu comme *ejido* (suite à la restitution) dès 1935.

Le Tribunal Agraire trancha en la faveur de Chalchihuitán suite à de longues négociations préalables car les autorités agraires de Chenalhó étaient plus ouvertes à la négociation que celles de Chalchihuitán ; les habitants étant réputés pour être plus « fermés » m'avait-on dit, tandis que les *pedranos* étaient disposés à renoncer aux 800 hectares en échange d'indemnités monétaires.

Un autre enjeu de taille dans la vie politique locale pouvant aboutir à de grandes disputes sont les processus électoraux où se remettent en jeu les arrangements clientélistes. Dans le jeu électoral, les leaders des partis et des diverses organisations politiques et religieuses cherchent à affilier et à rassembler les habitants sous leur organisation, que celle-ci soit religieuse (catholique traditionaliste, catholique libérationniste, Abeilles, presbytérienne, pentecôtiste, mormone, adventiste, etc.), ou politique (PRI, PRD, PST, zapatiste). En période de campagne, les candidats se livrent des batailles très compétitives, les murs des maisons sont recouverts de sigles, couleurs et slogans des partis. Ils n'hésitent pas à offrir toutes sortes de « cadeaux » tels que des seaux en plastiques, des T-shirts, du matériel de construction ; autant de manières de constituer un lien partisan³⁴.

Mais ni les appartenances à la terre, ni la famille, ni les processus électoraux ne sauraient expliquer ni épuiser toutes les possibilités d'identification des *pedranos* qui se donnent souvent hors du cadre partisan. La complexité et la labilité des appartenances politiques et religieuses n'a eu de cesse de me fasciner et d'alimenter l'envie d'en rendre compte dans cette thèse, au risque de l'exhaustivité. Le lecteur est averti : il

³⁴ Des débats ont lieu pour savoir si ces pratiques sont constitutives du lien partisan ou si elles sont à l'origine de la corruption en tant que dysfonctionnement du gouvernement (Bey et Combes 2011).

trouvera une quantité importante de sigles et d'acronymes dans cette thèse à l'image du jeu des appartenances et des catégorisations qui font la richesse des pratiques et des discours des *pedranos*. Les *pedranos* avaient des appartenances politiques et religieuses extrêmement fluides, pouvant appartenir à plusieurs partis et organisations à la fois, changer d'organisations et d'assignations religieuses au cours de leur vie, voire même de prénoms, menant parfois une « double vie ». Ils pouvaient appartenir officiellement à un parti ou à une organisation politique et conserver une affiliation secrète à une ou plusieurs autres organisations, politiques ou religieuses. Voici deux brèves illustrations de ces multiples appartenances (souvent doubles). Un *pedrano* pouvait se dire catholique traditionaliste mais s'être converti « dans son âme » au pentecôtisme tout en continuant à pratiquer des rituels traditionalistes, subvertissant le rituel traditionaliste. Ou encore, avant avril 1996, les futurs membres de l'organisation zapatiste ne se déclaraient pas encore zapatistes alors que beaucoup étaient déjà organisés en secret dans l'organisation. L'un des principaux leaders avait milité sous la bannière d'une organisation « publique » de l'EZLN, l'Alliance Nationale Paysanne Indépendante Emiliano Zapata (*Alianza Nacional Campesina Indígena Emiliano Zapata*, ANCIEZ) lors des grandes mobilisations de 1992 mais s'était présenté comme candidat du Parti Révolutionnaire Démocratique (*Partido Revolucionario Democrático*, PRD) avant de finalement se déclarer zapatiste. Malgré cette labilité des pratiques de leurs affiliations, on constate tout de même des tendances générales se dessiner autour d'un parti ou une organisation politique où prédomine également une assignation religieuse. À ces organisations à caractère politique et religieux il faut ajouter les organisations productives et commerciales telles les coopératives de café (Beneficio Majomut, Maya Winik) ou d'autres produits (mangues, haricots, etc.) et de transports (ORPODECH, OPEACH), qui réunissent les *pedranos* autour du développement. Ces projets réunissaient généralement les *pedranos* toutes affiliations confondues, exceptées lors du conflit de 1997 où ils firent l'objet de convoitise de la part des groupes antagoniques devenus ennemis.

Dès 2003, j'avais été frappée par la puissance des ragots et rumeurs dans le milieu militant de San Cristóbal de Las Casas, où des catégories réifiées circulaient sur les paysans indiens du Chiapas. L'antagonisme principal opposait « les zapatistes » aux « PRIistes », souvent aussi appelés « paramilitaires », deux catégories majeures établissant un grand partage entre des « bons » et des « mauvais » indiens. Pourtant, j'observais à Chenalhó une réalité bien plus complexe, les « ennemis » des zapatistes étant leurs voisins, des membres de leur famille ou des compères (*compadres*), ce qui instaurait, en temps de paix, une réciprocité entre les différentes organisations politiques et religieuses. Les *pedranos* n'étaient donc pas opposables en des termes d'amis ou en ennemis, ou alors, il me fallait comprendre comment cette polarisation s'était construite suite au conflit politique des années 1996 et 1997, réduisant à deux catégories ces « autres » multiples, qui s'identifiaient et se désignaient « dans un chassé-croisé d'accusations qui tournoient sans cesse » (E. Clavierie 2003, 22) par des collectifs politiques ou religieux : « les « PRIistes », « les caciques », « les zapatistes », « les traditionalistes », « les Abeilles », « les cardénistes », « les évangéliques ».

Les violences du milieu des années 1990 (surtout entre octobre 1995 et décembre 1997) marquèrent une rupture dans les formes de coexistence pacifique de toutes ces organisations, entretenant des amalgames et des raccourcis en même temps qu'elles réactivèrent des histoires anciennes consignées dans

les mémoires familiales. La dimension fratricide du massacre d'Acteal et les assassinats qui l'ont précédé à Chenalhó obligent à se pencher sur cette proximité inhérente aux violences de 1996 et 1997 et à établir le lien avec les différents acteurs politiques sur les scènes régionale et nationale. Pour saisir les reconfigurations de ces vingt dernières années à Chenalhó et les inscrire dans le contexte plus ample du conflit armé au Chiapas et des transformations nationales, il était nécessaire de ne pas limiter l'analyse à un seul groupe d'acteurs, mais de croiser les points de vue antagoniques et dépasser une polarisation discursive embrigadant le regard anthropologique, ce qui ne fut pas sans soulever des difficultés méthodologiques³⁵.

1.2. *Elaboration de la problématique de recherche*

La littérature sur la transition démocratique³⁶ a fait florès à la fin des années 1980 et dans les années 1990 au moment de l'ouverture d'espaces politiques qui marquèrent la fin du règne d'une génération de régimes autoritaires en Amérique latine. Dès la fin des années 1980, la transition démocratique au Mexique s'est traduite par la formation d'un multipartisme politique, suivi de réformes néolibérales issues du Consensus de Washington. L'émergence d'un nouvel acteur politique indien à partir des années 1970 a contribué à l'ouverture de nouveaux espaces qui se sont inscrits dans les mobilisations indiennes et sociales (Foweraker et Craig 1990). Le tournant des années 1990 opéra également un passage à une politique de reconnaissance du caractère multiculturel de la nation. Ce tournant néolibéral et multiculturaliste fut néanmoins secoué par le soulèvement zapatiste du 1^{er} janvier 1994 à une date symbolique d'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), signé deux ans plus tôt entre le Mexique, les États-Unis et le Canada. L'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) relança dans ce contexte un débat sur les droits des minorités et des peuples autochtones au sein de l'État-nation. Ainsi, les transformations du système politique mexicain dans les années 1990 signifiaient également la redéfinition du rôle de l'État-nation dans un contexte imprégné par les idées de diversité culturelle et sociale, mais traversant une crise politique profonde. Celle-ci fut explosive et conflictuelle au Chiapas, des milliers d'indiens prenant les armes dans cet État méridional du Mexique, à la fois comme le résultat du déclin du régime hégémonique du PRI et le fruit de la politisation des paysans indiens organisés de longue date. Le début du conflit armé au Chiapas venait assombrir les ambitions des thuriféraires d'une rhétorique de la démocratisation et de la reconnaissance de la diversité.

En prenant pour point de départ des questions simples, j'ai tenté d'articuler les événements turbulents

³⁵ Pour une esquisse synthétique de ces difficultés en milieu de parcours, voir une note de recherche Melenotte (2008).

³⁶ Voir Linz Juan et Stephan Alfred (1996), *Problems of democratic transition and consolidation : southern Europe, south America and post-communist Europe*, Baltimore Md : The Johns Hopkins University Press ; Hermet Guy, (1996), *Le passage à la démocratie*, Paris : Presses de la FNSP ; Dobry Michel, (2000), « Les voies incertaines de la transitologie : choix rationnel, séquences historiques, bifurcations et processus de *path dependency* », *Revue Française de Science politique*, Vol. 30, n°4-5, pp. 579-613 ; Foweraker et Craig (eds), *Popular Movements and Political Change in México*, 1990 ; Cornelius et Craig, *The Mexican Political System in Transition*, 1991 ; Carr, *Marxism and Communism in Twentieth-Century*, México, 1992 ; Collier et Quaratiello, *Basta ! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, 1994 ; Cook, Middlebrook et Molinar Horcasitas (coords), *The Politics of Economic Restructuring. State-society Relations and Regime Change in Mexico*, 1994 ; Cornelius, Craig et Fox (eds), *Transforming State-Society Relations in Mexico : the National Solidarity Strategy*, 1994 ; Camp, *La política en México*, 1995 ; Middelbrook, *The Paradox of Revolution. Labor, the State and Authoritarianism in México*, 1995 ; Rodríguez et Ward, *Political Change in Baja California*, 1995 et *Opposition Government in México*, 1995 ; Bruhn, *Taking on Goliath : the Emergence of a New Leftist Party*, 1996 ; Cornelius, *Mexican Politics in Transition. The Breakdown of One-Party-Dominant Regime*, 1996 ; Cook, *Organizing Dissent*, 1996.

qui eurent lieu au Chiapas ces vingt dernières années et une histoire sur la longue durée des événements de 1997 à Chenalhó. Quels liens les *pedranos* entretiennent-ils à l'État ? Quel lien peut-on établir entre la transformation de l'État mexicain et les événements profonds vécus par les *pedranos* de Chenalhó ? Comment articuler les différents processus politiques, religieux et agraires locaux pour saisir les transformations plus générales qui ont lieu au Mexique ? Et plus particulièrement, comment expliquer que Chenalhó ait été l'un des bastions de l'EZLN du milieu des années 1990 au début des années 2000 ? Puis comment relier la rébellion et la répression politique connue et médiatisée comme le massacre d'Acteal ? Mon hypothèse centrale est que les actes de violence politique à Chenalhó sont des descripteurs de la transformation de la nature de l'État mexicain. En ce sens, l'analyse plus spécifique des violences de 1997 s'inscrit dans une histoire ancienne faite de moments de paix et de moments de guerre qui s'alimentent des vengeances, ressentiments, alliances et trahisons des groupes de pouvoir locaux. Dès lors, les violences de 1997 expriment à la fois l'art de la guerre des *pedranos* et l'art de la répression de l'État mexicain. Il est donc possible d'ériger le massacre d'Acteal en un paradigme pour penser la nature violente de l'État mexicain. Il est aussi nécessaire d'analyser la profonde crise politique et l'instabilité politique de cette municipalité de ces vingt dernières années au regard de ce lien profondément ambivalent des *pedranos* à l'État qui se consolide, se rompt ou se renégocie au fil de l'histoire du 20^e siècle.

L'enthousiasme des travaux de la première heure sur la transition démocratique au Mexique au tournant des années 1990 a non seulement été entravé par un soulèvement armé zapatiste, il a également mal vieilli pour plusieurs raisons : le cantonnement de la démocratisation aux thèmes du multipartisme et des processus électoraux ; à vingt ans de l'ALENA et du soulèvement zapatiste, le conflit armé au Chiapas n'a jamais été résolu et négocié en des termes convenables ; la pauvreté n'a eu de cesse de s'accroître dans l'ensemble du pays ; et la lutte contre le narcotrafic entamée sous le mandat de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) s'est soldée par un échec écrasant d'un régime employant des méthodes violentes, faisant plus de 70 000 morts (officiels) et dont les conséquences restent aujourd'hui encore mal maîtrisées. Ce sombre tableau rapidement esquissé ici amène alors à considérer la crise et la violence comme constitutifs du projet de modernité qui meut les élites dirigeantes au Mexique. Le massacre d'Acteal en 1997 dont il sera amplement question, se place aux côtés d'autres violences politiques, comme le massacre d'Agua Blanca (1995), les répressions d'Atenco et d'Oaxaca dans un contexte préélectoral (2006), auxquels nous pouvons ajouter une longue liste de crimes commis contre les femmes dans la ville de Ciudad Juárez ou le massacre d'étudiants sur la place des trois cultures de Tlatelolco en 1968. La nature et l'expression de ces violences politiques qui sont des répressions ponctuelles et rituelles nous obligent d'emblée à les différencier aux crimes actuels perpétrés dans le cadre de la lutte contre le narcotrafic et qui a plongé le Mexique dans l'une de ses périodes de l'histoire les plus violentes depuis la Révolution mexicaine. Le massacre dont il sera question renvoie à une « tradition » politique du parti-État qu'est le Parti Révolutionnaire Institutionnel et qui domina pendant 70 ans la sphère politique. Je distinguerai donc les massacres des crimes organisés, les premiers constituent des rituels de répression de l'État moderne mexicain. En revanche, malgré la différence flagrante avec les violences criminelles contemporaines, il y a des points de recouvrement dans la récurrence des brutalités politiques d'un régime qui se veut « moderne » pour se targuer d'appartenir au « premier monde » alors que son élite dirigeante est entachée de sang, rendant *in fine* la modernité de l'État indissociable d'une forme de violence singulière qui caractérise le régime politique mexicain contemporain.

L'ethnographie menée dans la municipalité de San Pedro Chenalhó dans l'État du Chiapas vient éclairer ce rapport de la modernité de l'État mexicain à la violence. L'histoire récente de cette municipalité vient infirmer le succès d'une transition démocratique qui aurait mis fin à la violence. Le massacre d'Acteal et le conflit armé sont donc venus jeter un pavé dans la mare de l'optimisme démocratique et multiculturel des promoteurs de la démocratie, rendant à l'évidence la question d'une transition d'un régime politique autoritaire à un régime pacifié plus difficile et complexe. L'histoire récente de cette municipalité vient infirmer le succès d'une transition démocratique qui aurait mis fin à la violence.

2. Cadre théorique pour une ethnographie du pouvoir

2.1. Jeux d'échelles et processus politiques à Chenalhó : de la monographie à la globalisation

Dans l'ensemble, le point de vue vernaculaire a été privilégié, suite à un long travail de terrain mené auprès de leaders de la zone appartenant au PRI, aux organisations des Abeilles et zapatistes, ainsi que d'autres leaders plus anciens jouant un rôle crucial dans les communautés. Même si la fin de la thèse s'intéresse à l'arrivée de plusieurs acteurs non-gouvernementaux, locaux et internationaux, au Chiapas, ce qui m'intéressait se trouvait dans leur impact sur les pratiques et discours des *pedranos*.

Comment mener une étude localisée et circonscrite, surtout à l'heure de la globalisation, et éviter les particularismes locaux ? Mener une ethnographie si localisée pourrait surprendre à l'heure où les travaux s'intéressent davantage aux migrations et aux processus de déterritorialisation dus aux effets de la globalisation. J'ai conscience qu'une des limites d'une étude extrêmement localisée et infra-municipale réside dans les potentialités qui sont les siennes à aborder de manière plus comparative chacun des processus dont il sera question, notamment avec d'autres régions de l'État du Chiapas. Par ailleurs, on sait à quel point l'approche monographique qui a fait les jours heureux de l'ethnologie des premières heures n'est souvent plus considérée comme pertinente puisqu'elle a eu tendance à réduire des groupes sociaux et culturels à une vision holiste et cohérente. Les monographies existantes au Chiapas, souvent issues de l'anthropologie culturelle américaine, britannique ou française ont servi à « renforcer la cohésion sociale » et à démontrer l'homogénéité des sociétés étudiées, bien souvent sans contextualisation historique. Ainsi l'anthropologue cubaine Calixta Guiteras Holmes développa une monographie à Chenalhó, la municipalité où j'ai mené mon enquête, intitulée *Perils of the Soul. The Worlds View of the Tsotsil Indian* (1961). Influencée par les conseils de Robert Redfield et son concept de « *closed corporate community* » à partir de son travail dans le Yucatán (*Folk Culture of Yucatán*, 1941)³⁷ et par le *Dieu d'eau* de Marcel Griaule (1997 [1948]), cette forme d'écriture anthropologique prétendait rendre compte des représentations tsotsil dans leur ensemble par le biais d'un seul dialogue de l'anthropologue cubaine avec le leader indien local Manuel Arias Sojob³⁸. Chenalhó a bénéficié des travaux d'un anthropologue tsotsil, Jacinto Arias, formé à Chicago, dont les travaux furent fortement imprégnés par une anthropologie culturaliste nord-américaine, prônant une

³⁷ Il y étudia la transformation de la culture folk et urbaine dans quatre villages en distinguant différentes étapes évolutives d'une même échelle linéaire et évolutive, depuis des conduites « urbaines » des centres et villes, jusqu'à des traditions « archaïques » et « primitives ».

³⁸ Pour plus de détails sur la méthodologie que suppose l'analyse en termes de représentations du monde indien, voir Bernard Traimond, 2004, *La mise à jour : introduction à l'ethnopraxématique*, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, pp.71 sq.

vision d'une communauté fermée, corporatiste, harmonieuse et communautaire³⁹, telle qu'elle fut élaborée par Robert Redfield.

Par la suite, le projet de l'École de Harvard dirigé par l'anthropologue Evon Z. Vogt suivit cette démarche. Ce dernier mena des travaux dans la municipalité voisine de Chenalhó, Zinacantán. Il interpréta la culture des tsotsil qu'il y trouva comme une forme « paisible » et « inchangée » depuis la période classique de la civilisation maya (Viqueira 2005)⁴⁰. Cette démarche avait comme souci de réifier les civilisations précolombiennes et négligea de s'intéresser aux aspects contemporains des sociétés qu'ils étudiaient oubliant d'en saisir les transformations historiques. Cette image faussée n'est pas sans incidence ni sur les travaux anthropologiques postérieurs ni sur les représentations des communautés indiennes qui seraient dès lors à l'origine d'un « Chiapas imaginaire » (J. P. Viqueira Alban 1999). À partir de ces travaux nord-américains menés au Mexique une anthropologie mexicaine va s'élaborer et se consolider, sur la base de communautés isolées au sein desquelles il serait possible de retrouver la culture préhispanique (J. P. V. Viqueira Alban 1995). Par la suite, les efforts menés pour chercher les traits culturels d'origine préhispaniques, puis pour les quantifier et ensuite élaborer un « indice d'acculturation » des différents groupes ethniques mésoaméricains se transformèrent en « cercle vicieux » (Viqueira 2005). Elle créa simplement une hiérarchie entre ces derniers sans parvenir à expliquer pourquoi certains traits culturels se conservèrent et d'autres se transformèrent.

Sous l'impact des travaux de Gonzalo Aguirre Beltrán, un pas a pourtant été franchi dans l'anthropologie mexicaine. Il a tenté d'articuler la dimension régionale à l'étude de la communauté indienne isolée partant de l'idée que le développement intégral d'un système ne pouvait se faire qu'en tenant compte de l'interdépendance existant entre métis, ladinos et indiens. « L'amélioration des uns [ne pouvant avoir lieu] sans chercher l'élévation des autres » (Aguirre Beltrán 1991). En reconnaissant le caractère colonial de la communauté indienne, cette démarche a permis de l'inscrire dans un marché mondial - comme le fit Angel Palerm qui étudia la production et l'exportation de l'argent -, et reconnaître l'impact de la conquête dans la restructuration des formes d'organisation sociales et économiques. Les contributions d'Aguirre Beltrán ou de Henri Favre (2011a) sur les formes de gouvernement indiens sur les populations tsotsil et tseltal du Chiapas ont été les ouvrages majeurs d'une vision « régionalisante » et dynamiste de ces territoires. L'ouvrage classique, et réédité récemment, de Favre montre comment les indiens mayas en tant que segments infériorisés s'inscrivaient dans la structure régionale dominée par les *ladinos* dont ils dépendaient, tant du point de vue des ressources que des dynamiques internes. Favre unit toutefois la culture indienne à des modalités d'exploitation dont ils sont les victimes, rompant avec les études culturalistes nord-américaines précédentes en proposant une analyse interrelationnelle de l'indianité. Indigénisme et anthropologie furent donc intimement liés dans la production de catégories identitaires au Mexique.

³⁹ Le structuralisme français inspiré par Claude Lévi-Strauss, dans une logique totalisante, a également participé à former des relations logiques des comportements sociaux qui formaient des systèmes symboliques dotés d'une efficacité propre, dont l'étude d'une langue et de sa grammaire pouvait révéler les structures sociales sous-jacentes.

⁴⁰ Les lacandons de la Selva lacandona par exemple furent considérés comme les survivants directs de la civilisation maya préhispanique, alors même que d'un point de vue historique, on sait aujourd'hui qu'il s'agit d'indiens yucatèques qui fuirent les régions contrôlées par les espagnols et qui s'installèrent à la fin du 19^e siècle dans la jungle lacandone où on les trouve aujourd'hui (Viqueira 2005; 1995; Trench 2005).

« L'anthropologue n'étudie pas les villages mais dans les villages », disait Geertz (1973). Le terrain n'est finalement qu'un dispositif méthodologique où l'on étudie le niveau local qui ne prend son sens que dans un dispositif plus vaste. L'anthropologue se fixe comme exigence de rendre compte de l'intimité de relation au niveau local mais en ayant toujours le souci de mettre en évidence les relations d'échelle entre le local et d'autres niveaux macro. Cela implique notamment aujourd'hui pour l'anthropologue de varier les échelles d'observation pour appréhender les phénomènes en question. S'il y a une vingtaine d'années encore, l'échelle macro pouvait être l'échelle régionale, comme dans *Jours tranquilles en 89* (Abélès 1989) où le réseau du village s'élargissait au département dans le cas français ou à la région en zone rurale mexicaine, aujourd'hui en revanche, c'est au niveau planétaire que portent les analyses (Abélès et Judy 1997; Appadurai 2001; 2009; Abélès 2008b). Malgré les écueils possibles d'une étude « micro » ou « locale », j'assume une approche très localisée et réduite à un espace délimité, convaincue que c'est à cette échelle que les relations interpersonnelles, de parenté et de voisinage, peuvent être saisies depuis leur ancrage territorial et décrire les forces « translocales », alliant des échelles régionale, nationale et internationale. Ancrée dans des pratiques nécessairement « localisées » et « quotidiennes », tant le nationalisme que les phénomènes liés à la globalisation s'ancrent dans un territoire traversé par des processus en cours à différentes échelles, ces derniers pouvant rendre compte de réalités locales, régionales, nationales et globales. C'est donc dans cette tentative de croisement et d'imbrications d'échelles saisies depuis le local que des informations précieuses sont livrées par le terrain sur le « lieu du politique » (Abélès 1983), avec ses déplacements et ses redéfinitions. En ce sens, le local ne peut pas être réduit à une question de (petite) taille, ni à un lieu en lequel les autres échelles (surtout nationales et internationales) n'interviendraient pas, ni enfin, un lieu du politique de « seconde » catégorie dont serait absente la politique nationale et globale. Le local est au contraire un lieu de production sociale de la fabrication des échelles (régionale, nationale et transnationale), que la démarche anthropologique permet de mettre au jour. John Gledhill (2000, 128) résume ce rapport entre les échelles de la sorte :

L'étude de processus micro-politiques peut, dès lors, illuminer à la fois des situations locales particulières qui pourraient autrement rester obscures, et contribuer à comprendre comment les processus au niveau local reflètent non seulement des processus politiques plus amples et des conflits nationaux, mais peuvent aussi y contribuer. Néanmoins, il existe les dangers de ne pas voir la vaste forêt qui se trouve derrière les arbres locaux.

Si je m'attache ici à des processus politiques (Tilly et Tarrow 2008), c'est d'une part pour réintroduire une vision dynamisante des organisations depuis une perspective historique (Wolf 1982; Bensa 2006), d'autre part car les organisations ne sont pas des faits sociaux totaux, délimités, qui partiraient d'un système homogène, mais bien des processus en mouvement. Eric Wolf (1990) fut l'un des premiers à reconsidérer ses travaux initiaux sur la « *closed corporate community* » pour prôner une vision dynamisante de la communauté comme processus afin de saisir « le flux de l'action ». Cela permet d'éviter une approche trop fonctionnaliste d'une organisation avec ses règles internes et ses principes, voire sa « culture » propre, pour créer et recadrer les différentes formes organisationnelles. Une telle démarche permet de mettre en relief les articulations entre réseaux interpersonnels d'une petite échelle, les arrangements institutionnels pour organiser le territoire et les individus, et à une plus large échelle, les systèmes politiques et économiques (Long 1989). Cela permet surtout de dépasser des frontières analytiques et formelles que

l'on pourrait grossièrement opposer entre théories sur l'État ou sur le clientélisme (que les membres de partis politiques et des institutions gouvernementales incarneraient) et théories de l'action collective (que les mouvements sociaux et indiens incarneraient) car les pratiques quotidiennes montrent plus de porosité et de labilité entre politique et société.

2.2. *Décentrer le régime*

Un premier décentrement méthodologique concerne le « lieu du politique » (Abélès 1983) : il ne réside pas tant dans les institutions que dans une vie politique locale où le pouvoir et les rapports de force ne se trouvent pas dans les bâtiments de la municipalité. Je n'ai pas observé directement les institutions locales, les bureaux du Conseil municipal constitutionnel (*H. Ayuntamiento constitucional*), et n'ai pas réalisé une étude de la bureaucratie de l'État mexicain à Chenalhó, à l'inverse d'autres ethnographies de la bureaucratie (Nuijten 2003; Bierschenk, Chauveau, et Sardan 2000; G. Blundo 2001; G. Blundo et Olivier de Sardan 2002)⁴¹. La vie des fonctionnaires d'État n'a pas été centrale dans mon travail, même si le lecteur trouvera des entretiens avec un député régional du PRI et des responsables du Bureau pour la Réconciliation des peuples en conflits, que je suis allée rencontrer afin de comprendre les modes de résolution après le massacre d'Acteal. J'ai également interviewé des représentants d'ONG et d'organismes internationaux comme le PNUD et le CICR qui travaillaient avec les zapatistes ou les Abeilles, ce qui m'obligea à comprendre la construction de critères visant à la gestion et l'administration des populations en temps de conflit. De plus, je retrouvais dans les pratiques des *pedranos* une obsession pour les documents et une connaissance fine de la bureaucratie qui m'amenaient à analyser leurs compétences et les savoir-faire liés à la bureaucratie mexicaine. Ainsi, la connaissance bureaucratique et les allers et retours entre les institutions gouvernementales et non-gouvernementales et les *pedranos* façonnaient une bonne partie de leurs activités et faisaient en ce sens la vie politique locale. Mais les bureaux n'étaient pas les lieux où se jouaient les enjeux politiques.

La double perspective historiographique et ethnographique permet de comprendre pourquoi certains *pedranos* s'affilièrent à l'État et au parti hégémonique, le Parti Révolutionnaire Institutionnel (*Partido Revolucionario Institucional*, PRI) et pourquoi d'autres, au contraire, rejetèrent le parti, à partir d'interactions et d'enchevêtrements plus subtils et complexes que la rhétorique polarisée. Pour mener à bien ce dessein, je me suis inspirée des travaux ayant porté sur la construction du nationalisme à partir de la vie quotidienne des *pedranos* (Abélès 1989; Gilbert M. Joseph 1996; Gilbert Michael Joseph et Nugent 2002; Carrel et Neveu 2013; Neveu et Gagné 2009; Neveu 2004; López Caballero 2013; 2010). Une même idée ressort de ces travaux: le lieu du politique ne se trouve pas nécessairement dans les institutions ou au cœur de l'État mais au sein d'espaces sociaux de la vie quotidienne, d'éléments empiriques de la vie politique locale. Les variations locales et régionales de l'histoire mexicaine contemporaine sont particulièrement dignes d'intérêt car elles traduisent les appropriations, les négociations ou les rejets, de l'histoire nationale par des secteurs de la population a priori marginalisée et exclue de la production de l'histoire officielle. Au contraire, il s'agit de saisir l'interaction entre des forces centrifuges et centripètes d'histoires individuelles s'appropriant, croisant, disputant, négociant, influençant, rejetant une histoire nationale officielle qui, à

⁴¹ Je n'ai pas non plus analysé de programmes sociaux d'État en particulier.

son tour, existe et se redessine sous l'effet de ces histoires individuelles. Il s'agit là d'un autre décentrement du regard anthropologique.

On comprendra que cette étude n'a pas tant pour dessein de faire une anthropologie « depuis le bas » (Brecher, Costello, et Smith 2000; Donatella Della Porta et al. 2006), car la démarche anthropologique implique nécessairement une vision des processus depuis des individus et depuis leurs pratiques dans le local. Ces manifestations sont locales et spécifiques et ce sont les particularités des vies individuelles qui s'inscrivent dans leurs corps et dans leurs mots (Abu-Lughod 2006). Analyser les rapports entre institutions et organisations dans une municipalité indienne permet de mettre l'emphase sur les pratiques, les fonctions et les significations que les individus donnent à l'État mexicain.

Le décentrement adopté ici part du constat d'une aporie : une anthropologie politique de l'État mexicain n'a été que peu articulée aux études sur les mobilisations indiennes pour mieux comprendre les interstices du pouvoir depuis lesquels peuvent émerger de possibles transformations. D'un côté, le « réveil indien » (Certeau 1976) a été analysé depuis le point de vue sociologique, afin de mettre l'accent sur la dimension ethnique (indien, indigène, autochtone, peuple originaire) de mouvements jusque-là étudiés depuis l'identité de classe (paysan) et les demandes liées à la question agraire, d'accès à la terre et aux ressources en vue d'un développement économique. D'un autre côté, les travaux sur l'État mexicain et la bureaucratie ont davantage mis l'accent sur les intermédiaires par le biais du patronage et du clientélisme, en mettant l'emphase sur un État populiste dont les actions dans les secteurs agraire et indigéniste ont contribué à former une nouvelle élite indienne dans plusieurs régions rurales de l'État mexicain, (notamment les maîtres d'école bilingues et les autorités agraires). Plutôt que d'opposer ces deux approches, les saisir conjointement permet de mieux aborder la problématique indienne contemporaine au Mexique à partir de l'ethnographie à Chenalhó.

Cette étude se situe donc au carrefour de plusieurs thèmes, celui d'une anthropologie politique de l'État mexicain, d'une sociologie des mouvements sociaux et de la mobilisation des ressources, qui se croisent avec les théories sur le caciquisme et le clientélisme en terres indiennes. Cette anthropologie à l'intersection de plusieurs théories n'a pas la prétention exhaustive de faire référence à tous les travaux sur chacun des thèmes mais de partir des points saillants de l'ethnographie et de s'appuyer sur ces travaux pour analyser l'ethnographie. Elle inscrit l'État mexicain et les forces transnationales des ONG dans un champ social local, plutôt que de les considérer depuis une vision surplombante, détachée de la société et des acteurs locaux. Ceci permet de prendre de la distance avec une perspective normative de l'État (*i.e.* de l'idéologie et des lieux qui le légitiment). Plutôt que de considérer l'État et la société comme des entités autonomes, c'est plutôt la manière dont les sujets locaux perçoivent l'État qui m'importe. La frontière érigée entre État et société est plus qu'autre chose une « ligne interne » donnant un aspect désincarné du phénomène d'État qui relève de la même problématique que la séparation entre État et économie ou entre représentation et réalité. L'État politique moderne est trop souvent considéré – à tort – comme une entité abstraite opposée à la société qui serait quant à elle concrète (Mitchell 1991). C'est ce que signalait déjà Abrams (1988) lorsqu'il distinguait l'État comme une entité, un agent, une fonction ou une relation, c'est-à-dire une pratique politique, et l'« idée de l'État » (*state-idea*) comme une réification publique qui acquiert une identité symbolique manifeste qui se sépare progressivement de la pratique comme une illusion.

Les travaux des sociologues et des politistes sur l'État, fondés en grande partie sur les observations de Max Weber, ont eu tendance à ne plus séparer l'État des classes politiques, séparant peu à peu l'État *du* politique. Ainsi donc, l'État n'est pas la structure qu'elle prétend être, extérieure aux contingences de la société et transcendante, mais bien un ensemble de pratiques donnant naissance à cet effet de structure transcendante. Selon Mitchell toujours, c'est par un ensemble de « processus ordinaires [*mundane*] d'organisation spatiale, d'arrangement temporel, de spécification fonctionnelle, de supervision et de surveillance, et de représentation qui créé l'apparence d'un monde fondamentalement divisé entre État et société et État et économie » (Mitchell 2009). Pour saisir le « lieu du politique », il est donc important de « décentrer » (Abélès 2008a) notre regard au profit d'une vision « non-institutionnaliste » de l'État, pour saisir les arrangements internes, mais aussi les impensés, les ambiguïtés et les espaces informels entre l'« idée de l'État » (Abrams 1988) et ses pratiques, ainsi qu'entre l'État comme projet normatif et les pratiques quotidiennes de l'État par des sujets locaux.

La perspective s'inspire de plusieurs travaux qui ont étudié les variations régionales du nationalisme et du caciquisme (Friedrich 1986; de La Peña 1988; Lomnitz-Adler 1992; Gilbert Michael Joseph et Nugent 2002; 2001; Rubin 1996; Knight et Pansters 2005). Ces travaux partent du postulat que chaque État au Mexique a des racines profondes et des relations historiques complexes à l'autorité centralisée et au nationalisme et mettent au cœur de leur analyse les leaders locaux comme intermédiaires nécessaires au régime mexicain. Pour mieux saisir la nature du pouvoir, ces travaux ont en commun d'utiliser le concept d'hégémonie emprunté à Antonio Gramsci. Pour ne citer qu'un exemple, Jeffrey Rubin avance que l'hégémonie est construite et contestée culturellement et régionalement, selon des variations locales qui modifient la signification de cette hégémonie. Ces arrangements régionaux, fondés sur une combinaison différente de négociations, coercitions et alliances, ont renforcé le pouvoir d'un centre. Ce centre est à la fois un lieu (la ville de México), un appareil institutionnel de pouvoir et de prise de décisions, ainsi que des discours culturels « nationaux ». Dès lors, on peut aller jusqu'à dire avec James Scott dans l'avant-propos d'*Everyday Forms of State Formation* de Gilbert Joseph et Daniel Nugent que les variations locales du pouvoir hégémonique peuvent se faire au niveau municipal, voir même au niveau de chaque village.

« Décentrer le régime » (Rubin, 1996) et intégrer la culture et l'expérience quotidienne dans la compréhension du pouvoir nous permet d'appréhender la politique « nationale ». Affirmer cela revient à considérer qu'il est important d'étudier les rapports de force entre les différents groupes de pouvoir locaux et régionaux qui ont établi, chacun de manière spécifique, des dynamiques de pénétration d'un espace national diversifié par États fédérés. C'est ce qu'avance Claudio Lomnitz-Adler dans son étude sur la construction du nationalisme depuis deux modèles régionaux, La Huasteca et le Morelos. En alliant les considérations portant sur la classe et l'ethnie, l'auteur parle d'une « culture intime » qui s'établit entre une élite locale, qui produit de l'idéologie de légitimation en termes de position au sein de chaque « région », et d'autres groupes « subalternes ». Dans la région de Los Altos de l'État du Chiapas, cette élite locale a été constituée de « caciques culturels » (Luz Olivia Pineda 1993; 1995) et agraires issus des politiques cardénistes dans les années 1950, et directement reliés aux autorités régionales et aux gouverneurs. L'hégémonie du PRI s'est donc constituée sur la base d'un caciquisme qui s'est modelé sur une culture intime propre à cette région. Les caciques, en tant qu'intermédiaires entre l'État et les communautés sont

des incarnations de l'État pour les *pedranos* et des incarnations des *pedranos* pour l'État.

3. Méthodologie : une anthropologie située et plurielle

3.1. Quelques considérations sur les conditions de l'enquête

Je m'intéresse plus particulièrement à mon travail avec les zapatistes et aux PRIistes car ils furent les espaces où les contraintes furent les plus grandes et les situations les plus délicates.

3.1.1. Ethnographier « chez les zapatistes » : une contradiction ?

L'une des premières difficultés pour (d)écrire mon expérience sur l'autonomie zapatiste résidait dans la contradiction originelle qui amenait bon nombre d'intellectuels à soutenir les zapatistes tandis que le représentant charismatique de l'EZLN, le Sous-Commandant Marcos, émettait une aversion envers le milieu universitaire qui ne fit que s'approfondir au fil des ans. Les zapatistes dans leur ensemble décidèrent après 2007 de ne plus accepter d'enquête en leur territoire. C'était de bonne guerre. Engagés dans un projet politique radical, l'argument principal avancé était le suivant : la libre-détermination est aussi un droit à de ne pas se faire étudier de manière muséale et surtout pour des finalités individuelles qui participeraient de la gloire personnelle du chercheur et non à un projet collectif d'émancipation. Cet anti-académisme survint suite à la publication de certains travaux⁴² qui durcirent la position de l'organisation à l'égard des travaux universitaires menés en leur territoire car souvent, ils ne cherchaient qu'à montrer les failles de l'organisation. Ajoutez à cela les initiatives et l'agenda propre à l'organisation tels que l'alerte rouge déjà évoquée en avant-propos et vous obtiendrez la position qui peut paraître stricte des zapatistes : interdire toute recherche sur leur territoire. Les derniers récits « autorisés » par l'organisation étaient ceux qui accompagnaient leur processus d'autonomie telle que la compilation d'articles dans *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades de Chiapas* (Baronnet, Mora Bayo, et Stahler-Sholk 2011), mais qui offrent peu de détails sur la vie et les pratiques quotidiennes des zapatistes. Ainsi, le chercheur, pour pouvoir avoir accès à cette vie quotidienne de la résistance est d'abord obligé de « s'engager » auprès d'eux (Agier 2004), et s'il veut écrire sur l'expérience zapatiste, il est d'emblée mis dans une position de « désobéissance » à la consigne zapatiste, voire de « trahison ». Face à ce dilemme éthique et méthodologique, j'ai opté pour écrire « sur » le zapatisme, pas tant pour « dévoiler » des failles de l'organisation que parce que l'histoire zapatiste à Polhó dont il sera question ici permet de poser des questions fondamentales pour la compréhension du rapport entre « zapatistes » et « non-zapatistes » dans un contexte de conflit armé, mais aussi sur le rapport des indiens à la nation. Aussi car à vingt ans du soulèvement zapatiste, il m'apparaît nécessaire d'oser le dépassement d'un clivage qui oppose les universitaires que j'ai cotoyé toutes ces années et qui les amenait à ne plus dialoguer. Ce travail n'a pas été facile à réaliser pour ces raisons : « trop » engagée pour les uns, « pas assez » pour les autres, je souhaite dans cette thèse non pas tant m'affranchir des rapports de force dans lesquels se déploient l'enquête, y

⁴² Auparavant déjà, des écrits journalistiques comme ceux de Bertrand de la Grange et Maïté Rico (1998), et des écrits académiques, comme ceux de Carmen Legorreta Díaz (1998), ou plus proche de nous, ceux de Marcos Estrada Saavedra (2007), ont produit des tollés dans les territoires zapatistes en raison des critiques puissantes qui étaient faites à leur égard et des interprétations considérées comme erronées sur leur processus de lutte.

compris dans le milieu universitaire, que réussir à ne pas m'auto-censurer, condition *sine qua non*, à mon avis, pour ne pas contribuer à, ni accroître, la polarisation entre « pro » et « anti »-zapatistes. Adopter cette position n'a pas été pas sans implication dans la méthode choisie pour mener à bien mon enquête.

En 2003, la situation quotidienne des zapatistes de Polhó était complexe : elle se déployait dans un contexte politique et militaire de « résistance » qui signifiait pour eux de survivre en qualité de « déplacés internes » au sein de l'espace autonome de Polhó et de devoir affronter les systèmes de surveillance et de contrôle des forces policières et militaires, ainsi que les services d'intelligence mexicains. La présence et les activités militaires avaient pourtant diminué après les années 2000, mais les années fortes du conflit à Chenalhó suffirent à façonner de manière durable un imaginaire de la guerre qui concerna l'ensemble des *pedranos*, mais plus encore pour les zapatistes et les Abeilles qui furent les principales victimes des violences de 1996 et 1997.

Le conflit armé entravait fortement les interactions sociales et encore plus le dessein ethnographique. Le secret était à la fois une caractéristique de l'organisation dans la clandestinité des zapatistes et une mesure de protection visant à protéger ceux qui s'engageaient ou sympathisaient avec l'EZLN. Les autorités autonomes de Polhó prenaient des mesures de protection et de vigilance qu'un regard non-averti pouvait considérer comme très strictes, à commencer par la surveillance de ses membres et de leur déplacement que la grille à l'entrée de la municipalité autonome délimitait.

L'Avant-propos s'est terminé sur mon expérience en tant qu'assistante d'éducation à Polhó, où je m'étais engagée de tout mon corps dans cette expérience d'autonomie à travers l'éducation. Bien avant que j'entame ce travail de thèse, les questions spécifiques et individuelles, celles qui portaient sur le passé des personnes, de même que celles qui impliquaient des chiffres ou des dates précises restaient souvent sans réponse. Enregistrer ou filmer à l'intérieur de la municipalité en résistance fut évidemment inenvisageable. Ce que j'ai pu savoir sur les expériences personnelles arriva sans question et ce n'est que par l'assemblage de ces bribes de récits que l'on arrive à comprendre les vécus personnels des zapatistes de Polhó. Malgré ces contraintes, et malgré le fait que c'était avec eux que j'avais passé le plus de temps au total, le lecteur constatera que la « voix zapatiste » est la plus absente de ce travail, pour toutes les difficultés mentionnées. Ceci n'avait bien entendu rien de personnel et cette réticence faisait la résistance des zapatistes qui ne souhaitaient s'inscrire dans des processus de dialogue ni avec les acteurs institutionnels ni même avec certains acteurs non-gouvernementaux. Cette radicalité en fit l'une des expériences zapatistes les plus intéressantes mais aussi l'une des plus impénétrables.

En 2005, et malgré les liens que j'avais pu nouer avec certaines personnes du centre de Polhó depuis 2003, le nouveau Conseil autonome (*Concejo autónomo*) de Polhó m'envoya à l'instance régionale – fraîchement reconfigurée et renommée *Caracol* d'Oventik dans la région de Los Altos – pour demander l'autorisation d'entrer à Polhó. Je reprenais donc la route de San Andrés Larráinzar pour rencontrer les Conseils de Bons Gouvernements (*Juntas de Buen Gobierno*) et leur demander l'autorisation pour entrer et rendre visite à Polhó. Je m'adressai à des interlocuteurs cagoulés qui ne connaissaient ni mon travail antérieur ni les relations de confiance que j'avais pu tisser dans le passé au sein de la municipalité autonome de Polhó. Les autorités étaient réticentes à ce que je retourne à Polhó, sans me donner plus de raisons et je rentrais bredouille de cette première tentative de poursuivre ce projet avec la communauté. Je

comprenais qu'il se passait « quelque chose » de difficile à nommer sans que je puisse vraiment savoir ce qu'il se passait réellement. Ce n'est que plus tard que j'étais mise devant le fait accompli : à la fin de l'année 2005, une « alerte rouge » débuta dans l'ensemble des territoires zapatistes et Polhó se referma sur elle-même jusqu'en 2008, rendant impossible les contacts avec les zapatistes que j'avais connus jusque-là. Bien plus tard, j'appris par l'un d'entre eux que le Conseil autonome (*Concejo autónomo*) alors en fonction avait été démis de ses fonctions pour avoir détourné des fonds municipaux à des fins personnelles et que la municipalité était en fait sans autorité lorsque j'étais arrivée avec mon projet.

Au fur et à mesure que le contexte de l'autonomie zapatiste à Polhó se compliquait et se fragilisait, mes possibilités de déplacements se réduisaient, et il me fut bien vite impossible de faire des visites individualisées et personnelles comme j'avais pu le faire en 2003, ni de me déplacer dans les montagnes entre les campements zapatistes que je connaissais parfaitement. Après 2005, l'organisation zapatiste diminua fortement ses activités, le silence et les portes fermées contrastaient avec l'extrême mise en scène de l'organisation les premières années. Les rapports entre l'organisation zapatiste et les premiers projets issus de la société civile nationale et internationale s'en trouvèrent altérés, et les projets à Polhó disparurent presque entièrement.

Mes dernières visites à Polhó remontent à 2009. Je décidais encore de m'affranchir du protocole zapatiste pour rendre visite aux personnes que je connaissais pour prendre de leurs nouvelles. J'allais non pas directement au centre de Polhó mais passais par l'arrière de Yabteclum, m'enfonçant dans les montagnes jusqu'à arriver à Taki Uk'um. Je fis de même en rendant visite à quelques familles sur le bord de la route bétonnée, sans franchir la barrière qui mène à Polhó. La quasi-totalité des zapatistes étaient « sortis » de l'organisation pour divers motifs que je vais tenter de présenter ici et j'étais étonnée de voir à quel point ils éprouvaient le besoin de m'en parler ouvertement. La règle zapatiste du silence ne dépassait plus l'envie, ou le besoin, de me parler de la situation de résistance qui était devenue un goulot d'étranglement insupportable, d'autant plus important que Polhó a été un bastion du zapatisme les années précédentes. Il y a dans cette thèse aussi l'envie de rendre compte de ce processus complexe et vulnérable, pour saisir les dynamiques d'un projet politique qui s'atrophie telle une peau de chagrin dans un contexte de conflit armé irrésolu.

Pour toutes ces raisons, le lecteur ne s'étonnera pas de lire sur l'autonomie zapatiste à Polhó et au *Caracol* d'Oventik une écriture composée surtout de conversations informelles et d'observations personnelles menées entre 2003 et 2009. J'ai tout de même pu enregistrer quelques entretiens entre 2008 et 2009 avec des zapatistes originaires de Polhó mais n'y vivant plus (la famille de Gerardo et Rosalba par exemple) ou avec l'un des premiers zapatistes de Chenalhó qui sortit de l'organisation sous le coup de la pression économique qu'impliqua la « résistance », plus que par contrainte politique ou idéologique. C'est aussi par souci d'une écriture « humaniste » (Naepels 2011, 27) et bienveillante que je décris cette expérience d'autonomie malgré le caractère incomplet des informations sur certains points.

3.1.2. *Ethnographier « chez les PRIistes »*

Mener une étude en tant que femme française en terres indiennes dans un pays lointain et dans un univers presque spécifiquement composé d'hommes constitue une première pierre d'achoppement à cette

situation ethnographique. D'abord, il est important de noter que les trois monographies de Chenalhó ont été menées par des femmes, Calixta Guiteras Holmes et Anna María Garza Caligaris et la mienne ici.

Ensuite, les rapports socio-raciaux au Chiapas auxquels s'ajoutent des questions de genre conditionnent inexorablement le travail de terrain dans un univers politique fermé et circonscrit, généralement réservé aux hommes, m'introduisant et conditionnant les termes de l'enquête. Toutefois, mon objectif n'a pas été de réfléchir aux espaces uniquement féminins comme les travaux de féministes latino-américanistes, qui ont soit chercher à « décoloniser la production du savoir » en travaillant avec des femmes indiennes (Mallon 2012; S. Speed, Castillo, et Stephen 2006; Rosalva Aída Hernández Castillo; Suárez Navaz, Hernández Castillo, et autres 2008), soit en s'intéressant au féminisme indien et rural autour des espaces communautaires (Masson 2009; Masson 2008; Falquet, Curiel, et Masson 2005) ou mettant la violence domestique au cœur de l'analyse (Garza Caligaris 2002; Freyermuth Enciso 2003). Les femmes *pedranos* sont bien présentes dans cette thèse, mais pas depuis une vision qui construit une perspective du genre depuis des espaces exclusivement féminins telles que les coopératives ou encore les espaces domestiques (comme la cuisine), ni même sur les femmes zapatistes considérées comme des précurseurs du mouvement féministe autonome en Amérique latine depuis la Loi Révolutionnaire de la femme en 1994 (Mercedes Olivera Bustamante 2002 ; 2004; Mora 2009).

Il sera pourtant bien question de genre dans cette thèse, l'analyse d'un univers politique presque exclusivement masculin renseignant aussi sur la place des femmes. L'absence de femmes dans les instances municipales, constitutionnelles ou autonomes, est chargée de sens pour réfléchir « en creux » à la question du genre puisqu'elle permet notamment d'appréhender une tradition politique fondée sur le patriarcat et dans une certaine mesure encore, sur une gérontocratie et une polygamie à peine voilées. Cette division « genrée » du travail et de la vie politique dont les femmes étaient exclues, rendait d'autant plus délicate ma présence et mes questions adressées à un monde d'hommes. Cependant, malgré une invisibilité des femmes aux postes de décision, les récits ont toujours pointé le rôle fondamental des femmes à Chenalhó, souvent à l'initiative d'actions collectives et à l'origine de transformations importantes dès les années 1970, notamment suite aux actions menées par les Églises (catholique progressiste, néo-évangéliques). Les migrations des hommes vers le nord, puis l'arrivée d'une « société civile globale » transforma également leurs répertoires d'action collective et les relations hommes-femmes, tout particulièrement dans les organisations zapatiste et des Abeilles en rupture avec le PRI.

Puis, le fait de ma présence parmi les hommes détermina plusieurs conditions de l'enquête. M'introduire au centre de Chenalhó signifiait entrer au cœur du pouvoir des caciques locaux après avoir, dans un premier temps, passé beaucoup de temps avec les membres des organisations zapatiste et Abeilles. Je me suis rendue en 2006 non sans une certaine appréhension à la rencontre « des PRIistes », ces ennemis jurés des zapatistes. De fait, l'ambiance au centre de Chenalhó était bien plus tendue. D'abord, physiquement, je n'étais ni indienne, ni mexicaine, ma couleur de peau me renvoyant à ma condition d'étrangère, de *kaxlane*⁴³. Me présenter comme anthropologue de surcroît leur renvoyait une image de l'anthropologue qui étudie leur culture au sens classique du terme (parenté, traditions, langues, symboles, rapport à la mort, au corps), d'autant que la région de Los Altos était une région connue pour ses

⁴³ Le *kaxlane* est le non-indien, métis ou étranger pour les indiens.

traditions marquées. Les anthropologues culturalistes nord-américains des expéditions des années 1940 et 1950 voyaient dans la région de Los Altos le lieu incarnant le mieux l'héritage préhispanique des mayas. Pour ces mêmes raisons, et parce que les discours pour les anthropologues étaient bien rodés, il me fut difficile de dépasser un discours sur les « traditions » avec mes interlocuteurs du centre de Chenalhó. Pour eux, l'anthropologue est celui/celle qui étudie « leur » culture. Mais l'injonction de la « culture » dans nos échanges a pu devenir parfois un atout permettant de comprendre les représentations folkloriques des indiens créées par les anthropologues et récupérées aujourd'hui par de nombreux leaders locaux. Les faire parler de la tradition m'a permis de lire entre les lignes de ces discours rôdés et comprendre l'usage politique qui en était fait, car leur discours en disait long sur leur trajectoire, formés tantôt par la religion « traditionaliste » intimement liée au PRI, tantôt par la religion « libérationniste » influencée par le diocèse de San Cristóbal, tantôt encore par les groupes néo-évangéliques, et renouvelant les pratiques politiques du PRI en son sein, sur la base d'une critique ardue des traditionalistes.

Se trouver au centre de Chenalhó signifiait subir des regards de curiosité insistants, se faire interpellé ou suivre. Les jeunes hommes jouant au basket et les chauffeurs de taxis bavardant sur la place principale créent une atmosphère virile sur la place, qui se manifeste en contrepoint par une timidité très marquée de la majorité des femmes tsotsiles qui transitent par ces espaces publics mais ne s'y attardent jamais. L'espace public est en effet un espace exclusivement masculin. À cet égard, l'alcoolisme des hommes était très visible dans les rues du centre de Chenalhó, notamment lors des fêtes ou les fins de semaines, quand les groupes traditionalistes se réunissaient à l'entrée du centre ou plus haut sur la route par laquelle on pénètre dans Chenalhó⁴⁴. Cette atmosphère générale fut parfois difficile, surtout en février et mars 2008 où je décidais de rencontrer les leaders indiens du PRI ce qui m'amena à rester seule pendant quinze jours dans la petite auberge près du fleuve, à quelques rues de la place centrale⁴⁵. Pendant ces quinze jours, les lieux pour me restaurer étaient tenus par les quelques familles métisses. Ils étaient la plupart du temps vides, aucun indien ne s'y rendait et les quelques personnes qui venaient à Chenalhó au moment des fêtes (carnaval, San Pedro, nouvel an) étaient des membres de leurs familles. Je pus tout de même manger dans ces restaurants mais difficilement établir des liens avec les familles métisses. Par ailleurs, la plupart des entretiens avec les caciques ne pouvaient se faire que le soir puisque la journée, les hommes travaillaient. Je devais donc les retrouver chez eux lorsque le soleil tombait, parfois jusqu'à 21h ou 22h, ce qui rendit plus d'une fois mes retours à l'auberge délicats, car à Chenalhó les femmes ne sortent jamais le soir et les rues sont vides de monde. À plus d'une reprise, j'ai été suivie et interpellée par des hommes, souvent en état d'ivresse. Certains savaient même où se trouvait ma chambre pour toquer à ma fenêtre et me souffler des mots sans que je sache de qui il s'agissait. Anna Maria Garza Caligaris, dans son ethnographie sur le genre et l'interlégalité, a évoqué les mêmes attitudes des hommes du centre de Chenalhó envers les femmes non-indiennes (*kaxlanes*). Les actes d'intimidation, à la limite du harcèlement, peuvent donner une idée minimale de la violence symbolique qui peut être exercée sur les femmes et sur l'arrogance des hommes du centre

⁴⁴ Par ailleurs un indigent qualifié de fou avait élu domicile dans les rues du centre de Chenalhó. Il marchait ou dormait à même le sol dans la rue. Parfois, il pouvait ennuyer les passants, mais il était régulièrement rappelé à l'ordre par les *mayoles* (la police communautaire).

⁴⁵ Les autres fois, je venais seule à Chenalhó, mais ne restais que la journée ou restait dans la famille de Juana, qui fut l'informatrice et l'amie de l'anthropologue Anna María Garza Caligaris et que l'on retrouve citée dans ses travaux.

de Chenalhó. Ces intimidations nous renseignent aussi sur les pratiques de commérages et les rumeurs qui circulent à Chenalhó, et sur ma présence en tant que femme seule au centre de Chenalhó. Plusieurs anciens (*ancianos*) et la famille de Juana représentaient des protecteurs en ces terres souvent hostiles, et je compris mieux le sens d'appartenir à un groupe pour gagner la protection d'un homme fort⁴⁶.

Cette virilité masculine exhibée au centre de Chenalhó renvoyait à la différence d'atmosphère entre le « centre » de Chenalhó de plus en plus urbanisé et les localités « paysannes » dispersées des montagnes. Elle informait également sur les transformations entreprises par les organisations des Abeilles et des zapatistes sur deux points précis : premièrement, la signification de l'interdiction de l'alcool au sein de leur organisation et territoire, produit d'une volonté de transformer des violences domestiques ; deuxièmement, l'ouverture des zapatistes et des Abeilles à la « société civile globale », qui considéraient les étrangers comme des *compadres*, des alliés et des protecteurs, qu'ils protégeaient en retour sur leur territoire. Ces différences d'attitudes *a priori* anodines traduisaient des différences de valeurs et d'idéologies profondes de la part des membres des organisations zapatistes et des Abeilles et, avec le temps, je pouvais deviner dans ces « codes de conduite » l'appartenance politique ou religieuse des *pedranos*.

3.2. *Ethnographier l'« après-guerre » : situer son récit parmi les récits de vie*

3.2.1. *Écrire : un corps à corps avec les mots ?*

Cette enquête se caractérise par un travail ethnographique mené sur plusieurs terrains entre 2003 et 2010. Il se fonde sur une insertion personnelle de longue durée sur le terrain, ainsi que sur l'usage des méthodes d'observation participante (Malinowski 1963), d'entretiens formels semi-directifs (et de nombreux autres informels) avec plus d'une soixantaine d'interlocuteurs dans des conditions très différentes selon les affiliations politiques ou religieuses. Les immersions furent diverses, parfois longues comme en 2003 où je vécus à temps complet à Polhó, parfois plus ponctuelles (dans différentes localités de cette municipalité, entre 15 jours et un mois). Il m'arriva aussi, lorsque je dormais à San Cristóbal de las Casas de faire des allers-retours dans la journée.

La démarche suivie consista à assumer à la fois la subjectivité de l'expérience ethnographique en y articulant des procédures d'objectivation internes à l'ethnographie. Non seulement l'« indien » n'est pas un « objet » d'étude, mais l'interlocution dans l'ethnographie n'est pas réduite à sa seule fonction communicative. Au contraire, suivant Michel Naepels, les discours sont

des registres d'action qui rendent perceptibles les statuts, les relations de pouvoir et les rapports de force dont elle essaie de rendre compte. Le déroulement des guerres ou des bagarres, les formes de l'étiquette, les transactions matrimoniales ou les prestations économiques apparaissent ainsi comme la matière qui permet à l'ethnologue d'appréhender la réalité effective des rapports sociaux. Trop souvent négligés par l'anthropologie politique qui en abandonne l'examen aux spécialistes du symbolisme, les actes de parole peuvent aussi être perçus dans leur dimension politique. Ainsi, il est souvent possible de déterminer les enjeux de pouvoir qui animent l'énonciation de discours cérémoniels, d'insultes, de mythes ou de conversation quotidiennes. (Naepels 2000).

⁴⁶ Pourtant, mes interlocuteurs masculins de la *cabecera* de Chenalhó se targuaient souvent d'être plus « ouverts » que les zapatistes qui avaient « fermé » leurs territoires et suivaient des règles strictes. Cette ouverture signifiait pour eux l'inclusion récente des groupes néo-évangéliques aux questions politiques, mais couvrait également une série de pratiques illégales et de conduites « déviantes » (Becker 1985).

C'est donc bien depuis une démarche pragmatique que la description ethnographique s'inscrit, en tentant de rendre « familiers » les *pedranos*⁴⁷. Ces derniers fonctionnent selon un mode d'interactions fondées en grande partie sur le commérage ou le ragot qui façonne les rapports entre sphère privée et sphère publique. Le commérage dépasse la fonction phatique du langage et sont aux fondements de la vie politique à Chenalhó. Les mots possèdent un potentiel de menace qui devient extrêmement puissant en période de guerre. Utilisés sur le mode accusatoire, ils peuvent être facteurs de maladies, de désordre, de conflit, voire de mort. Ce n'est qu'en finalisant l'écriture de cette thèse que je pense avoir trouvé une manière de mettre à distance ces mots qui happent. On ne peut manquer ici de se référer au travail de Jeanne Favret-Saada (1985) qui rappelait que dans un corps-à-corps avec des mots qui engagent, l'anthropologue ne peut qu'« être affecté » par son terrain, car les mots peuvent tuer, les mots engagent : « En sorcellerie, la parole c'est la guerre. Quiconque en parle est un belligérant, et l'ethnologue comme tout le monde. Il n'y a pas de place pour un observateur non engagé ». Posture engagée où l'on est pris malgré soi dans un système d'interactions, et dont il faut ensuite « s'extraire » tout en prenant au sérieux les arguments avancés par les acteurs côtoyés et leur capacité critique à remettre en cause des situations, des disputes, des divergences ou des convergences. La difficulté réside alors dans la restitution aux acteurs de leur libre-arbitre tout en contextualisant leurs récits dans des registres de justification et d'accusation, selon les situations et les contextes d'énonciation. Les travaux de Favret-Saada sur la sorcellerie d'une part, et la posture avancée par la sociologie pragmatique d'autre part (Boltanski et Thévenot 1991; Thévenot 2006), m'ont sensibilisée à la nécessité de faire des mots de mes interlocuteurs de réels actes politiques. Ainsi « prise » dans ces interactions, il m'a paru légitime d'assumer la plupart du temps la première personne du singulier comme un récit intégré à ceux de mes interlocuteurs en situation concrète, dans un effort de réflexivité (Ghasarian 2002) nécessaire pour rendre compte de la situation concrète d'énonciation et d'interlocution, mais surtout pour rendre compte de la reconstruction de situations d'interlocution et des événements auxquels renvoyaient les récits des *pedranos*. Ainsi, si la relation ethnographique engage de tout son corps l'anthropologue dans un ensemble de positions statutaires, de croyances et de valeurs qui constituent le « régime d'engagement familial » de relations intimes et proches (Thévenot 2006), l'ethnologue doit s'inscrire et inscrire le récit de ses interlocuteurs dans leur contexte présent.

Les récits dont il sera question au fil de la thèse évoquent souvent un passé fait d'injustices et de violences pour mieux révéler un présent tout aussi injuste et violent. Il faut donc leur concéder une place primordiale dans l'ethnographie puisque celle-ci rend compte de la façon dont les personnes construisent et reconstruisent leur monde social, peuvent émettre des critiques et des remises en question au sein de leur monde social, et mettent aussi en œuvre leur sens du juste et de l'injuste. La dimension éminemment morale des récits dont il sera question imprègne la vie et les enjeux politiques locaux, en circulant à la fois dans des discours et des pratiques locales et dans des dispositifs médiatiques ou judiciaires au niveau national et international. Les plaintes, les accusations, les défenses, les revendications, les justifications,

⁴⁷ Michel Naepels reprend l'expression wittgensteinienne d'« air de famille » « entre un monde que nous décrivons (posé comme lointain dès lors que nous l'étudions) et l'espace de la familiarité que peuvent partager l'auteur et les lecteurs (...) Poser l'espace de la description ethnographique face à l'envers d'un monde familier me semble définir une question strictement parallèle à celle de l'anachronisme en histoire » (2011, 19-20).

sont autant de sentiments moraux traduisant des valeurs et des jugements qui sont produits aussi bien dans les sphères du quotidien que dans la « forme procès » ou la « forme affaire » dans un espace public national. Il y a un grand écart à réaliser, celui de considérer à la fois la capacité critique des personnes que l'on côtoie, prendre au sérieux leur capacité à dire le « juste » sans réduire leurs pratiques et leurs savoirs à une vision seulement stratégique et intéressée. Un grand écart aussi pour établir des ponts entre des positions adverses, antagoniques, voire ennemies, sans se poser en juge ou en arbitre de dernière instance, qui viendrait donner la vérité sur leurs affaires. Loin de moi donc l'idée de dire qui est la « bonne » ou la « vraie » victime des injustices dont il sera question au long de cette thèse.

3.2.2. *Écrire et interpréter les récits de la violence*

La colonne vertébrale de cette thèse se développe autour du thème de la violence politique et de ses expressions à Chenalhó depuis les années 1940, car ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de saisir le conflit qui déboucha sur l'un des massacres les plus « connus » de l'histoire mexicaine.

En me penchant sur l'histoire de Chenalhó par le biais des portraits de *pedranos*, je m'aperçus bien vite que la souffrance et les histoires difficiles narrant des actes de violence n'étaient pas uniquement liées au massacre d'Acteal, mais à une série de violences qui ont marqué la vie politique municipale et bon nombre de *pedranos*. C'est ainsi que l'historicisation des rapports sociaux des *pedranos* à partir de leurs récits biographiques a donné une dimension profonde aux conflits à Chenalhó : les disputes et conflits, les violences et lynchages, ont façonné l'histoire de cette municipalité. Ces histoires m'ont été racontées dans des contextes différents, mais ont toujours été rapportées à la violence des « caciques », autoritaires et omniprésents dans ces histoires violentes. Ces situations de violence amènent donc à s'interroger sur le lien politique qui s'est installé entre les caciques et les autres factions politiques et religieuses. Le conflit est-il constitutif du lien politique à Chenalhó ? Cette interrogation majeure se pose et va à l'encontre de l'idée d'une communauté indienne harmonieuse et consensuelle décrite par les travaux des premières expéditions⁴⁸.

Le conflit, le dissensus et la violence⁴⁹ vont dans cette thèse être mis en regard avec des moments d'accalmie et un discours d'unité des leaders, notamment durant la période de l'*après-massacre* marquée par la volonté de plusieurs acteurs de « fabriquer » la paix d'une manière indissociable au conflit. Soucieuse de la disparité des points de vue, il m'a paru pertinent de mettre en avant les subjectivités des acteurs plutôt que de tenter de construire une théorie de la violence ou de reconstituer la nature ontologique de la violence, mais bien de l'utiliser comme un « levier heuristique pour aborder les rapports sociaux dans leur singularité en même temps que dans leur banalité » (Naepels 2011, 25). Le terme de violence est ici associé à l'usage de la force physique, et comme une expression de la guerre qui n'a pu être conjurée⁵⁰. Ainsi,

⁴⁸ La première expédition a été menée par Alfonso Villa Rojas (1943-1944) et dirigée par Robert Redfield, la seconde par Evon Z. Vogt et dirigée par Norman A. Mc Quown (1956-1959).

⁴⁹ « Ainsi, j'ai choisi la discorde, la dispute, la division, le *dissensus*, la querelle, la conspiration, la conjuration, le compromis et la violence avant tout comme des fils directeurs, des leviers dans l'enquête comme dans l'analyse, pour saisir les logiques d'action des habitants de Houailou. » (Naepels 2011, 24)

⁵⁰ Je m'inspire ici de l'expression de Michel Foucault (1997 [1976]) dans *Il faut défendre la société* qui inspira Michel Naepels (2013). Pour Foucault, « le pouvoir politique ne commence pas quand cesse la guerre. L'organisation, la structure juridique du pouvoir, des états, des monarchies, des sociétés n'a pas son principe là où cesse le bruit des armes. La guerre n'est pas conjurée. D'abord, bien sûr, la guerre a présidé à la naissance des États : le doit, la paix, les lois sont nées dans le sang et la

plutôt que de penser en termes de pré- ou de post-conflit, il faut admettre que la violence est difficile à définir et à délimiter quand elle est intégrée aux espaces sociaux (Scheper-Hughes et Bourgois 2003). Les récits de vie racontent des épisodes de violence passées, mais qui ont comme singularité de faire partie de la vie sociale et politique quotidienne des *pedranos*. Ces récits sont donc produits dans une réalité présente et renvoient à des actions passées, ce que Michel Naepels nomme, en s'appuyant sur les travaux de Jean Bazin, la praxéographie du passé. La violence peut donc être considérée depuis ses expressions les plus extraordinaires et explosives, comme dans les travaux de Philippe Bourgois (Scheper-Hughes et Bourgois 2003; 2002a; 2002b; 2012), mais également depuis ses expressions les plus « normales » ou « ordinaires » (É. Claverie, Jamin, et Lenclud 1984; Naepels 2006, 2013). En revanche, il convient d'insister sur le moment extra-ordinaire des violences de 1996 et 1997 car les *pedranos* les vécurent comme une « guerre ».

Un premier point à relever concerne le rapport des *pedranos* à la violence. J'étais frappée par l'omniprésence d'histoires de violences passées qui m'étaient racontées avec beaucoup de facilité, parfois sur un ton grave, parfois sur un ton de plaisanterie. Des moqueries aux assassinats et au massacre d'Acteal en passant par les passages à tabac et les viols, la multiplicité des expressions de la violence témoignait d'une complexité irréductible à une violence d'État ni au contexte de conflit armé. Certes, mes premières expériences au Chiapas se firent dans un contexte où les polices fédérées et fédérales, soldats, douaniers, milices privées et paramilitaires pénétraient la vie quotidienne de la ville de San Cristóbal de las Casas et sillonnaient les territoires reculés des montagnes et de la jungle lacandone sous influence de l'EZLN. Une réelle « politique des corps habillés » (Debos et Glasman 2012) fut déployée au Chiapas à partir de 1994, chacun des « métiers des armes » (Debos 2013) qui comprenaient différents corps de Police et de l'Armée étant à la fois en complément et en opposition les uns par rapport aux autres. En revanche, l'armement de civils fut une caractéristique des violences politiques qui établissent des frontières floues entre des acteurs privés (les paysans) et des acteurs publics (les professionnels de l'ordre). Ainsi, parler en termes de violence endémique ou extérieure n'a que peu de pertinence, c'est pourquoi j'ai opté pour une analyse transversale en termes d'armement de civils armés. Ceci est d'autant plus pertinent que les violences contemporaines liées à la lutte contre le narcotrafic au Mexique renvoient à la thématique plus générique en Amérique latine de l'armement de civils par la constitution de « groupes d'auto-défense » ou de « groupes paramilitaires ». On rencontre ces acteurs civils armés dans toute guerre par l'augmentation des trafics illégaux d'armes, d'argent, de personnes, l'économie rurale s'accompagnant souvent d'une économie mafieuse.

Outre la pluralité des acteurs armés, une autre injonction méthodologique consista à donner une profondeur historique à la violence des caciques pour considérer les transformations et les continuités des actes de violence à Chenalhó. Si la presse nationale et internationale se concentra ces dernières années sur le massacre d'Acteal en en faisant une métonymie de la violence d'État, les récits des *pedranos* relataient une quantité d'histoires d'injustices et de violences de diverse nature : des menaces de morts, des expulsions,

boue des batailles. (...) La loi naît des batailles réelles, des victoires, des massacres, des conquêtes qui ont leur date et leur héros d'horreur ; la loi naît des villes incendiées, des terres ravagées ; elle naît avec les fameux innocents qui agonisent dans le jour qui se lève. Mais cela ne veut pas dire que la société, la loi et l'État soient comme l'armistice dans ces guerres, ou la sanction définitive des victoires. La loi n'est pas pacification, car sous la loi, la guerre continue à faire rage à l'intérieur de tous les mécanismes de pouvoir, même les plus réguliers. C'est la guerre qui est le moteur des institutions et de l'ordre : la paix, dans le moindre de ses rouages, fait sourdement la guerre » (1997, 43).

des emprisonnements, des passages à tabac, des lynchages, des assassinats, qui ponctuaient leur vie quotidienne de longue date. Pénétrer les vies intimes des *pedranos* impliquait donc d'avoir affaire à des récits de vengeances historiques, familiales ou politiques qui hantaient les *pedranos*. Le massacre d'Acteal est imprégné de ces nombreuses histoires anciennes, même si cet événement marqua un tournant incontestable dans leur histoire et dans celle du Mexique, eu égard des proportions prise par « l'affaire Acteal », mais aussi car elle marqua de manière durable l'ensemble des *pedranos*. Cette blessure de l'histoire nationale pénétrait toutes leurs histoires individuelles car elle avait signifié pour eux de vivre « une guerre ».

Néanmoins, j'ai mis l'accent sur les vingt dernières années car le massacre d'Acteal marqua un hiatus dans l'histoire récente des *pedranos*. J'ai mené ce terrain à Chenalhó dans une situation vécue par les sujets comme un *après-guerre*. Le conflit politique tout au long de l'année 1997 et la violence qui déboucha sur des déplacements de populations et le massacre d'Acteal le 22 décembre de cette année-là marqua en profondeur les mémoires des *pedranos*. Ces derniers produisaient des récits accusateurs en miroir, se renvoyant dos-à-dos des responsabilités, mais je n'eus presque jamais de récits sur le jour du massacre, hormis celui que m'en firent brièvement des survivants des Abeilles. Ce silence peut surprendre car il contraste avec la quantité d'écrits sur Acteal existant à ce jour. Ce silence contrastait d'autant plus qu'à l'écoute de leurs récits de vie, ils mentionnaient toujours le massacre, chacun d'eux ayant « vécu » le massacre à sa manière. Ainsi, j'ai opté pour un « effet Rashomon » dans la manière de rendre compte de cette mémoire multiple (entretiens, récits, extraits de dépositions et de rapports). Il ressort l'impression, à leur lecture et analyse, que tous sont victimes les uns des autres.

Un deuxième point remarquable – et qui correspond à la troisième partie de cette thèse – concerne la temporalité « post-conflit », un terme que j'emprunte aux travaux sur la démobilisation et le désarmement en période de transition politique pour désigner l'intervention croissante d'organisations et d'ONG agissant à l'échelle internationale en zone de conflit. Ceci amène à réfléchir tant aux modes d'action politique en milieu humanitaire (Siméant 1999) qu'à l'ingénierie de la pacification (Lefranc 2006; 2007) qui se déploie au Chiapas dans le contexte suivant le massacre d'Acteal. La « sortie de conflit » s'est faite de manière paradoxale au Chiapas, dans un contexte de déni du réel de la part du gouvernement fédéral alors que les populations déplacées ont été prises en charge par le gouvernement de l'État fédéré et les ONG locales et internationales. Quinze ans après le massacre d'Acteal, la région n'a toujours pas été désarmée et les tensions restent vives entre groupes voisins, rendant la compréhension du terrain difficile tout comme la position qu'il convient d'avoir pour mener une ethnographie en zone de conflit. En outre, les bouleversements politiques ont eu un impact dans les réseaux familiaux indiens qui perdurent. Malgré l'accalmie apparente, la zone reste sensible et la violence, potentielle et latente. À Chenalhó, la vulnérabilité socio-économique des déplacés internes zapatistes et Abeilles, l'histoire de conflits chroniques et l'instabilité politique, ainsi que les conséquences psychiques sur mes interlocuteurs déplacés en ont fait un terrain « sensible » (Bouillon, Fresia, et Tallio 2005; Fassin et Bensa 2008; Agier 2004). Les possibilités de l'ethnographie s'en voient transformées et inscrivent l'enquête dans ce contexte « post-conflit ». Les interactions sont composées de silences, de non-dits et de tabous créant une zone d'innommable dont il est difficile de rendre compte dans l'écriture ethnographique. En ce sens, la responsabilité du chercheur en terrain sensible est plus importante que sur un terrain plus classique car il porte ces récits et ces silences

chargés de sens. Charles Hale (2008), depuis une anthropologie engagée, souligne qu'en terrain sensible, et quand on travaille auprès de populations vulnérables, il est important de ne pas nuire à l'autre par sa présence et ses faits. Néanmoins, sur ces terrains très polarisés, on est fréquemment interpellé ou soi-même invité, voire attiré, à servir la lutte à laquelle on s'intéresse, et dans ce cas, les interlocuteurs nous considèrent comme des alliés pour diverses raisons.

Enfin, quelques considérations méthodologiques méritent d'être posées qui concernent la position adoptée pour l'étude des violences. Pour quiconque travaille sur un tel thème, l'un des risques consiste à se concentrer sur les seuls faits violents et pas tant sur les causes et les effets. Il faut veiller à ne pas se concentrer sur les seuls actes de violence directe, au risque de les particulariser et de les isoler du contexte social, politique et historique. Les lectures du massacre ont eu jusque-là tendance à réduire le conflit armé au Chiapas et à Chenalhó à une opposition entre groupes rebelles et l'État, alors qu'il comporte une multitude d'acteurs et de factions qu'il est important de distinguer pour complexifier les situations locales, irréductibles aux catégories qui circulent pourtant en majorité dans les milieux activistes et opposent les populations par des catégories nouvelles après le conflit. L'armement des *pedranos* sous la bannière de l'EZLN ou de groupes paramilitaires, et l'implication de l'État dans le soutien à ces derniers groupes, dépasse largement le moment précis du massacre dont il sera question. Ainsi, la dynamique d'un conflit violent est difficile à délimiter, notamment le moment précis du basculement dans la violence, sa durée et sa fin. L'accent sera mis aussi sur les violences antérieures à Acteal (lynchages, expulsions, massacre de Chixilton) qui sont ressorties avec force des récits de mes interlocuteurs *pedranos* pour montrer en quoi ces violences du passé prolongent, se distinguent et permettent d'explicitier les tenants et aboutissants du massacre d'Acteal. De même, il faut rendre compte de la difficulté à définir la violence : est-ce un champ ? Une notion ? Selon Michel Naepels (2006) qui fait un bilan des études sur la violence dans l'anthropologie française, la violence est moins une catégorie opératoire pour l'analyse que l'index d'un champ d'expériences qui demeurent à spécifier. Élisabeth Claverie, Jean Jamin et Gérard Lenclud (1984) se sont demandés il y a déjà une trentaine d'années si une ethnographie de la violence était possible, et Élisabeth Claverie a très tôt rendu compte de la dimension morale sous-jacente aux relations entre les individus concernés directement par les actes de violence, et qui façonne un modèle explicite ou implicite du juste et de l'injuste. Ainsi, l'on ne peut se contenter d'identifier certains des acteurs en conflit comme étant les « bons », c'est-à-dire les victimes des violences, et les autres comme étant les « mauvais » qui seraient ceux qui exécutent la violence. « Depuis une perspective morale et dichotomique comme celle-ci, on ne recherche pas dans les origines de la violence ni dans les séquelles qu'elle laisse, mais on l'examine plutôt comme si elle était quelque chose de donné où, presque « naturellement », il existe des bourreaux et des victimes », dit Soledad Alvarez Velasco (2011) dans un article sur la violence faite aux migrants à la frontière chiapanèque. En revanche, il faut rendre le caractère performatif de la violence à un double égard : d'abord, en rendant compte de la reconstruction a posteriori de la violence par les *pedranos* d'affiliations politiques différentes, articulés entre eux (ici pour comprendre comment des voisins sont devenus ennemis). En ce sens, il faut considérer la reconstitution a posteriori comme un exercice de mémoire de la violence qui s'inscrit dans un présent qui fait du récit un « récit de justification » (É. Claverie 2004) : celui qui parle établit un « topos » qui présente l'autre comme une menace et invoque la peur pour légitimer le recours à la violence physique. D'autre part, il s'agit d'interroger la situation de

l'enquête où parler de violence implique de réfléchir au jugement porté sur la violence qui nous est décrite⁵¹.

Le rapprochement dans les sciences sociales entre l'histoire et l'anthropologie, tantôt depuis l'anthropologie historique, la micro-histoire ou l'ethnohistoire ont été une source d'inspiration (Bensa 1996; Minard 2002; Naepels 2011; Merle et Naepels 2003; E. Claverie 1994; Lefranc, Mathieu, et Siméant 2008; López Caballero 2013). Cette thèse est le reflet de l'articulation de ses deux disciplines et de ses limites : elle se rapproche à la fois de la micro-histoire et de l'intérêt pour le matériau biographique et autobiographique, en faisant des récits de vie et de la tradition orale des sources au même titre que les archives. De même les documents récoltés sur le terrain sont des sources écrites que j'ai analysées comme des archives. Les récits de vie des *pedranos* et les nombreux documents consultés m'ont rendue sensible à la nécessité de travailler sur les discours, tant oraux qu'écrits, en tant que construction de leur autobiographie, et en tant que reflet des *pedranos* qui se racontent et, partant, traduisent un « moment » de l'histoire locale et nationale. En cela, je ne considère aucunement les biographies comme des mensonges, des dissimulations ou des déformations de ceux qui racontent, ne considérant pas qu'il y ait une « illusion biographique » qui serait une illusion individualiste et une pulsion narcissique qui s'opposerait à la vérité du social (Bourdieu 1986). J'éviterai également la tentation d'un relativisme extrême et analyserai pour se faire les récits comme des techniques de justification et d'accusation, en m'inspirant des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991), d'Elisabeth Claverie (Claverie, Jamin, et Lenclud 1984; 2004; 1994; 2009) et de Cyril Lemieux sur les scandales et les controverses (de Blic et Lemieux 2005; Lemieux 2007a; 2007b), pour étudier l'« affaire Acteal ». L'intégration de l'analyse de nombreux documents ne surprendra pas : ces documents étaient constamment cités et évoqués par les *pedranos*, sortis devant moi lors de nos rencontres, évoqués dans des histoires et des querelles qui absorbaient leurs conversations. L'essentiel de leur vie à Chenalhó, outre celle de leur profession et de leur survie, était consacré à la constitution de dossiers pour former des organisations, des associations, etc. Les *pedranos* étaient pris dans des méandres bureaucratiques, qu'elles soient institutionnelles ou non, et se plaisaient à avoir des « causes » à défendre, qu'elles soient agraires, politiques, religieuses. Ils procédaient donc à un travail intense d'interprétations et de jugements de leurs faits et gestes, de ceux de leurs adversaires, de leurs référents politiques ou religieux, et passaient une bonne partie de leur temps à constituer des dossiers, des preuves, à mobiliser des hommes politiques, des intellectuels, des pasteurs, des guérilleros, etc. Arriver dans un tel contexte, assurément, signifie être submergée de causes dont les *pedranos* attendaient souvent que je les défende.

4. Annonce du plan

Cette thèse se divise en trois parties : la première se concentre sur la construction de l'hégémonie du PRI dans la période postrévolutionnaire. L'introduction de l'État au Chiapas et à Chenalhó fut possible par le biais des politiques indigénistes qui ont produit des caciques culturels (Chapitre 1). Ces derniers ont

⁵¹ Michel Naepels utilise les travaux de Leo Strauss, 1954 *Droit naturel et histoire*. Paris, Plon Wittgenstein 1971 [1929-1930] «Conférence sur l'éthique», in *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Paris, Gallimard: 141-155, et Friedrich Waismann, 1971 «Notes sur des conversations avec Wittgenstein», in Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Paris, Gallimard: 155-159. Naepels voit une similitude entre Wittgenstein et Strauss autour de la critique de l'objectivité qui atteindrait pour le premier un « nihilisme éthique » et serait une « malhonnêteté intellectuelle » si l'on voulait séparer de la description de la violence sa valeur cruelle

d'abord été des agents modernisateurs de la communauté mais on peu à peu monopolisé le pouvoir politique et employé des pratiques et des sanctions autoritaires. Ainsi, les premières oppositions politiques et religieuses émergèrent très tôt à Chenalhó, mais furent réprimées par les caciques. Mais déjà des antagonismes entre *pedranos* établissaient des rapports de force au sein de l'hégémonie PRIliste (Chapitre 2). La deuxième partie se concentre sur le tournant multiculturaliste et néolibéral et l'irruption de l'Armée zapatiste de libération nationale à Chenalhó. L'analyse historiographique et ethnographique de ce tournant dans la vie politique municipale revient sur les étapes de radicalisation de l'action collective et de la fondation d'une autonomie politique *de facto* par des leaders zapatistes qui furent suivis de la majorité des *pedranos* en 1996 dans un mouvement de convergence inédit des différents groupes de pouvoir et factions politiques à Chenalhó. Ce moment est celui d'une rébellion qui constitue un rituel d'inversion du monde complexe car il s'inscrivait dans le champ des rapports de force locaux et qu'il produisit des mécontentements entre indiens qui marquaient le début des hostilités (Chapitre 3). Le passage de la rébellion à la résistance quotidienne à Polhó fait un saut sur l'épisode des violences de 1997 qui sera étudié dans la troisième partie pour poursuivre l'analyse de l'autonomie après 1998, à la fois dans la vie quotidienne de la municipalité autonome zapatiste de Polhó que dans l'espace régional des *Caracoles* où se coordonnent les projets économiques et s'organisent les fêtes zapatistes régionales (Chapitre 4). La troisième partie revient sur les violences de 1997 en revenant sur la chronique détaillée d'un massacre annoncé. L'analyse détaillée des séquences et des discours produits apporte des éléments factuels sur ce moment de guerre à Chenalhó (Chapitre 5), tandis que les chapitres suivants se penchent sur les interprétations et les controverses autour du massacre et l'affaire Acteal (Chapitres 6 et 7). Enfin, le dernier chapitre revient sur la manière de vivre ensemble après des violences extrêmes (Chapitre 8).

Première partie – Hégémonie et caciquisme



Figure 4 - Photos de présidents municipaux de San Pedro Chenalhó (Source : données de terrain, novembre 2009)

Cette première partie se penche sur la genèse des politiques indigénistes au sortir de la Révolution mexicaine afin de comprendre la constitution d'un régime hégémonique sur la base du caciquisme. Le terme de cacique – de même que celui de *caudillo* – est un terme d'origine Arawak, qui désigne le chef, celui « qui garde la maison ». Il s'est imposé au Mexique sous l'administration coloniale, qui désigna par ce terme les chefs indiens, « rouages vitaux de la machinerie et administration coloniale » (Knight 2005, 10). Au 19^e siècle, il en vient à signifier « chef politique », l'intermédiaire entre la communauté « traditionnelle » et les institutions « modernes » de l'État. Alors que le *caudillo*⁵² incarnait la figure principale du leader en milieu rural, son rôle diminua après la Révolution mexicaine, le cacique prenant alors une place majeure. En se détachant de sa racine indienne, le cacique est devenu médiateur, *broker*.

L'une des spécificités du caciquisme est le pouvoir personnaliste qui fait de ces chefs politiques des passeurs éminemment charismatiques. La typologie élaborée par le sociologue allemand Max Weber dans *Économie et Société* (1995, 289 et ss.) peut s'avérer utile, notamment celle qui consiste à distinguer les classes de domination selon les prétentions typiques de légitimité, c'est-à-dire en partant des motifs qui permettent l'obéissance des dominés par rapport à celui qui domine. Weber a considéré trois types de domination légitime : la domination rationnelle et légale qui repose sur « la croyance en la légalité des

⁵² C'est là qu'une rupture opère avec les *caudillos*, qui connurent leur apogée au 19^e siècle, comme résultat des guerres d'indépendance, en tant que figures principales de l'époque plus que comme de simples caciques. Ils étaient également associés à la violence organisée. Après les années 1920, le rôle du *caudillo* déclina tandis que celui du cacique en tant que chef politique augmenta, en opérant sur la base d'un système clientéliste. Cf. Knight, 2005 : 10-12.

règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens (domination légale) » ; la domination charismatique quant à elle repose « sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore [qui émane] d'ordres révélés ou émis par celle-ci (domination charismatique) » ; la domination traditionnelle, est davantage fondée sur « la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables de tout temps et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens (domination traditionnelle) ». On peut dire que le cas du caciquisme dans la période postrévolutionnaire au Mexique relève ces trois types de domination à la fois. Il se fonde sur une obéissance « à la personne du détenteur du pouvoir désigné par la tradition et assujetti (dans ses attributions) à celle-ci, en vertu du respect qui lui est dû dans l'étendue de la coutume » ; il s'installe dans un système politique de plus en plus institutionnalisé et légalisée en raison d'une forme de centralisation politique et institutionnelle du pouvoir politique qui ouvre sur une obéissance « à un ordre impersonnel, objectif, légalement arrêté, et aux supérieurs qu'il désigne, en vertu de la légalité formelle de ses règlements et dans leur étendue » ; et il est fondé sur la figure du « chef qualifié charismatiquement en vertu de la confiance personnelle en sa révélation, son héroïsme ou sa valeur exemplaire, et dans l'étendue de la validité de la croyance en son charisme ».

Alan Knight, dans son introduction à l'ouvrage qu'il coordonna avec Wil Pansters, *Caciquismo in Twentieth Century* (2005), précise que le caciquisme est un type de domination « rationnelle mais pas légale ». Rationnelle et pragmatique car il s'empare d'un appareil bureaucratique émergent afin de contrôler et amplifier son pouvoir dans la communauté par le contrôle de ressources stratégiques et le monopole des canaux de communication politique vers les autorités supérieures. Non-légale, en raison de l'informalité qui lui est inhérente – au moins à ses débuts –, le caciquisme n'étant pas facilement identifiable, opérant hors des institutions et des bureaucraties mexicaines. En partant de cette relecture des termes wébériens, et au regard des portraits dressés dans cette partie, il est possible d'affirmer que le cacique est un intermédiaire politique dont l'exercice du pouvoir est personneliste, arbitraire et informel qui dépend des relations de loyauté et de parrainage (*compadrazgo*), motivés la majeure partie du temps par des relations clientélistes (Briquet & Sawicki 1998).

Cette médiation régie par des rapports clientélistes, engendra des hiérarchies d'autorité, constitua des statuts inégaux et des rapports de force liés à la réciprocité et au patronage (également inégal) (Knight, 2005 : 13). Le caciquisme comme interface entre la communauté et l'État se distingue d'un pouvoir militaire, bureaucratique et autoritaire. Il est donc l'endroit où se construit l'hégémonie, d'un pouvoir qui utilise *via* les caciques le consensus plus que le mode répressif, pour assoir un contrôle sur la population. Les récompenses matérielles (terre, crédit, argent) et immatérielles (protection) qui nourrissent le rapport patron-client éloignent la nécessité d'un usage prétorien de la force. Les caciques opèrent sur un mode de hiérarchie politique, qui se répartit sur les différents niveaux de pouvoir (national, fédéré, régional, municipal, local).

Les « caciques » renvoient d'une manière générale aux « chefs locaux », liés à des patrons d'un niveau supérieur, et qui sait conserver son pouvoir en gagnant des compétences du dessus pour la communauté

qu'il représente (Gledhill 2000, 114). D'abord au service des *caudillos* pendant la décentralisation du pouvoir qui suivit l'Indépendance, les caciques étaient associés à la faible centralisation et institutionnalisation du pouvoir atteinte par Porfirio Díaz (Gledhill 2000, 112-3). Le terme est entré dans le langage politique courant au moment de la création d'une hégémonie PRIiste pendant la période postrévolutionnaire. Cette première partie va s'attacher à montrer la constitution de cette hégémonie des caciques de Chenalhó.

Chapitre 1 – Imaginer la nation, mexicaniser les indiens : les caciques culturels et l’indigénisme d’État dans la région de Los Altos du Chiapas

« Aujourd’hui, les indiens ont beaucoup de pouvoir, plus que les *ladinos*, les programmes de soutien vont aux indiens, et non aux *ladinos*, donc la situation a beaucoup changé », me dit Matilde Ruiz Ramos, une *ladina* du centre de Chenalhó. En évoquant le changement dans le temps de la situation entre indiens et *ladinos*, elle renvoie aux caciques indiens du centre de Chenalhó, qui sont éduqués, ont des commerces et se sont enrichis, au point que la frontière est devenue floue entre ces deux groupes ethniques. Je voudrais m’attacher dans ce chapitre à l’établissement de ce pouvoir indien qui a transformé ces relations interethniques ainsi que l’organisation politique de l’ensemble de la région de Los Altos du Chiapas. Pour ce faire, il faut analyser l’introduction de l’État mexicain dans la municipalité de Chenalhó et remonter à la formation et l’action de l’indigénisme d’État particulièrement présent dans la région. Henri Favre (2009a) résume l’indigénisme comme étant d’abord un courant qui s’est voulu humaniste et favorable aux indiens d’Amérique latine, et auquel ont participé les anthropologues, comme autant d’« apôtres » (Warman 2005) qui avaient comme tâche de consolider l’État-nation. En tant que projet de construction de la nation mexicaine, l’objectif était d’intégrer les Indiens à travers des politiques spécifiques différenciées des politiques agraires, tout en les complétant. Il s’agit avant tout d’un courant animé dès les indépendances achevées par des intellectuels prétendant parler au nom des populations indiennes, d’où le fort trait paternaliste et populiste qui caractérise l’indigénisme d’État des pays latino-américains. On dit souvent que l’altérité indienne était résorbée dans le discours nationaliste, ce qui pointe le caractère assimilateur et colonial des États latino-américains. Il existe des différences majeures entre les pays de ce même continent et il me faudra donc mettre en valeur ici la spécificité du Mexique par rapport à d’autres pays. D’aucuns considèrent ce « mouvement idéologique » comme relativement homogène en Amérique latine, qui connut son apogée entre les années 1920 et les années 1970 en inscrivant la question indienne dans le cadre d’une problématique de construction nationale (Favre 2011b). D’autres considèrent qu’il existe des distinctions nationales et que la spécificité du Mexique se trouve dès son Indépendance en 1821, dans sa préoccupation pour homogénéiser un pays très hétérogène et divisé (Lomnitz-Adler 1992; 2001; Hamnett 2009). Initialement, l’un des défis majeurs était de régler le « problème indien » (Gamio 1916; 1966), un élément indissociable de la genèse du nationalisme mexicain.

Les politiques indigénistes se sont constituées dans la région de Los Altos du Chiapas, au sortir de la Révolution mexicaine, lorsqu’un « pacte clientéliste » (Recondo 2007a) tissa des liens extrêmement solides entre les communautés indiennes de Los Altos et l’État à travers le parti « officiel ». Ce pacte⁵³ créa une nouvelle élite indienne sur la base de l’éducation et du développement intégral des communautés. Cette élite locale et régionale est appelée usuellement « caciques » ou « *cacicones* » par les *pedranos* et renvoie à ce tournant déterminant qu’a été le traitement institutionnel de la question indienne par l’État mexicain. La

⁵³ Sorte de contrat social implicite, ce « pacte clientéliste » est un lien qui unit les autorités municipales aux autorités régionales sans mise à l’écrit de documents, mais par des liens personnalisés.

création de l'Institut National Indigéniste (*Instituto Nacional Indigenista*, INI) entraîna une restructuration importante au sein des communautés, car c'est là que des maîtres d'école bilingue sont devenus des « caciques culturels » (Luz Olivia Pineda 1993; 1995) en utilisant un discours sur la tradition qui leur a permis de monopoliser les postes politiques et verrouiller le système politique et religieux.

Les représentants indiens vont devenir des caciques locaux, en acquérant un rôle nouveau sous le mandat de Lázaro Cárdenas (1934-1940) pour établir des liens entre le centre et la périphérie pour les services délivrés par l'État et la mobilisation du vote de citoyens à travers des réseaux de fonctionnaires bureaucratiques et politiques et des chefs locaux. Il s'agira donc de démontrer ici comment l'hégémonie du PRI s'est mise en place à Chenalhó *via* le caciquisme indien, en s'installant sur une fine articulation entre alphabétisation, instauration de la bureaucratie et institutionnalisation de la tradition. Elle a établi un système politique et religieux fermé et les débuts de la corruption de ses leaders, qui vont dominer le pouvoir politique locale et régional jusque dans les années 1980.

Après m'être penchée sur quelques caractéristiques historiques de la région de Los Altos du Chiapas et de la municipalité de San Pedro Chenalhó, je reviendrai sur les systèmes d'organisation politique et religieux à Chenalhó au sortir de la Révolution mexicaine pour saisir le tournant qu'a impliqué l'action politique de Lázaro Cárdenas, puis me concentrerai sur les portraits de quelques-uns de ces caciques municipaux.

1. Les racines de l'hégémonie PRIliste dans la région de Los Altos

L'absence de *ladinos* aux postes politiques autres que celles des secrétaires *ladinos* est un trait significatif à Chenalhó qui décrit un « pouvoir indien » fort. Ainsi, les caciques locaux ne sont ni des propriétaires terriens puissants, ni des métis locaux⁵⁴, ce qui nous amène à appréhender les rapports de domination locaux sous un angle différent de celui de la majorité des travaux ayant porté un regard uniquement interethniques, entre *ladinos* et indiens. Nous entrons là dans une sphère plus complexe de rapports entre subalternes, ce qui amène d'emblée à nuancer l'idée d'une communauté homogène. En somme, l'originalité du système politique dans los Altos réside indubitablement dans la figure du cacique indien.

1.1. La région de Los Altos : répartition territoriale, activités économiques et évolution démographique

Les populations indiennes dans l'État du Chiapas se concentrent essentiellement dans la région des Los Altos (Hautes-Terres centrales), la région nord de l'État, la Forêt tropicale (*La Selva*), dont l'entrée se fait par une série de vallées appelées *Las Cañadas*. Suivant l'historien Juan Pedro Viqueira, j'appellerai Los Altos la région qui se trouve sur le Plateau du Massif Central et qui inclut 17 municipalités de San Cristóbal de las Casas et ses alentours (J. P. V. Viqueira Alban 1997, chap.4).

À l'époque préhispanique, le développement de cette région fut tardif et marginal, représentant peu d'intérêt pour les grands centres économiques mayas, notamment en raison de son relief très accidenté et de la pauvre qualité de ses terres. Les premières populations tsotsiles et tseltales s'étaient réfugiées dans les hautes terres et les vallées septentrionales dès les 16^e et 17^e siècles (Aguirre Beltrán 1967), face à la

⁵⁴ Voir à ce sujet Aarón Bobrow-Strain, 2007. L'ouvrage reprend l'histoire des invasions de terres depuis la perspective des propriétaires terriens et du soulèvement zapatiste.

progression du front pionnier des domaines espagnoles pour échapper à l'emprise du système colonial⁵⁵. Pendant la période coloniale, des politiques de regroupements de la « République des Indiens » amenèrent les populations à se rassembler sur des terres collectives, pour faciliter la collecte du tribut et les services personnels que les indiens étaient obligés de fournir à partir des politiques de réduction impulsées par les dominicains. Ils disposaient d'une relative autonomie avec un organe municipal appelé « *cabildo* » et dirigé par des autorités indiennes, et bénéficiaient surtout d'une reconnaissance juridique qui leur permettait de conserver des avantages politiques et économiques malgré la position de vassalité à la Couronne qu'ils s'étaient résignés à adopter⁵⁶. Toutefois, la dépossession radicale des indiens des basses-terres (Benjamin 1989) obligea les paysans indiens qui s'étaient réfugiés dans les hautes terres à chercher du travail hors de leur communauté d'origine (Rus, Hernandez Castillo, et Mattiace 2003)⁵⁷. Ainsi, dès la seconde moitié du 17^e siècle, les populations indiennes de la région de Los Altos servaient de main-d'œuvre bon marché dans les exploitations de bovins et de cannes à sucre, et dans les plantations de cacao limitrophes entre le Chiapas et le Tabasco, où les populations étaient trop peu nombreuses.

C'est à la fin du 19^e siècle, quand le capitalisme se redéfinit au Mexique, que le pouvoir économique et politique chiapanèque se recompose. Au Chiapas, sous le Porfiriato (1880-1910), les investisseurs étrangers sont arrivés et se sont emparés de la majorité des terres avec le consentement du président, déposant alors les paysans et indiens de leurs terres communales. Des Allemands, des Anglais et des Nord-américains avaient acheté des terres à des prix modiques, notamment dans le Sonocusco, la Sierra Madre et la Région du Nord, pour se dédier à la production de café, de caoutchouc (*caucho*) et de bois précieux, reliant ces grandes plantations ou ces *fincas*⁵⁸ de café au système économique mondial. L'espace de colonisation se fondait à la fois sur un système féodal dans les relations de travail au sein de la *finca* et un système capitaliste de machinerie et d'entreprises allemandes capitalistes qui permettait de maximiser la production (García de León 2002). Il y avait donc relation, circulation, articulation qui se faisait dans des

⁵⁵ Selon Ortiz Herrera (2001), l'arrivée des Espagnols a pu causer une chute de la population indienne de 90% dans les Vallées Centrales du Chiapas. Au 17^e siècle, la population de la région chiapanèque continua à diminuer mais plus lentement, et se stabilisa jusqu'au 18^e siècle, moment lors duquel une importante chute démographique affecta certains villages indiens (on attribue cette chute aux maladies européennes et africaines ainsi qu'à une grande famine en 1770). La population de la région de Los Altos connut un processus démographique différent de celui du territoire chiapanèque ou d'autres municipalités (*alcaldía mayor*) de Chiapa. Si dans les Vallées Centrales, la population continua à diminuer – ce qui entraîna, dès la fin du 17^e siècle, l'introduction d'esclaves africains par les propriétaires de la région (*hacendados*) pour pallier le manque de main-d'œuvre indienne – la population indienne installée dans les Terres Hautes a connu une reprise démographique à partir du 18^e siècle (notamment Mitontic, Chenalhó, Chalchihuitán et Huistán à partir de 1692), devenant alors la principale réserve de main-d'œuvre pour les *haciendas* des Vallées Centrales. Selon Ortiz Herrera, ce regain démographique s'explique par la rudesse du climat particulièrement froid, ce qui empêcha la propagation des épidémies, et par les conditions peu favorables aux activités agricoles qui limitent le nombre de haciendas dans la région. Cela permit aux indiens de conserver leurs terres qui, bien que peu fertiles, leur permettaient de survivre.

⁵⁶ Si certes la Couronne espagnole créa une structure sociale qui positionna les indiens tout au bas de la hiérarchie sociale, un certain principe de justice et d'équité leur permettait de jouir de certains droits, comme par exemple d'intenter des actions en justice, d'avoir un accès garanti aux terres, de gérer leurs fonds communautaires et les ressources des associations de fidèles catholiques chargés de l'organisation des fêtes religieuses (*cofradías*).

⁵⁷ Les auteurs dans l'introduction estiment qu'entre 80 000 à 100 000 indigènes se déplaçaient dans l'État. Les *hacendados* des Vallées Centrales se sont vus obligés de contrôler la population indienne de Los Altos qui avait connu une récupération démographique pour l'utiliser comme main-d'œuvre dans leur région où les indiens étaient en nombre insuffisant. Ceci entraîna des compétitions parfois violentes entre groupes de pouvoir locaux des deux régions car l'activité agricole des Vallées Centrales augmenta considérablement dès la fin du 18^e siècle.

⁵⁸ La *finca* (appelée aussi *hacienda*) est un modèle d'exploitation agraire de type colonial/féodal apparu au Chiapas dès la fin du 17^e siècle et qui a été le modèle dominant d'exploitation productive et de domination interethnique, et ce malgré la réforme agraire qui a eu lieu sous le Cardénisme (1934-1940).

espaces de colonisation. Les populations tsotsiles et tseltales de Los Altos n'échappèrent pas à l'expansion du capitalisme qui marqua l'époque de Benito Juárez et surtout de Porfirio Díaz, ce qui entraîna une crise des sociétés traditionnelles (Favre 2011a). Sous le Porfiriat, des milliers de familles indiennes de Los Altos migrèrent de manière forcée vers les régions de la Selva et du Soconusco, travaillant sur un système d'« accrochage » (*enganchamiento*), devenant des travailleurs agricoles résidents (*peones acasillados*) des *fincas* de production de maïs et de café, ainsi que de propriétés forestières (*latifundios forestales*) (Vos 1996b). C'est par un système de nouvelles taxes et de dettes héritées de père en fils que les paysans indiens étaient forcés au travail. Le dessein de l'État n'était pas totalement accompli puisque des formes de résistance quotidienne avaient lieu depuis la Conquête⁵⁹, ce qui l'amena à employer des forces policières, et obligeait également les propriétaires terriens à avoir leurs forces policières au sein des *fincas*, notamment pour protéger les clôtures, collecter les dettes, et rassembler les travailleurs récalcitrants. C'est à ce moment-là que les populations tsotsiles et tseltales de Los Altos renforcèrent leurs migrations à caractère économique car elles étaient amenées à travailler loin de leur communauté d'origine, dans les *fincas* de café du Soconusco. Les localités d'origine devinrent alors le lieu de reproduction des groupes ethniques mais pas celui de leur subsistance. La région de Los Altos est donc historiquement marquée par des migrations qui se sont accentuées au 19^e siècle.

1.2. Le 19^e siècle et la difficile évangélisation de la région de Los Altos

Outre le système économique qui modifia en profondeur les modes de vie des populations de la région de Los Altos, une autre spécificité de cette région fut la difficile introduction de l'Église catholique dans cette région.

Je m'appuierai dans cette section sur les travaux de María del Rocío Ortiz Herrera (2001) qui, dans son étude sur le rapport entre les populations indiennes, l'Église catholique et les élites politiques au Chiapas entre 1824 et 1901, relate la série de plaintes et de dénonciations que des indiens insubordonnés des villages appartenant à la paroisse de Chamula (San Miguel Mitontic, San Pedro Chenalhó, Santiago, Santa Marta, Santa María Magdalena et San Andrés Larráinzar) ont présenté contre le curé José Ordoñez y Aguiar entre 1770 et 1779. Ils l'accusaient de recouvrements exorbitants des contributions de la paroisse de Chamula, de rations alimentaires excessives, d'emprisonnements et de maltraitements physiques continus, de travaux très mal rémunérés et du manquement à ses fonctions ecclésiastiques, notamment car il empêchait que les indiens soient enterrés dans l'église. Le nombre de plaintes auprès du *Cabildo* ecclésiastique était si grand que la Couronne espagnole intervint. Le curé fut d'abord absout grâce aux dépositions d'un groupe d'indiens de la paroisse qui témoignèrent en sa faveur. En 1778 et 1779, les

⁵⁹ Ortiz Herrera (2001) évoque plusieurs résistances des chiapanèques dès le début de la Conquête : en 1524, la conquête fut l'une des plus difficile à mener par les Espagnols sur tout le territoire. En 1532 et en 1534, les chiapanèques menèrent une défense tenace de leur ancienne capitale, mais furent finalement vaincus. Ce n'est qu'ensuite qu'ils négocièrent leurs avantages sociaux et économiques en échange d'une fidélité politique, voire militaire, envers les Espagnols. Ce fut le cas entre 1559 et 1712 quand les chiapanèques ont combattu aux côtés des Espagnols, en échange d'amples avantages économiques et politiques, ce qui permit l'apparition d'une élite indienne. Un autre exemple de résistance eut lieu au 18^e siècle : les dominicains avaient décidé de destiner une petite église (*ermita*) à l'assistance spirituelle des indiens et laisser le temple de l'église de Santo Domingo à la population métisse. L'irritation des indiens fut telle que certains décidèrent de migrer vers d'autres villages tandis que d'autres exigèrent des autorités la dévolution de leur temple en avançant qu'il leur appartenait depuis des temps immémoriaux et qu'il s'agissait de leur construction personnelle. Ils obtinrent gain de cause et les autorités émirent une provision en ordonnant la restitution du temple, sans que l'on sache si elle fut finalement effective.

indiens présentèrent les premières plaintes auprès des autorités de l'Audience de Guatemala pour appuyer les accusations contre le curé, en menaçant cette fois-ci d'abandonner les villages de la paroisse si le curé ne le faisait pas à leur place. La rapide prise en compte des doléances et menaces provenait certes de la détermination des indiens, mais aussi de la bonne relation qu'entretenait l'*alcalde mayor*, Cristóbal Ortíz Avilés, avec les fonctionnaires royaux, et du soutien que celui-ci apporta aux indiens. L'*alcalde* avait intérêt à éloigner le curé de la paroisse pour qu'il arrête d'interférer dans ses activités économiques et pour freiner les accusations qu'il avait porté contre lui quelques années auparavant, notamment en raison des rituels païens qu'il exerçait (comme le commerce de bougies) et l'appauvrissement des indiens qu'il accentuait en raison des répartitions forcées. Les indiens surent tirer bénéfice de la rivalité entre le curé et l'*alcalde mayor*, et bien que le curé ne fût pas écarté, il dut réduire la rigueur avec laquelle il endoctrinait les indiens. Après avoir bénéficié des démarches devant l'Audience, les indiens de la paroisse de Chamula ont commencé à exercer un contrôle accru sur leur vie religieuse. Faisant preuve de désobéissance et d'insubordination démesurées selon le curé, ils abandonnèrent les éléments de la religion catholique qu'ils avaient incorporés à leur culture pendant la période coloniale, et pratiquèrent une religiosité propre, en méconnaissant les ordres du curé et en niant la doctrine, les recensements et les participations aux festivités et autres célébrations qu'il organisait, en plus de refuser de participer aux contributions religieuses. Le gouverneur voulut remplacer le curé pour célébrer les mariages, mais l'hostilité des indiens de la paroisse Chamula fut telle que les indiens insoumis s'en sont pris aussi à tout soutien au curé (menaces, extorsions, crimes). En vue d'en finir avec cette situation, l'évêque Francisco Polanco décida de mener une « campagne de reconquête » afin de rétablir l'ordre dans la paroisse. Il augmenta les sanctions envers les indiens rebelles (coups de fouet) et renforça l'endoctrinement traditionnel. Cependant, dès 1782, de nouvelles plaintes étaient déposées, cette fois-ci auprès du Capitaine Général de la Justice Majeure (*Capitán General de Justicia Mayor*). Toujours selon Ortiz Herrera, un autre curé, Manuel Zepeda, eut des relations tout aussi dégradées et conflictuelles avec les indiens de la paroisse en 1820 et il intenta un procès contre les leaders indiens de la paroisse. Mais l'Évêque Salvador San Martín y Cuevas l'obligea plutôt à suivre strictement l'endoctrinement établi par le troisième conseil provincial, à savoir : celui d'enseigner aux enfants le catéchisme en espagnol, de prêcher la parole divine et veiller à leur assistance tous les dimanches et jours de fêtes, en le menaçant de corrections physiques en cas d'absence. Il obligea également les fidèles à assister à l'école pour apprendre le castillan et la doctrine chrétienne. En raison de l'extrême dispersion des villages dans les montagnes, l'Évêque entama également les « politiques de réduction » (de regroupement), pour faciliter l'éducation et l'instruction religieuse des indiens et percevoir les contributions religieuses. Les relations des indiens de la paroisse Chamula avec le curé Zepeda ne s'améliorèrent pas, et celui-ci fut jugé par le *Cabildo* ecclésiastique. Les autres prêtres témoignèrent en sa faveur, en expliquant que les indiens refusaient d'aller aux messes, même dans les *rancherías*⁶⁰. De même, à San Pedro Chenalhó, les indiens refusaient d'assister aux offices, de se confesser et de participer aux contributions religieuses car ils disaient ne pas avoir l'argent nécessaire pour payer les confessions. Le curé de Chenalhó, Bartolomé González avait utilisé des méthodes plus douces qu'à Chamula, un bon traitement et des modes subtiles pour que les indiens participent au culte catholique, en plus d'avoir diminué le montant des contributions paroissiales.

⁶⁰ Selon le *Diccionario de la Real Academia Española*, le terme « *ranchería* » désigne un ensemble de fermes ou maisons en bois qui forment un hameau dispersé.

En vain : les indiens du village refusaient toujours de se plier à la doctrine et d'assister aux messes dominicales (Ortiz Herrera 2001 chapitre 3).

Les travaux d'Ortiz Herrera abondent d'exemples d'insoumissions d'indiens de la région de Los Altos. Ils témoignent de la difficulté de l'Église à endoctriner les populations, soit parce qu'ils ne se rendaient ni aux messes ni aux autres rituels, soit parce qu'ils ne payaient pas les contributions religieuses, et ce, malgré les maltraitances physiques qu'ils pouvaient subir de la part des prêtres. Ainsi, malgré la diminution de la population indienne pendant l'époque coloniale, celle-ci avait parfois réussi à conserver au début du 19^e siècle quelques éléments culturels notables, comme la langue et des cultes religieux originaux. Un autre élément réside dans le maintien d'autorités indiennes réunies en *cabildo*, qui coexista avec la municipalité constitutionnelle installée dès 1826 et composée d'une population métisse dans les centres des villages (Ortiz Herrera 2001). Avec l'Indépendance, le Diocèse a donc été confronté à une crise économique importante, due au refus des indiens de contribuer aux cultes religieux. À partir de 1830, les politiques libérales ont remplacé l'Église dans ses fonctions administratives par des fonctionnaires civils. Le comportement hostile des Conseils municipaux (*Ayuntamientos*) indiens dans l'ensemble de la région de Los Altos était perçu par les curés comme l'« anarchie » et la principale cause des désordres.

La décennie suivante, la constitution d'un pouvoir d'État investi par des hommes politiques de San Cristóbal de las Casas qui soutenaient le clergé permit à ce dernier de récupérer des fonctions administratives dans les villages indiens. Cependant, de nombreux indiens se prévalaient de l'esprit anticlérical de l'État, parmi lesquels des maîtres d'école qui étaient arrivés dans les villages de Los Altos et qui ont été bien vite accusés d'être les responsables de l'insoumission des indiens (comme ce fut le cas à Cancuc et Oxchuc). Les religieux qui essayaient de mieux contrôler les indiens, employèrent des méthodes coercitives telles que les menaces, les maltraitances physiques, les emprisonnements et d'autres châtiments comme des coups de fouet publics. Bien que l'Église ait réussi à obtenir un décret du gouverneur qui autorisait de proportionner un quota fixe à chacune des paroisses de l'entité comme subside à la crise économique, sa situation se dégrada. En effet, l'ascension des libéraux au gouvernement de l'État allait limiter l'influence du clergé dans la région. Ces mesures auxquelles s'ajoutaient les insoumissions des indiens de Los Altos accrurent la difficile situation de l'Église. Les indiens migraient surtout pour éviter à tout prix l'endoctrinement et la rétribution des curés. Par exemple, le hameau Tzontzehuitz, situé aux limites de Chenalhó, San Miguel Mitontic et San Juan Chamula, était devenu un important centre de population difficile d'accès pour les curés, qui craignaient de s'y rendre de peur d'être assassinés. L'établissement de Tzontzehuitz fut interprété par les autorités religieuses comme le prélude d'une guerre des castes similaire à celle du Yucatán, mais rien de plus n'eut lieu à part l'attitude hostile envers les curés. Cette expérience à Tzontzehuitz découlait d'un mouvement séparatiste qui avait donné lieu à ce hameau bien avant cette date, car les indiens voulaient mener une vie plus autonome, éloignée du contrôle des curés. C'est notamment en 1848 que des indiens disaient s'éloigner des villages sous contrôle de l'Église et revenir pour célébrer leurs fêtes « avec leurs coutumes », avec les bougies de cire jaune et leurs images. Les indiens de Chenalhó ne souhaitaient pas nécessairement vivre sans curé, mais aspiraient simplement à ce qu'on ne les maltraite pas, ni qu'on leur impose des rations ou des contributions excessives. Des *alcaldes*,

*principales*⁶¹ et « naturels » indiens se sont même plaints en 1858 de ne pas avoir de messes des saints et que certains habitants étaient morts sans avoir reçu les sacrements. Ils accusaient alors le curé d'exiger trop de contributions en argent ainsi que des rations de nourriture (maïs, haricot, beurre, sel, piment, poules, poulets, œufs) pour subvenir à ses besoins et à ceux de ses frères, qui en outre les pillaient souvent. Ces produits volés étaient ensuite commercialisés par le curé et leur famille avec de l'eau de vie (*aguardiente*) qu'ils vendaient aux couvents de la paroisse, aux *fiscales*⁶², leurs principaux consommateurs. Les indiens de Chenalhó ont donc dénoncé les excès du curé qui néanmoins bénéficia des témoignages des indiens de Chalchihuitán et Mitontic. La deuxième moitié du 19^e siècle se caractérise par la promulgation de la législation libérale, et par l'alliance plus nette des indiens de Los Altos avec les fonctionnaires civiles, parfois des maîtres d'école mais pas toujours, pour continuer à harceler le clergé afin qu'il retire les charges religieuses. Dans Los Altos, surgit un affrontement violent entre *ladinos* et indiens que l'on a appelé la Guerre des Castes, et qui fut considérée longtemps, à tort, comme une rébellion indienne.

L'évangélisation dans la région de Los Altos a été un échec relatif en raison des profondes différences entre les indiens et les curés après l'Indépendance, et du fait de l'extrême faiblesse de l'institution ecclésiastique pendant la première moitié du 20^e siècle. Cette faiblesse de l'Église et une autonomie forte des indiens qui ont mené leurs propres cultes expliquerait en partie que ceux-ci ne soient pas très liés à l'orthodoxie catholique et soient davantage liés à une religion dite traditionaliste, où les membres vénèrent les montagnes, les points d'eau, les grottes, ainsi que plusieurs saints catholiques. Ces cultes religieux sont associés au système des charges, qui combinaient des « autorités traditionnelles » et des autorités politiques. C'est sous le Porfiriato que naît le système politique et religieux indien appelé « système des charges », et que les anthropologues ont longtemps associé à la « communauté corporatiste et fermée » (Wolf 1955; 1957), nourrie des pratiques de milliers d'indiens où l'État gouverna indirectement par l'établissement d'un système politique et religieux « traditionnel » (Rus, Hernandez Castillo, et Mattiace 2003).

1.3. Répartition des terres et activités économiques dans les fincas et haciendas de Los Altos à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle

Selon Jan Rus et Robert Wasserstrom (1980), c'est avec l'introduction d'une économie capitaliste des plantations qu'est née la hiérarchie civile et religieuse dans les Hautes-Terres Centrales. En prenant deux exemples de municipalités de la région, Zinacantán et Chamula, ils montrent comment ce système s'est constitué en réponse aux transformations économiques et démographiques de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. Bien qu'il s'agît d'un même modèle dans une même région, cette institution a rempli un rôle différent dans les deux municipalités. Par exemple, les *zinacantecos* ont progressivement adopté un mode de vie de commerçants itinérants ou sont devenus des péons dans les *fincas* d'élevage de bovins, tandis que les chamulas vivaient en tant que travailleurs journaliers ou saisonniers dans les plantations de café de la côte Pacifique. Ainsi, plutôt que de considérer la hiérarchie civile et religieuse comme une résistance du traditionalisme des indiens, ils proposent d'y voir une adaptation des communautés aux nouvelles relations sociales et de classe qui évoluaient dans la région. À Zinacantán par exemple, les

⁶¹ Le terme désigne l'autorité religieuse maximale.

⁶² Sorte de sacristains.

familles payaient individuellement une partie de la dette communale dans un effort collectif de leurs membres. Par ailleurs, leur refus de contribuer aux charges religieuses s'est accompagné d'une organisation en *cofradías*, en charge des festivités et célébrations, menées par des majordomes (*mayordomos*). À Chamula, les réformes mises en place sur les villages indiens entre 1892 et 1896 et destinées à favoriser l'investissement étranger impliquèrent le regroupement des communautés en « districts administratifs », sous mandat de « chefs politiques » (*jefes políticos*). C'est par l'imposition de nouvelles taxes et par le contrôle de l'alcool que ces *jefes* contraignaient les indiens à contracter des dettes, dont ils se défaisaient souvent en travaillant dans les plantations de café. Les milices d'État fournissaient des gardes armés pour escorter les travailleurs et éviter qu'ils s'enfuient. Bien souvent, et même s'ils étaient réticents, des fonctionnaires indiens organisaient les groupes de travailleurs et pouvaient arrêter les plus récalcitrants.

Les *pedranos* n'ont pas tous migré dans les Vallées Centrales puisqu'il existait à Chenalhó six *fincas rústicas*⁶³, un *rancho* et une *ranchería* qui étaient des grandes propriétés appartenant à des familles de *ladinos*. Les *pedranos* y étaient des *peones acasillados*.

Tableau 1 : Localités à San Pedro Chenalhó en 1885 : *fincas*, *rancho* et *rancherías*

Département	Localité	Catégorie
Centro	Los Angeles	Fincas Rústicas
Centro	Tanaté	Fincas Rústicas
Centro	La Merced	Fincas Rústicas
Centro	Natividad	Fincas Rústicas
Centro	La Piedad	Fincas Rústicas
Centro	Innominada de Urbina	Fincas Rústicas
Centro	San Francisco	Ranchos
Centro	Los Chorros	Rancherías

Source : archives fournies par Juan Pedro Viqueira.

Il existait des travailleurs saisonniers et des travailleurs résidents (*peones acasillados*), rattachés à et vendus avec les terres. Il est probable que les *pedranos* aient été des travailleurs journaliers dans ces *fincas* et des travailleurs saisonniers dans les *fincas* de café, plus éloignées.

En 1893, Chenalhó appartient au canton de San Cristóbal. La *finca* La Piedad a disparu, les cinq autres *fincas* ainsi que la *ranchería* Los Chorros sont recensées comme *haciendas*, et San Francisco conserve son statut de *rancho*. En 1900, les localités appartiennent à trois municipalités différentes, Santa Marta, Magdalena et San Pedro Chenalhó, elles-mêmes rattachées à Chamula. Les recensements fournissent des informations sur la population répartie dans les haciendas et dans les « *Pueblos* ».

Tableau 2 : *Haciendas* et *pueblos* de San Pedro Chenalhó, Santa Marta et Magdalenas en 1900

Localités	Catégorie	Municipalité	Départements ou Partis	Hommes	Femmes	Total	Type de localité
Chorros	Hacienda	San Pedro Chenalhó	Chamula	74	60	134	Hacienda et

⁶³ Variante du modèle agraire de la *finca* de plus petite taille.

							Rancho
San Pedro Chenalhó	Pueblo	San Pedro Chenalhó	Chamula	1452	1576	3028	Villes et villages
Santa Marta	Pueblo	Santa Marta	Chamula	208	293	501	Villes et villages
Santa Marta	Pueblo	Santa Marta	Chamula	208	293	501	Villes et villages
Magdalenas	Pueblo	Magdalenas	Chamula	529	677	1206	Villes et villages

Source : archives fournies par Juan Pedro Viqueira.

La Révolution transforma l'économie des *haciendas* puisque les villages étaient subitement livrés à eux-mêmes, le pouvoir gouvernemental étant affaibli ailleurs dans le pays. L'abolition du recrutement en 1910-1911 a permis aux hommes et aux femmes de se réorganiser. Le gouverneur militaire conféra en 1914 des positions de leadership à des hommes de Chamula considérés alors comme « traditionalistes »⁶⁴. C'est là que ces leaders déclarèrent qu'à partir de cette date, les présidents ou « *mayores* » seraient choisis parmi les personnes âgées monolingues (Rus et Wasserstrom 1980). Un processus similaire a eu lieu à Chenalhó, où la création de nouveaux postes politiques de représentants indiens traduit la même volonté de rompre avec les recruteurs et hommes politiques *ladinos* qui les exploient. Dans le cas de Chenalhó, en demandant la liste des présidents municipaux au secrétaire municipal de Chenalhó, puis après l'avoir validée avec plusieurs interlocuteurs, il s'avère que depuis 1915, le premier président municipal a été indien, comme son deuxième nom de famille l'indique, Pedro Pérez Taquimut (cf. Annexes). Depuis, tous les présidents municipaux sont indiens⁶⁵, bien que le secrétaire municipal ait été *ladino* jusque sous les politiques indigénistes.

Après 1920 et la réforme agraire postrévolutionnaire, les travailleurs de Los Altos ne pouvaient réclamer le droit de résidence des terres qu'ils travaillaient de manière occasionnelle dans les Vallées Centrales. Ils se tournèrent donc vers leurs terres d'origine, densément peuplées et devenues « communautés traditionnelles » (Rus 2004a). Entre 1920 et 1936, à Chamula, les *ladinos* faisaient le travail d'*enganchadores* pour les transports et le contrôle des travailleurs indiens, sans aide de l'État, ni pour le transport des travailleurs, ni pour donner aux contrats un standard juridique minimal. En raison de l'absence de l'État direct, les personnes âgées (*ancianos*) ont consolidé leur pouvoir sur les fonctionnaires civils et religieux, contribuant à former la « communauté paysanne fermée et corporatiste » que Wolf a décrit. Ces anciens (*ancianos*) choisissaient chaque année les leaders qui allaient assumer les charges civiles. La seule condition pour faire partie de ce groupe d'anciens était d'avoir accompli au moins une charge

⁶⁴ Le Parti de Chamula a été aboli par ce décret et les communautés sont devenues des « *municipios libres* » suite à la Loi des Municipalités libres (*Ley de Municipios Libres*) de la même année. Simultanément, des opposants conservateurs des leaders indiens qui ont tenté de rejoindre la révolution ont été imposés à Chamula comme agents municipaux.

⁶⁵ Il semblerait que lors des dernières élections municipales, un métis ait remporté les élections, mais je n'ai pas pu vérifier l'information sur le terrain.

religieuse dans le passé. Ces fonctions religieuses étaient souvent attribuées par les autorités municipales civiles, bien qu'il soit arrivé qu'un *anciano* fasse une requête particulière (Rus et Wasserstrom 1980). Comme à Chamula, les *ladinos* du centre de Chenalhó n'avaient pas de postes politiques mais ils exploitaient économiquement les indiens.

Chenalhó vivait une situation très difficile quand j'ai eu l'âge de raison, les gens *ladinos* ou métis qui sont arrivés ici, c'étaient eux qui donnaient les ordres, il y avait beaucoup de *ladinos* ici à Chenalhó, un de ceux que j'ai connus s'appelait Majin García, il était marié avec une Eustolia Gordillo, María Gordillo, il y en avait plusieurs de cette famille... il y avait les Aguilar, Alberto Aguilar, Agustín Aguilar, et les Abacás (sic) étaient les plus nombreux. Ils vivaient ici et étaient la majorité de la population ici au centre municipal. Ils n'avaient pas nécessairement de *ranchos*, ils venaient vivre ici, ils venaient explorer et exploiter. Je me souviens qu'ils exploitaient beaucoup, ils payaient le prix qu'ils voulaient, je me souviens d'une fois où j'ai vu quelques femmes battues, baffées, parce qu'elles ne voulaient pas baisser le prix de leurs produits comme ils leur demandaient, ils allaient même les attaquer, ils enlevaient les produits des camions et ils leur payaient ce qu'ils voulaient, pas ce que voulait le produit, c'était terrible.

Aujourd'hui la plupart est morte, il y en a encore un peu, mais même les gens indiens essayent d'entrer, ils entrent, il y a des maisons laissées par leurs propriétaires, ils ne les ont pas abandonnées, mais les ont vendues. (Manuel Arias Pérez, 20/03/2008)

De même dans la *finca* de Los Chorros :

Mes grands-parents m'ont raconté que cet *ejido*, cette *colonia* était avant une *finca*, elle s'appelait *finca* Los Chorros, c'était un propriétaire (*dueño*) qui s'appelait Manuel Utrilla quelque chose comme ça le nom de la *finca*, mais avant tout ce terrain ici on y élevait du bétail, beaucoup de bétail que les propriétaires des *fincas* travaillaient ici, et les autres ici étaient des servants (*mozos*). Quand ils travaillent pour le propriétaire de la *finca*, ils ne se font pas payer, on travaille comme ça sans plus parce que ça ne paye pas. Si une personne ne travaille pas quand on ne le paye pas, le propriétaire de la *finca*, ou le *mayordomo* le punit, ils fouettent avec un crin de cheval (*eben chicote*), là-bas dans la grande maison du propriétaire de la *finca* (...) mon grand-père m'a raconté qu'il y avait six groupes de *mozos*, c'est-à-dire six groupes de travail : il faut faire du sucre de canne, on fait ces groupes, et quand le sucre est prêt, on le porte jusqu'à San Cristóbal, pas à cheval, mais les *mozos* marchaient à pied d'ici Los Chorros jusqu'à San Cristóbal, c'est ce que faisaient mes pauvres grands-parents. Il y en a d'autres aussi qui travaillent et qui cultivent le maïs. D'autres cultivent les champs de café, parce qu'il y a des champs de café par là et d'autres par là. D'autres vont couper le bois, beaucoup de bois, ils vont couper beaucoup de tailles de bois parce que le sucre a besoin de beaucoup de bois, ça c'est l'autre groupe du bas. L'autre groupe est celui qui fait attention au bétail, au lait, parce qu'on vole toujours le lait des vaches. C'est comme ça qu'ils faisaient, et depuis longtemps on travaille comme ça. (Pedro Vázquez Gutiérrez, 07/10/2006)

La Révolution mexicaine de 1910 est souvent analysée comme une réaction à l'instauration d'un modèle libéral qui avait fait entrer le pays en crise avant de laisser place à un régime national-populiste, qui devait s'ériger dans une optique de défense contre l'extérieur. En réalité, les mécontentements étaient divers et multiples dans le pays, tant dans les milieux ruraux qu'urbains, faisant du Mexique un pays fragmenté et traversé par des intérêts et des rivalités régionaux (Knight 1990a; 1990b; Gilbert Michael Joseph et Nugent 2002; Hamnett 2009). Le nord était convoité par les États-Unis, prêts à intervenir à nouveau et protéger leurs investissements. Dans l'État du Chiapas, la Révolution ne signifia pas d'en finir avec les grands propriétaires terriens comme classe sociale dominante. Ce fut au contraire une guerre civile entre l'armée fédérale occupante, menée par Carranza, et des groupes de propriétaires terriens locaux contre-révolutionnaires qui, entre 1914 et 1920, leur disputaient le contrôle de la région. La fraction conservatrice et traditionnelle de la région de Los Altos s'allia au mouvement contrerévolutionnaire,

représenté par les forces « mapachistes » et qui s'opposait à Carranza, représentant le « pinédisme »⁶⁶, notamment à travers une politique opposée à la réforme agraire de la part de l'État du Chiapas (Reyes Ramos 2002).

D'un point de vue foncier, la Révolution mexicaine de 1910 entraîna une réforme agraire dans presque tout le pays et des modifications substantielles dans la structure de la propriété de la terre. Dans l'État du Chiapas, on a souvent parlé d'une réforme agraire qui serait arrivée tardivement. Jan Rus (1995), par exemple, parlait d'un processus de répartition des terres aux paysans qui fut freiné, pour ne pas dire empêché, par les oligarchies locales qui s'étaient opposées aux changements que dictaient pourtant les groupes triomphants du conflit⁶⁷. Les indiens auraient alors été exclus de cette révolution, voire humiliés (vols de leurs aliments et de leur force de travail, punition pour avoir collaboré avec l'ennemi) et surtout la réforme agraire inexistante jusque sous le gouvernement de Lázaro Cardenas (Rus 1995, 251 ; Rus 2004a ; Reyes Ramos 1992). Il est vrai que d'un point de vue politique, après la Révolution et jusque dans les années quarante, les choses n'avaient pas réellement changé dans l'État du Chiapas : les oligarchies locales étaient restées au pouvoir, et les indiens continuaient d'être vendus comme partie intégrante des propriétés, bien que l'esclavage ait été aboli à l'Indépendance. Les leaders locaux représentaient les intérêts des oligarques, à l'instar du contrôle politique des Anglais dans leur colonie par un gouvernement indirect (*indirect rule*). C'est l'époque où la communauté indienne, en tant qu'institution sociale, conservait une relative autonomie par rapport au pouvoir central (« communauté corporatiste fermée » d'Eric Wolf). Ce système politique fut possible dans Los Altos notamment grâce à la figure du secrétaire *ladino*, en tant qu'intermédiaire privilégié entre la communauté et la ville, exerçant alors sur la communauté un système de contrôle « admirable » (Aguirre Beltrán 1991, 100).

1.4. Relations interethniques et évolution démographique à Chenalhó

Sur le plan culturel, le métissage culturel et biologique n'a presque pas eu d'impact dans la région de Los Altos, qui reste majoritairement indienne à ce jour. On y distingue deux groupes linguistiques de la famille maya : les Tsotsils dans la partie occidentale, les Tseltals dans la partie orientale (dans l'*ejido* Los Chorros, à la frontière avec la municipalité de Cancuc). Les Tsotsils représentent le groupe linguistique le plus important tandis qu'une minorité de groupe tseltal se situe surtout dans l'*ejido* de Los Chorros, à la frontière avec la municipalité de Cancuc. L'indianité à Chenalhó se définit surtout par un usage encore dominant de la langue indienne (98,6 % des habitants de Chenalhó affirment parler une langue indienne en 2010), les taux de monolinguisme étant encore très élevés (62,7%), notamment chez les femmes et dans les communautés les plus éloignées du centre. Le sentiment d'appartenance des indiens varie en fonction de l'interlocuteur : face à un autre habitant de la région, c'est l'appartenance à la communauté d'origine qui prévaut : « je suis originaire de Tzajalukum », « je suis originaire de Chojolhó » ; face à un non-indien,

⁶⁶ Alberto Pineda fut général de l'Armée fédérale.

⁶⁷ Sur la révolution et la lutte agraire post-révolutionnaire au Chiapas, voir Thomas Benjamin, 1990, *El Camino a Leviathan. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, Conaculta, México et du même auteur, 1989, *A Rich land, a poor people : politics and society in modern Chiapas*, University of New Mexico Press ; l'article de Stephen E. Lewis Chiapas 1914-1940 in Olivia Gall, 2001. Pour un panorama général, voir María Eugenia Reyes Ramos, 1992 et l'article Jan Rus, sur la région de Los Altos post-révolution, ainsi que Gemma van der Haar, *Gaining ground. Land reform and the constitution of community in the Tojolabal Highlands of Chiapas*, Mexico, Thela, Latin America Series, Amsterdam, 2001 pour la région tojolabal.

appelé *kaxlane*⁶⁸, c'est le groupe ethnique ou l'indianité qui est mis en avant : « je suis tsotsil » ou « je suis indien ».

Historiquement, la région de *Los Altos* était divisée en deux groupes ethniques : les *ladinos* (métis) et les indiens. Dans l'imaginaire régional, les *ladinos* étaient des personnes qui revêtaient l'habit européen et parlaient l'espagnol comme première langue bien que leurs ancêtres aient pu être indiens (Cancian 1965, 7). Les *ladinos* étaient condescendants envers les indiens, les accusaient de sorcellerie, se moquaient d'eux, de leurs croyances et coutumes et profitaient d'eux dans les transactions commerciales (Guiteras Holmes 1965, 23) : selon ces ethnographies, l'indien était pour les *ladinos* sans culture, sale et sans éducation. À l'inverse, le *ladino* était vu comme exploiteur et agressif, associé au Diable dans les mythes, rêves et représentations collectives (Reifer Bricker 1973, 5). Ainsi, une hostilité historique s'est développée entre ces deux groupes ethniques (Aguirre Beltrán 1991), hostilité qui a façonné leur imaginaire. Par exemple, la municipalité de Chamula refusait pendant longtemps la présence de *ladinos* dans le centre cérémoniel et politique (*cabecera*), tandis que des municipalités comme Zinacantán et Chenalhó acceptaient une petite population de *ladinos* dans leurs centres cérémoniels, ceux-ci étaient finalement écartés des postes politiques et religieux, aux mains des indiens. Les pratiques matrimoniales sont généralement endogamiques, bien qu'au centre de la municipalité, le niveau de vie des caciques indiens et des *ladinos* soit très proche, et que des mariages entre les deux groupes ont eu lieu au cours du 20^e siècle, souvent entre des hommes *ladinos* et des femmes indiennes.

Après l'éclatement de la rébellion zapatiste, beaucoup de familles *ladinas* ont abandonné la municipalité de Chenalhó, laissant vacantes des terres qui furent ensuite envahies ou rachetées par des leaders locaux, ce que Juan Pedro Viqueira nomma le processus de « réindianisation » (J. P. Viqueira Alban 1995b). « En 1994, beaucoup sont partis car ils ont eu peur à cause des zapatistes », me dit le cacique indien José Pérez Pérez. Les terres allouées à des indiens permettaient souvent aux métis d'être installés à San Cristóbal, tandis que les anciennes maisons des *ladinos* de la *cabecera* conféraient aux caciques indiens un prestige certain. Ainsi José Pérez Pérez put racheter la maison située au coin de la place centrale de Chenalhó qui appartenait au fils de Don Artemio Ruiz Ruiz, Armando Ruiz Flores, qui en avait hérité mais habitait San Cristóbal de las Casas. Ils avaient peur et l'avaient contacté pour lui vendre, ce qui lui permit de l'acheter à bas prix, comme le firent par la suite beaucoup d'indiens dans la région.

En 2010, les familles *ladinas* à Chenalhó représentent 1,5% de la population, proportion supérieure à celles enregistrées dans plusieurs autres municipalités de Los Altos (Chamula, Mitontic, ou Cancuc où moins de 0,5% de la population n'est pas indienne), mais nettement inférieure à la municipalité Pantelhó, au nord, où il existe 9,1% de *ladinos*. Les quelques 15 ou 20 familles métisses se concentrant au centre de la municipalité de Chenalhó sont surtout des personnes adultes et âgées, dont les enfants et petits-enfants se sont installés à San Cristóbal de las Casas pour étudier, rendant visite à leurs familles pendant les fêtes ou les fins de semaine à Chenalhó. Ces familles ont été pratiquement inabordables pendant mon terrain. Elles détiennent un certain pouvoir économique, possédant les quelques restaurants et *posadas* du centre de Chenalhó, bien qu'ils soient toujours vides, sauf lorsque quelques touristes viennent lors d'une cérémonie religieuse ou pour le carnaval de Chenalhó. Je n'ai presque pas pu échanger avec eux, les seules exceptions

⁶⁸ Ce terme est utilisé par les indiens pour désigner d'abord les métis, et par extension, tout étranger.

se limitant aux transactions économiques et à l'échange un jour avec l'une des femmes vivant au centre, Matilde Ruiz Ramos, qui a accepté de me laisser rentrer chez elle quelques minutes. Certains m'ont tout simplement chassée de chez eux avec agressivité.

Ainsi, la population de Chenalhó doit compter avec une population tsotsil dominante, tandis que les tseltals et les *ladinos* sont minoritaires. Dans les recensements, on peut supposer que les *ladinos* sont inclus dans la catégorie d'individus ne parlant pas une langue indienne, bien qu'il ne soit pas spécifié dans les recensements si cela signifie qu'il ne s'agit pas de leur première langue ou s'ils ne parlent vraiment aucune langue indienne.

Tableau 3 : Évolution démographique de Chenalhó 1892-2010 : population totale enregistrée dans les recensements (habitants)

Localités	1900	1910	1921	1930	1940 ⁶⁹	1950	1960	1970	1980	1990	2000 ⁷⁰	2005	2010
Chenalhó	3162	3233	3544	3958	5289	7481	10553	13522	18400	30680	27331	31788	36111
Santa Marta	501	568	343										
Magdalena (Aldama)	1206	1291	1222	2034							3635	4906	5072

Source : *Censos de población y Vivienda*, données coloniales fournies par Juan Pedro Viqueira⁷¹.

Si l'on examine de près les cinq derniers recensements, on y trouve des informations sur la répartition démographique entre groupes tsotsils et tseltals à Chenalhó, et sur la distribution linguistique, et sur certains facteurs politiques contemporains dont il sera question dans cette thèse. Le recensement de 1980 dénombrait une population extrêmement basse à cette date. Cela se doit à une chute de la natalité sous le gouvernement de Luis Echeverría (1970-1976), qui augmenta à nouveau la décennie suivante comme le montre le recensement de 1990 qui a connu une croissance spectaculaire (presque trois fois de plus que l'augmentation normale des recensements précédents) avec 30 680 habitants. Parmi la population totale, 24 148 disaient parler une langue indienne (1 032 tseltals et 22 893 tsotsils), contre 242 qui n'en parlaient pas. En 2000, 18 953 déclarent parler une langue indienne (17 896 tsotsils et 1012 tseltals) contre 236 qui n'en parlaient pas. Le recensement de 2000 à Chenalhó est singulier : il ne prend plus en compte les habitants de Magdalena qui est devenue une municipalité à part entière, Aldama, suite à la réforme de 1998 du gouverneur Albores Guillén⁷², ce qui fait 3 635 habitants en moins dans le recensement de la population de Chenalhó. De même, la faiblesse numérique de ce recensement, alors que la population augmente graduellement d'un recensement à l'autre, signifie qu'il manque des données dans ce recensement. Des milliers d'indiens s'étant affiliés à l'organisation zapatiste, et certainement une partie des Abeilles, qui ont décidé de ne plus se déclarer auprès des registres civils de la municipalité constitutionnelle

⁶⁹ Santa Marta a fusionné avec Chenalhó dès le recensement de 1930, tandis que Magdalena s'intègre au recensement de Chenalhó à partir des années 1940, ce qui explique l'augmentation démographique lors de cette décennie. Les recensements suivants incluront les trois localités jusqu'en 2000.

⁷⁰ Aldama est le nom donné à Magdalena avec la réforme d'Albores Guillén, elle va être recensée comme une municipalité à part entière à partir du recensement de 2000.

⁷¹ Les données m'ont été fournies par l'historien Juan Pedro Viqueira. Elles remontent à 1759, sont très riches, et pourraient faire l'objet de travaux détaillés.

⁷² Voir Introduction.

après 1998. Chenalhó recense tout de même 27 331 habitants en 2000, ce qui est inférieur au recensement précédent pour les deux raisons évoquées, mais relativement plus important par rapport au nombre de personnes qui avaient boycotté les élections municipales d'octobre 1995 (environ 11000)⁷³ et de déplacés zapatistes qui avaient gagné Polhó (environ 6 500)⁷⁴, ce qui laisse entendre que plusieurs milliers de personnes étaient entrées en résistance. Cinq ans plus tard, en 2005, un recensement (*Conteo*) a été réalisé entre les recensements décennaux de 2000 et 2010 : les chiffres remontent et on dénombre alors 31 788 habitants à Chenalhó, ce qui laisse penser qu'en cinq ans, 4 457 personnes ont été réintégrées au comptage, en plus de l'augmentation progressive de la population. Parmi la population, 22 406 disent parler une langue indienne (21186 parlent tsotsil et 1094 tseltal), contre 205 qui disent ne pas en parler (et 14 non spécifié), avec un taux de 58% de personnes bilingues contre 41% de personnes monolingues. Le recensement de 2010 connaît une augmentation importante par rapport à la première moitié de la décennie puisqu'il dénombre 36 111 habitants (Aldama compte 5072 hbttts). Cela peut s'expliquer, à mon sens, par la sortie de plusieurs *pedranos* de leur résistance entre 2006 et 2008, comme je le démontrerai dans le chapitre huit. Des zapatistes et des Abeilles se sont à nouveau enregistrés civilement auprès du Conseil municipal et le recensement traduit ici cette ré-affiliation à la vie civile. En 2010, 29 670 habitants parlent une langue indienne (27 926 tsotsils et 1653 tseltals), contre 354 qui n'en parlent pas. Seuls 34,5% se disent bilingues en 2010 contre 62,7% qui se déclarent monolingues, ce qui représente une augmentation importante par rapport au recensement de 2005.

2. Forger l'État, mexicaniser par l'acculturation

2.1. La région de Los Altos comme laboratoire des institutions indigénistes

Le Mexique, comme d'autres États en Amérique latine, s'est construit sur une ambition nationale de parachever une indépendance politique acquise un siècle plus tôt, par le biais d'une logique de développement « vers l'intérieur » pour assurer une intégration de la nation mexicaine et se dégager de la domination étrangère (Le Bot 2000, 17). Mais en son sein, le principal obstacle pour « forger la patrie » était le « problème indien »⁷⁵, que Guillermo Bonfil Batalla (1987) désignait comme étant le *México Profundo* et qu'il opposait au « Mexique Imaginaire », un modèle de modernité imaginée de l'État-nation et de la société (Watanabe et Fischer 2004).

Une relation nouvelle s'établit peu à peu entre les Indiens et l'État au milieu des années 1930 et

⁷³ Voir chapitre 3, section 3.3.

⁷⁴ Voir chapitre 4, section 1.2.

⁷⁵ L'influence de l'anthropologie et archéologue Manuel Gamio est ici décisive puisqu'il est considéré comme l'un des pionniers de l'anthropologie mexicaine. Directeur de l'École Internationale d'Anthropologie et d'Ethnologie Américaine puis de l'Institut Indigéniste Interaméricain, il contribua à l'institutionnalisation de la question indienne à travers les politiques indigénistes. Dans son ouvrage *Forjando Patria* (1916), il prétendait convertir l'importante minorité indienne, qu'il qualifiait d' « étrangère dans sa propre patrie ». Influencé par l'archéologie et le positivisme comtien, il reprit l'héritage biologique comme l'un des éléments qui définit l'indien, mais il lui ajouta celui de culture, notamment dans *Población del Valle de Teotihuacán* (1922), où il définit des critères, certes arbitraires, pour édifier un diagnostic d'une culture conçue de manière très figée. Il eut tout de même le mérite de poser les jalons d'une anthropologie sociale active dans l'intégration des groupes indiens dans la communauté nationale, mais plus encore à partir des *Consideraciones sobre el problema indígena* (1948). C'est de lui que part l'idée d'une recherche anthropologique intégrale, graduelle et éducative, qui doit partir d'une connaissance basique d'une population indienne formant en quelque sorte la matière première avec laquelle et pour laquelle on gouverne.

surtout dans les années 1940. Le président Lázaro Cárdenas, élu en 1934, représentait le courant réformiste au sein du *Partido Nacional Revolucionario* (PNR)⁷⁶, s'opposant aux *caudillos* révolutionnaires et aux classes fortunées qui se satisfaisaient du statu quo postrévolutionnaire et ne voulaient en rien le modifier. C'est sous le mandat de Cardenas qu'a débuté ce que l'on pourrait appeler une schizophrénie de l'État mexicain, assez évidente en milieu rural, puisqu'elle sépara les institutions destinées aux populations indiennes et celles destinées aux paysans. En effet, les indiens n'existaient plus juridiquement depuis l'Indépendance qui mit fin à la « République des Indiens », mais il fallait désormais faire quelque chose pour eux. En parallèle, les paysans pauvres étaient des figures incontournables qui devaient désormais être reconnues pour calmer leurs mécontentements pouvant aboutir à des rébellions paysannes. Cette « schizophrénie institutionnelle » de l'État mexicain se traduisit par la création d'instances destinées d'une part aux populations indiennes, de l'autre aux populations paysannes.

2.1.1. La répartition agraire à Chenalhó

L'État postrévolutionnaire avait donc comme défi de rattacher à l'État des secteurs qui bénéficiaient jusque-là d'un fort degré d'autonomie, par la formation de confédérations nationales. Dès son arrivée au pouvoir, Cárdenas réactiva tout un secteur d'organisations populaires qui avaient été réprimées ou cooptées par le courant conservateur du parti officiel. Il annonça son projet de mobiliser paysans et ouvriers du pays, en les incorporant à une nouvelle coalition gouvernante et en utilisant ensuite le pouvoir né de leur organisation pour neutraliser les conservateurs et réaliser les réformes nécessaires (Rus 1995, 257). Il eut néanmoins une difficulté majeure pour imposer l'éducation séculière, ce qui provoqua notamment une révolte populaire massive connue comme la rébellion des *Cristeros* (1926-29) (J. A. Meyer 1994a; 1994b; 2005)⁷⁷.

En parallèle, de nouveaux secteurs sociaux surgirent, notamment le syndicat national paysan, la Confédération Nationale Paysanne (*Confederación Nacional Campesina*, CNC) en août 1938. Ce syndicat réalise une répartition agraire importante, qui consista essentiellement en l'expropriation de la majorité des *haciendas*, qui s'accompagna de l'établissement d'une nouvelle appartenance à la terre : l'*ejido* (basé sur le contrôle communautaire) et la petite propriété⁷⁸. Une nouvelle scène régionale se mit en place, qui multiplia les petits propriétaires, les *ejidatarios*, les *comuneros* et les *peones acasillados* ou des aspirants à posséder des terres. L'*ejido* s'inspira de formes de propriétés de la terre qui existaient dans les siècles antérieurs avant la formation des *haciendas* et *fincas* coloniales. Cette réactivation d'une ancienne forme agraire se fit avec beaucoup de difficultés et de conflits qui transparaissent aujourd'hui encore dans les archives agraires (Nuijten 2003). Mais surtout, avec la figure de l'*ejido* se créait celle de l'assemblée, plus ou moins ouverte, dans le but de désigner des autorités de manière collective, qui réunit seulement les hommes du village, autorités municipales et agraires, personnes âgées, représentants des communautés

⁷⁶ Le *Partido Nacional Revolucionario* (PNR) est fondé par le Général Plutarco Elías Calles en 1929 et marque la fin des *caudillos* révolutionnaires. Il devient le Parti de la Révolution Mexicaine (*Partido de la Revolución Mexicana*, PRM) en 1938 puis le Parti Révolutionnaire Institutionnel (*Partido Revolucionario Institucional*, PRI) en 1946.

⁷⁷ Ce conflit se poursuivit jusqu'au milieu des années 1940 dans le mouvement sinarchiste qui se résorba par l'institutionnalisation du mouvement paysan.

⁷⁸ De même la constitution de nouvelles formes d'accès à la terre, les *ejidos*, au sein des communautés indiennes et de l'émergence de nouveaux centres de population des politiques de Colonisation, débouchèrent sur des caractéristiques de production et de propriété propres.

(*agentes*) et pères de familles des communautés. Cette figure agraire de l'*ejido* est venue se greffer au système des charges antérieur, en reproduisant le même principe qui consiste à faire entrer tous les hommes en tant que citoyens dans la communauté, au moins dans les échelons inférieurs. Cette configuration *ejido*-assemblée sera souvent considérée comme une référence significative pour toute action collective dans la mémoire des *ejidatarios*, qui se souviennent de cette période de redistribution de la terre par une action d'État comme une bataille qu'eux-mêmes menèrent contre les propriétaires terriens (*hacendados*) pour gagner leurs terres (Hewitt de Alcántara [1984] cité par Nuijten 2003)⁷⁹.

Au Chiapas, c'est donc sous la période cardéniste que la répartition de terres la plus importante eut lieu et consista en l'expropriation des grands propriétaires terriens, notamment de la région du Soconusco⁸⁰. Les propriétaires des *fincas*, les *finqueros*, commencèrent à fractionner leurs terres que le gouvernement redistribuait à travers des dotations et des ampliations sur l'ensemble du territoire national, générant alors un processus de « *microfundización* » (Villafuerte *et al.*, 1999). Formant une oligarchie puissante au Chiapas, l'intérêt du gouvernement de procéder à la réforme agraire ambitieuse dans les années 1940 fut essentiellement de limiter le pouvoir des *finqueros* et des propriétaires « réactionnaires » *mapachistas* et *pinedistas* dont les intérêts entraient en conflit avec ceux des gouvernements qui émanaient de la Révolution (Rus 1995). María Eugenia Reyes Ramos (1992) évoque pour l'ensemble du Chiapas la multiplication par cinq du nombre d'hectares distribués de 1930 à 1939 par rapport à la décennie antérieure, arrivant à un total de 290 354 hectares distribués à plus de 20 000 paysans (en 179 actions agraires dans 66 municipalités). La dotation des terres (et non la restitution qui aurait impliqué de reconnaître les droits ancestraux des groupes indiens sur la terre) a donc été importante dans la région de Los Altos et c'était la première fois qu'elle bénéficiait aux paysans indiens de la région, mais cela n'allait pas signifier la satisfaction de toutes les demandes et la fin des conflits agraires, puisque les invasions de terres et les sollicitudes allaient être nombreuses⁸¹.

À Chenalhó, après révision des dossiers agraires aux Archives de la *Secretaría de Reforma Agraria* de Tuxtla Gutiérrez et du Registre Agraire National (*Registro Agrario Nacional*, RAN) au Distrito Federal (*Carpetas básicas de acción agraria de San Pedro Chenalhó*) (archives consultées : *resolución presidencial, acta de ejecución, plan*), les principales actions agraires après la Révolution mexicaine sont, comme dans l'ensemble

⁷⁹ En outre, ce processus de formation des *ejidos* et d'appartenance à la terre a été largement influencé par la situation locale de chaque région, rendant les situations très diverses dans le Mexique rural. La communauté paysanne reçoit collectivement une terre qui est ensuite distribuée entre ses membres dans des parcelles individuelles afin d'être cultivée sur une base individuelle. Les forêts, les terres de pâturage, l'eau restent d'usage collectif. Toutefois, il s'agit bien d'un système d'organisation collective sous la tutelle de l'État, plus précisément du Ministère de la Réforme Agraire (*Secretaría de Reforma Agraria*, SRA). En effet, la présence d'acteurs gouvernementaux est fondamentale puisque les élus dans les *ejidos* n'ont de statut légal que s'ils sont officiellement approuvés, les budgets et programmes dépendent des représentants du gouvernement

⁸⁰ Retenons ici que cette réforme agraire caractérise aujourd'hui encore l'État du Chiapas qui, plutôt que de développer le secteur industriel, est resté relativement rural et agricole, mais dans une mosaïque ample de figures agraires, territoriales et, par conséquent, sociales (Pérez Ruiz, 2005 : 111). La *fincas* est dans bien d'endroits de l'État l'unité de base de production et avec elle persiste les relations de seigneurie. Ainsi, les pratiques et discours agraires depuis le Chiapas postrévolutionnaire manifestent la persistance de structures semi féodales, une violence des propriétaires terriens dont les exactions restent impunies en raison de leurs liens avec le pouvoir.

⁸¹ Pour certains, cette répartition agraire fut insuffisante, davantage marginale que structurale puisqu'elle ne transforma en rien les relations de pouvoir et les règles substantielles de la société traditionnelle et que, par conséquent, cette réforme s'apparente davantage à une réparation superficielle de ces structures en déviant la pression sur la terre (Reyes Ramos 1992; 2002).

du Mexique, des titularisations, des dotations, des permutations, des ampliements et des constitutions⁸².

Tableau 4 : *Fincas* devenant *ejidos* à Chenalhó sous la période cardéniste

Localités demanderes	Date de résolution (publication D.O.F.)	<i>Fincas</i> ou terrains concernés	Hectares	Total	Situation (distribution de la terre)
La Unión	16/06/1941	Tanate Los Chorros et annexes	916 84	1001	Remise totale
Belisario Domínguez	08/09/1941	San Francisco La Merced	379 215	594	Remise totale
Puebla	06/06/1941	Tanate Los Chorros	336 340	676	Remise totale
Jolchic	23/09/1941	La Merced	156	156	Remise totale
La Libertad	14/09/1935 12/08/1954	Los Angeles Los Chorros et annexes (Acteal) Finca Gracias a Dios	861 2439 120	2559	Remise totale

Source : archives consultées, *Registro Agrario Nacional, Dirección General de Titulación y Contrôlé Documental*.

D'après les archives consultées, sept *fincas* ont permis la redistribution agraire sous le cardénisme, les principales étant celles de Tanate, Los Chorros, La Merced, les plus petites étant Natividad, San Francisco, Los Angeles et Gracias a Dios. Les *fincas* Tanaté (qui appartenaient à Adolfo Obermeier et Humberto Robles Vides) et Los Chorros (qui appartenait à Porfirio Trejo) formèrent les *ejidos* La Unión, Puebla (anciennement Graciano Sánchez) et La Libertad (anciennement General Miguel Utrilla), ce dernier étant également composé par la plus petite *finca* Gracias a Dios (qui appartenait à José H. Ruiz)⁸³. La *finca* La Merced (qui appartenait à Jesus Espinosa) conforma dans sa totalité l'*ejido* de Jolchic, et en partie ceux de San Pedro Chenalhó (avec la *finca* Natividad, qui appartenait à Wilfrido Aguilar et la *finca* San Francisco, qui appartenait à Pablo Reineck) et Belisario Dominguez (composé également de la *finca* San Francisco) ; la *finca* Los Angeles (qui appartenait à José H. Ruiz) composa l'*ejido* de La Libertad. Quant à la communauté agraire de Chenalhó et l'*ejido* San Pedro, ils se formèrent de Caridad ; Santa Marta et Santa María

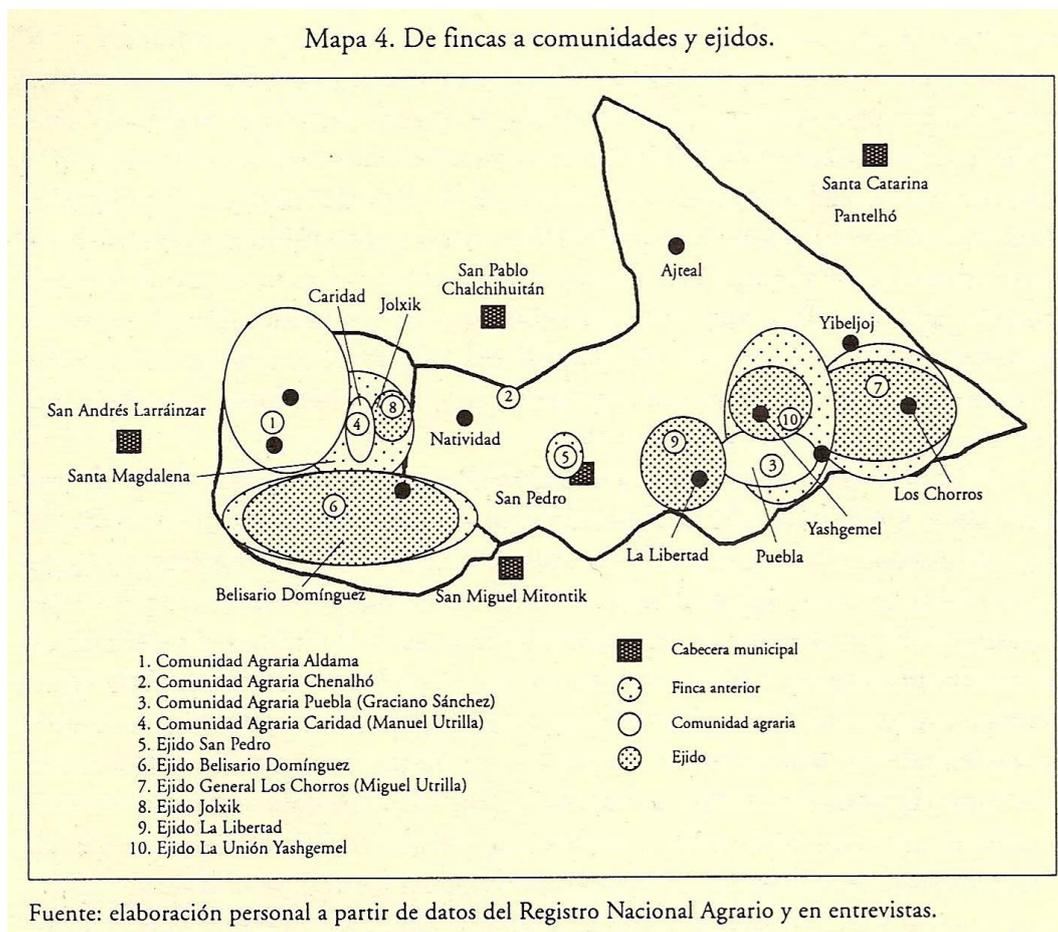
⁸² La répartition agraire s'est faite au Mexique sous le mandat de Lazaro Cárdenas (1934-1940) sous trois formes : 1/ la restitution des terres à des communautés ; 2/ la reconnaissance et la délivrance de titres des terres communales (*titulación de tierras comunales*) ; 3/ la dotation et l'ampliation. Les deux premières formes sont des résolutions déclaratives où les titres et la terre de fait existent depuis la Conquête, tandis que le troisième cas est une résolution constitutive d'un droit qui se crée pour des paysans sans terres. Dans ce cas, les terrains sont soit des propriétés nationales, soit des terrains en friche, soit des propriétés privées qui peuvent être concernées parce qu'elles sont étendues ou non exploitées.

⁸³ La demande de dotation qu'Acteal avait déposée en 1936 avait été refusée le 17/08/1981 et concernait 1893 hectares prévus pour 313 bénéficiaires.

Magdalena constituerent la communauté agraire de Aldama (Garza Caligaris 2002, 81-82)

Figure 5 : Redistribution agraire sous le cardénisme, expropriations de *fincas* et création d'*ejidos*

(Source : Garza Caligaris, 2002)



Même si la résistance des propriétaires des *haciendas* concernés par les expropriations fut parfois violente, ceux-ci réussirent à s'accommoder des nouvelles conditions et, s'alliant au parti au pouvoir, réussirent à en tirer profit et maintenir le contrôle de l'État, de telle sorte que la réforme agraire eut des effets très limités. Finalement, la création des *ejidos* n'afecta que rarement les plantations les plus dynamiques économiquement de la zone du Soconusco (Favre 2011a). Les métis qui vivaient au centre de Chenalhó réussirent à maintenir de petites propriétés privées et s'aménagèrent des terres *ejidales* près du village.

L'étape suivante de la distribution agraire à Chenalhó eut lieu dans les années 1970, lorsque 21 265 hectares furent redistribués en trois principales « *Redistribución de Títulos de Bienes Comunales* » (RTBC), dont le mode d'attribution par restitution ou titularisation se distingue des *ejidos* : San Pedro Chenalhó, Manuel Utrilla Los Chorros, Aldama (anciennement Santa Maria Magdalena).

Localités solliciteuses (RTBC)	Date de résolution	Total (has)
San Pedro Chenalhó	06/10/1975	14 438

Manuel Utrilla Los Chorros	29/08/1975	4171
Aldama	26/09/1996	2656

Source : archives consultées, *Registro Agrario Nacional, Dirección General de Titulación y Control Documental*

Chenalhó se caractérise par une action agraire importante et relativement stable en comparaison avec d'autres municipalités de l'État du Chiapas. Par exemple, cette municipalité n'a eu aucune action agraire non exécutée entre 1920 et 1984 (Reyes Ramos 1992, 147-148 Annexe 13). De plus, la moyenne entre l'année de sollicitation et l'exécution de la résolution gouvernementale entre 1917 et 1984 est d'ailleurs faible en comparaison avec la majorité des autres municipalités chiapanèques (Reyes Ramos 1992, p.149-153 Annexes 14 et 15). Une exception concerne la constitution d'Aldama (anciennement Santa María Magdalena) en nouvelle municipalité après la réforme du gouverneur Albores Guillén pour conformer huit nouvelles municipalités⁸⁴. La Caridad et Benito Juárez proviennent de Fideicomiso⁸⁵, après avoir été rachetées respectivement en octobre et novembre 2001, sur la base d'une action agraire de « *constitución* », pour un total de 126 hectares (114 et 12 hectares respectivement). Il s'agit des deux seuls cas d'achats par l'État, les autres proviennent d'actions agraires issues du Ministère de Réforme Agraire (*Secretaría de Reforma Agraria, SRA*), essentiellement des *ejidos* et des terres communales.

Tableau 5 : Distribution des *ejidos* et des *bienes comunales* (terres communales) à Chenalhó

Type de propriétés	Bénéficiaires	Superficie totale
<i>Ejidos</i>	66	17 853 hectares
Terres communales	2187	

Source : archives consultées, *Registro Agrario Nacional, Dirección General de Titulación y Control Documental*.

95% des terres appartiennent aujourd'hui à des indiens. Les terres communales sont aujourd'hui les plus nombreuses à Chenalhó (42, 4%), suivies des *ejidales* (26,5%), terrains nationaux et « *posesionados* » (18,8%), et, enfin, des propriétés des propriétés privées (18,8%).

2.1.2. La communauté révolutionnaire institutionnelle à Chamula

Le traitement de la question indienne séparée des questions paysannes et agraires se fit directement après la Révolution. En 1921, l'État a pris les premières mesures institutionnelles en créant le Département d'éducation et culture pour la race indigène (*Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena*) puis, en 1925, le Département des Écoles rurales d'Incorporation de la Culture Indigène (*Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación de la Cultura Indígena*). Il proposa aux indiens l'enseignement de la langue espagnole et les rudiments de l'histoire nationale d'une part, tandis qu'il interdit systématiquement toute mobilisation d'indiens ou d'organisations autres que celles des paysans ou des

⁸⁴ Voir Introduction.

⁸⁵ Sur la base du *Fideicomiso*, faisant l'objet de litiges peuvent être rachetées par l'État, devenant alors des « *propiedad fideicomitida* » qui sont généralement transformées en *ejidos*, par un programme spécial de « *propiedad fideicomitida* ».

ouvriers d'autre part (Favre, 1996 ; Recondo : 88-89). L'idée est alors de remédier aux déficiences des indiens en proposant des programmes spécifiques, notamment dans l'éducation.

Sous le cardénisme s'instaure une politique indigéniste plus conséquente, notamment avec la création en 1935 du Département autonome des affaires indigènes (*Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas*, DAAI) et les premières mesures de mobilisations indiennes prises par l'État à travers leurs structures corporatives. Cette initiative est fondamentale puisqu'elle reconnaissait la nécessité d'une institution spécifique pour les populations indiennes qui s'autonomisent en quelque sorte du secteur paysan officiel, la Confédération Nationale Paysanne (*Confederación Nacional Campesina*, CNC). L'indien était devenu désormais un symbole de progrès et devait être intégré à la nation afin de prouver son potentiel révolutionnaire (Recondo 2007a, 89). En 1940 a lieu à Pátzcuaro, État du Michoacán, le premier *Congreso Indigenista Interamericano*, organisé par le DAAI, durant lequel est formulée la nécessité de constituer une institution publique qui prenne en charge les indiens. C'est ainsi qu'est né l'Institut indigéniste interaméricain (*Instituto Indigenista Interamericano*, III). Comme le souligne Andrés Medina Hernández (1987), c'est là aussi qu'a émergé l'idée d'une alphabétisation qui devait dépasser la castellanisation et se faire dans leur propre langue. Est ainsi né l'Institut d'Alphabétisation en Langues Indigènes (*Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas*) en 1945, dirigé par un anthropologue. D'une direction coercitive, on est passé à une orientation plus scientifique et pédagogique de la notion d'intégration.

L'anthropologue Aguirre Beltrán (1981 [1953] : 141) considère cette période du cardénisme comme un moment « révolutionnaire » dans Los Altos du Chiapas, où furent libérés les « *peones* » indiens des haciendas où la réforme agraire et la défense du travailleur salarié furent les deux actions principales qui favorisèrent les populations indiennes. La politique ouvriériste entreprise a permis de modifier en substance le système de « *enganche* » et des dettes héritées de père en fils. Cela généra selon Beltrán un mouvement « revivaliste » (*revivalista*) qui réveilla des espoirs messianiques des indiens.

Dans la région de Los Altos, un métis qui parlait parfaitement la langue maternelle huastèque et possédait un pouvoir fort de persuasion, modifia en profondeur les conditions de vie et de travail des indiens. Selon Aguirre Beltrán, Erasto Urbina était dénommé *shalik*, « le sauveur », par les indiens qui misaient sur lui pour la confiance et le « souffle mystique » qui les avaient poussés à l'insurrection à d'autres moments de l'histoire. Une vision peut-être moins auguste consiste à voir en l'action de Cárdenas une manière de mieux les subordonner à son parti. Selon Rus, certes le cardénisme est dénommé la « Révolution des indiens » car il amena les bénéfices du « nouveau Mexique » (réforme agraire, apparition de syndicats et la fin d'un régime de *peonaje* et de « recrutement pour dette »), mais en réalité il permit d'introduire une forme plus étroite de domination de l'État par une centralisation du pouvoir politique et économique à l'intérieur des communautés et par l'association dudit pouvoir local avec l'État.

Jusqu'à-là, les secrétaires *ladinos* étaient les responsables des questions municipales. Ils dépendaient des dirigeants de la faction politique la plus puissante dans la région et, lors des élections, ils regroupaient les votes indiens en blocs communautaires. À la suite des élections pour le poste de gouverneur en 1936, Erasto Urbina, qui représentait le gouvernement cardéniste au Chiapas, devint directeur du Département de protection indigène (*Departamento de Protección Indígena*, DPI) et son représentant dans la région de Los Altos. Il substitua tous les secrétaires municipaux par des membres de son comité électoral et il créa le

Syndicat des travailleurs indigènes (*Sindicato de los Trabajadores Indígenas*, STI) chargé de recruter tous les travailleurs de café migrants de la région, ce qui améliora considérablement les conditions de travail des travailleurs indiens dans la *finca* (plus de réclusion/retraite en attendant d'aller dans les *fincas*, plus d'endettements abusifs, plus d'obligation d'acheter aux comptoirs (*tiendas de raya*), des avances sur salaires correctement documentées) (Rus 1995, 260). Urbina chercha des jeunes hommes bilingues et, si possibles, alphabétisés, dans toutes les municipalités sous sa juridiction, et leur assigna la charge de scribes (*escribanos*). Ils l'accompagnaient dans ses visites dans les communautés, servaient de traducteurs dans les bureaux du DPI à San Cristóbal de Las Casas et travaillaient en étroite collaboration avec les nouveaux secrétaires en serrant la vis aux *ladinos* qui avaient des commerces en terres indiennes, par un boycott systématique de leurs commerces, en menaçant les entrepreneurs exploités et en expulsant les trafiquants *ladinos* de boissons alcoolisées. En même temps que s'amélioraient les conditions de travail des indiens⁸⁶, ces mêmes jeunes bilingues aidèrent Urbina à restructurer les relations de pouvoir au niveau communautaire et entre la communauté et le pouvoir fédéré et fédéral. C'est à ce moment-là que de nouvelles charges civiles se mirent en place qui se sont intégrées à la hiérarchie traditionnelle : le gouvernement obligea les communautés à désigner des « présidents municipaux bilingues », de préférence des jeunes qu'Urbina avait placés au moment de la campagne électorale de 1934.

Comme l'a montré Rus (1995) à Chamula, c'est à la fin des années 1930 que se créa un système à double structure qui perdure jusqu'à nos jours, celle d'un Conseil municipal « traditionnel » (*Ayuntamiento tradicional*) d'une part et d'un Conseil municipal « constitutionnel » (*Ayuntamiento constitucional*) de l'autre. Ce pouvoir bifide qui se divisait entre autorités traditionnelles et autorités constitutionnelles de l'autre, et deux présidents se partageaient le pouvoir municipal : d'un côté, une personne âgée, monolingue, qui avait occupé dans le passé plusieurs charges, de l'autre, un jeune homme bilingue qui avait un rôle d'adjoint ou de « secrétaire du maire » (*alcalde*) au sein de la communauté, mais considéré comme président municipal par l'extérieur. À partir des années 1940, ces mêmes jeunes ont cherché à consolider leur légitimité à l'intérieur des communautés en arrêtant de participer volontairement aux charges religieuses communautaires qu'ils refusaient dans un premier temps et, finalement, les contrôler entièrement.

À Chamula, ce déplacement du pouvoir des anciens monolingues promus par le système traditionnel des charges vers des jeunes hommes bilingues, certes seulement secrétaires du président municipal, mais représentant de la communauté dans les affaires avec le gouvernement, ne se fit pas sans une grande résistance de la part des anciens qui dirigeaient jusque-là les questions municipales et qui étaient généralement de monolingues. Ces anciens étaient considérés comme les garants de la protection de la communauté et de ses traditions contre l'ingérence directe des *ladinos* de San Cristóbal de las Casas, la capitale régionale. Les remplacer par des hommes d'une vingtaine d'années sans expérience politique autre que celle de secrétaire provoqua l'opposition des anciens.

⁸⁶ Rus (1994 : 263) précise tout de même que l'action d'Urbina dans la région de Los Altos se transforma à partir de 1940, lorsque Urbina n'intervint plus dans les questions quotidiennes du DPI et qu'il devint député local de Los Altos Centrales dans la législature chiapanèque (1940-1942), la réforme agraire s'étant enlisée et la volonté initiale du STI de préparer les indigènes à ce qu'ils aient leur propre mouvement travailleur s'est transformée et s'est transformée pour que les travailleurs indigènes se dirigent peu à peu vers les basses terres. Au milieu de l'année 1942, la protection minimale des indigènes disparut totalement lorsque les terres des propriétaires allemands (soient deux tiers des *fincas* de la région) sont réquisitionnées et mises aux mains d'une tutelle de l'Etat, le *fideicomiso*.

L'une des conséquences de ce tournant politique réside dans l'organisation de la communauté, jusque-là « corporatiste et fermée » autour du système des charges qui était en quelque sorte un moyen de résister à l'exploitation des acteurs externes. Elle est devenue sous Cárdenas, une structure communautaire régie par l'État et par le Parti, c'est-à-dire des entités externes qui composent la « communauté révolutionnaire institutionnelle » selon Rus, pour lutter contre cette exploitation commune. Les *escribanos* ont facilité cette transformation, à tel point qu'ils commencèrent à acquérir des pouvoirs qui transcendaient de beaucoup ceux des dirigeants indiens traditionnels. En 1940, ils n'étaient plus de simples *escribanos* subordonnés aux maires traditionnels, mais sont devenus de réels leaders communautaires, en tant que fonctionnaires syndicaux, des directeurs des comités agraires de leurs municipalités, de dirigeants des filiales locales du parti officiel, le Parti révolutionnaire mexicain (*Partido Revolucionario Mexicano*, PRM, depuis 1937) et des représentants du comité régional de la Confédération Nationale Paysanne (CNC) (Rus, 1995 : 261). Ils devinrent alors des intermédiaires incontournables entre gouvernements et communautés. La classe dirigeante de la région mena également des négociations afin de préserver les intérêts des propriétaires terriens, et d'établir une alliance implicite pour qu'ils les aident à acheter des camions et à devenir des distributeurs de sodas et de bières dans leurs communautés en échange du maintien du *statu quo* dans la répartition de la terre.

2.1.3. La famille Arias à Chenalhó : Manuel Arias Sojob et Tomas Pérez Arias

Bien que le même modèle politique ait été appliqué à toute la région de Los Altos, le lien avec les fonctionnaires régionaux et membres du Comité municipal et régional du PRI n'a pas été le même à Chenalhó qu'à Chamula ou même qu'à Zinacantán. Partant, le caciquisme dans cette municipalité est d'une nature différente que celui de Chamula. L'éloignement géographique de Chenalhó par rapport à la ville joue certainement un rôle dans ce lien politique moins structuré. Ensuite, il n'y a pas eu de double Conseil municipal aussi structuré qu'à Chamula, ce qui tend également à reconsidérer l'idée selon laquelle un système des charges construit sur l'alternance des postes religieux et civils a eu lieu. Cela ne signifie pas que les PRIistes à Chenalhó n'aient pas essayé d'altérer les formes d'organisation autonomes de la municipalité, mais plutôt que les négociations entre les autorités politiques nouvelles et les autorités « traditionnelles » n'ont pas eu lieu. Dans les années 1940, en croisant des récits, il y avait un président et un *síndico*⁸⁷ qui représentaient les autorités civiles, puis des *regidores*⁸⁸ qui correspondaient aux autorités traditionnelles.

À Chenalhó, à l'époque où le cardénisme fit son entrée au Chiapas et malgré le fait que le secrétaire *ladino* continuait de contrôler en grande partie les affaires du Conseil municipal jusque dans les années soixante-dix, quelques jeunes bilingues avaient fait office de greffiers (*escribanos*) et *síndicos* municipaux, tout en s'appropriant la vie politique de la municipalité. Les *pedranos* choisirent un homme en particulier pour les représenter. L'un des premiers caciques indiens issus de la scolarisation rudimentaire des premières actions indigénistes fut Manuel Arias Sojob, informateur privilégié de l'anthropologue Calixta Guiteras (1965) lorsque celle-ci réalisa un ouvrage classique sur le monde tsotsil. Manuel Arias Sojob a été le leader

⁸⁷ Bras droit du Président municipal.

⁸⁸ Sorte de conseillers municipaux traditionnels.

indien de Chenalhó qui a vécu au premier plan les politiques cardénistes destinées à incorporer les indiens à la politique nationale. Manuel Arias Sojob fut formé dans ces premières écoles rurales puis fut président municipal en 1944, quand Calixta Guiteras se rendit pour la première fois à Chenalhó. Par sa formation et sa connaissance de l'espagnol, Manuel Arias Sojob put contenir les méfis qui vivaient à Chenalhó et résoudre une série de conflits en faveur des indiens. La singularité de Manuel Arias Sojob est de s'être entièrement retiré de la vie politique après 1940 (Rus et Wasserstrom 1980, 475). En revanche, il forma politiquement certains membres de sa famille (dont Tomas Pérez Arias, président pour la première fois en 1947 et Miguel Arias Cura, président municipal un an après) pour qu'ils puissent intégrer les sphères politiques, et constitua avec eux l'une des principales familles politiques au centre de Chenalhó, celle des Arias. Par la suite, plusieurs descendants obtinrent des postes politiques de premier plan. La famille Arias n'est pas sans rappeler les groupes de « notables » qui ont été décrits par Marc Abélès dans l'Yonne (1989), qui proviennent de familles disposant d'un patrimoine économique et social qui leur permet d'occuper des postes de premier plan dans le contexte politique local.

Dès 1919, Manuel Arias Sojob avait obtenu le permis pour ériger des écoles dans différents hameaux et y avait amené à cette fin quelques-uns de ses parents, préparés pour gouverner la municipalité, de telle sorte qu'ils profitèrent de ce nouvel espace que le gouvernement ouvrait pour les élites indiennes. Ces premiers promoteurs d'éducation sont donc devenus les premiers intermédiaires entre les communautés et l'État, quand l'État était encore peu présent dans le quotidien de ces communautés.

En cherchant à en savoir plus sur la famille Arias, je demandai à connaître le leader doyen au centre de Chenalhó, afin qu'il me raconte son expérience de ce moment charnière que fut le cardénisme. On m'emmena voir l'ancien maître d'école Tomas Pérez Arias, né le 28 janvier 1923. Je pus le rencontrer les premières fois dans sa maison au centre de Chenalhó devenue résidence secondaire où il ne rentrait que les fins de semaine. Je l'ai retrouvé ensuite dans sa maison de San Cristóbal de las Casas pour l'anniversaire de l'une de ses filles, au cours duquel j'ai pu partager un repas et participer à une fête dans un quartier à l'arrière du marché de San Cristóbal de Las Casas.

Tomas Pérez Arias me raconta qu'il n'y avait pas d'école à Chenalhó lorsqu'il est né, excepté une école particulière entretenue par le Conseil municipal qui n'était pas encore sous l'égide du gouvernement. Cette école était financée par la coopération des pères de familles qui y envoyaient leurs enfants et payaient ainsi l'unique maître d'école, un certain Antonio Ayanaeye (sic), qui venait de l'extérieur, près de Tuxtla Gutiérrez. Manuel Arias Sojob envoya son neveu Tomas à l'école, avec plus d'une centaine d'élèves qui provenaient de plusieurs communautés et apprenaient avec un seul enseignant. L'autre école rurale se trouvait dans le hameau (*paraje*) Chojolhó (créé en 1932-1933) où Manuel Arias travailla un moment comme maître dans l'école qu'il avait construite de ses mains, avec du matériel très simple, du torchis et du bois. C'est probablement ici que Tomas acquit des bases rudimentaires d'éducation, en plus de la langue espagnole. Par la suite, Tomas intégra un internat indigène pour poursuivre ses études, à son grand regret, car les élèves buvaient, sortaient le soir et le week-end pour boire, et cela lui déplut tellement qu'il quitta cet internat avant d'intégrer celui de Zinacantán. Là-bas, il étudia beaucoup et avait de bons résultats. Il s'entendait bien avec le Directeur et organisa un petit cercle d'étudiants (*Sociedad de alumnos*) avec les autres élèves. Parce qu'il était bon élève, le Directeur l'aïda à obtenir une bourse pour poursuivre ses études à

Comalco, dans l'État de México, près de Toluca. Il obtint donc une bourse de la Direction d'Éducation Indigène (*Dirección de Educación Indígena*, DEI) pour aller étudier à l'École Technique pour indigènes. Ses parents étaient particulièrement affectés car ils ne voulaient pas que leur fils unique s'en aille, mais Tomas était décidé et partit loin de sa communauté d'origine.

Voici un extrait un peu long de son périple que j'ai voulu conserver de la sorte car il rend compte de l'odyssée que signifiait « sortir de la communauté » et étudier pour un indien à cette époque. Nous sommes en 1939 :

Le moment de partir arriva, je suis allé dire au-revoir à mes parents mais ils ne voulaient pas que je parte. Ils se sont mis à pleurer ; j'ai une sœur mais j'étais leur fils unique, c'est pour ça qu'ils ne voulaient pas que je parte. Mais, je devais me séparer d'eux, j'avais pris la décision d'étudier... alors je suis parti ! Le lendemain, je n'avais toujours pas reçu mon billet, j'ai dû dormir là-bas trois nuits, les deux premières dans des hôtels, à même le sol. J'ai dû quitter l'hôtel parce que je n'avais pas d'argent, je suis allé à l'antenne locale de la mairie pour qu'ils me donnent un endroit où dormir. Et j'y suis resté presque huit jours. Le transport n'arrivait toujours pas, alors je décide de retourner voir le gouverneur. Je suis allé au Syndicat des Travailleurs Indigènes à Tuxtla Gutiérrez, j'y ai passé la nuit. Ensuite, je suis parti le lendemain pour voir, je voulais parler au gouverneur, mais non, ça n'a pas été possible. Je suis parti pour essayer de voir quelqu'un d'autre à la Confédération Nationale Paysanne (*Confederación Nacional Campesina*), toujours dans l'État du Chiapas. Un autre paysan est arrivé, il parlait très bien espagnol. Il travaillait là-bas, au syndicat. Je lui ai dit : "Pour aller étudier à Mexico, à qui faut-il s'adresser ? Voilà mon problème, je ne sais pas à qui parler". Il a répondu : "Ah, on espère que le directeur général arrive ici demain. Tu lui parleras. Là, prend tes affaires, tu vas dormir, à côté de moi".

Je suis allé poser mes affaires au Syndicat des Travailleurs Indigènes (*Sindicato de Trabajadores Indígenas*) et j'y ai passé la nuit, à même le sol. Le lendemain, le directeur général est arrivé à 9 heures. J'ai discuté avec lui. Je lui ai dit : « Vous voyez, tout d'abord, j'ai besoin de ça et de ça ». Je lui ai montré mes papiers. Il a répondu "Regarde, je vais t'envoyer voir le gouverneur ». Et à 10 heures du matin, il m'a effectivement fait la faveur de m'envoyer chez le gouverneur. (...) il m'a reçu et il m'a dit : "Ne t'inquiète pas, nous allons t'aider". "— D'accord. — Alors comme ça tu veux aller à Tuxtla ? m'a-t-il dit ensuite, à Mexico, à l'école ? — Oui, c'est ce que je veux." Puis, il a pris mes papiers, il a pris un bout de papier, rédigé une courte lettre, puis m'a dirigé vers la Direction Régionale d'Éducation (*Dirección de Educación del Estado*).

"— Prend ces documents. — Bien."

Je suis parti à Tuxtla poser mes questions, je suis arrivé à la Direction d'Éducation et me suis présenté chez le directeur, Joaquín Cruz. C'était une connaissance à moi, il s'est retrouvé superviseur dans la zone scolaire de la région. Donc je suis arrivé... et en débarquant à la direction, j'ai pris la parole : "Je suis professeur, vous étiez le superviseur ?

— Oui, a-t-il répondu, je suis le directeur de cet endroit maintenant. En quoi puis-je t'aider ? Où vas-tu ? Que fais-tu ici ?

— Écoutez, il m'est arrivé ça et ça. Voici mes papiers, et la lettre qui m'a été remise par le gouverneur avec qui j'ai parlé.

— Très bien, a-t-il dit."

J'ai alors commencé à tout lui raconter. Je lui ai dit : « Je veux aller étudier à Mexico, voici une demande provenant de la Direction d'Éducation Indigène (*Dirección de Educación Indígena*) où j'ai étudié à Zinacantan ».

Il a lu la lettre, me l'a rendue et m'a dit : « Je pense qu'il faut vous aider pour que vous partiez étudier ». Reconnaisant, j'ai quitté la Direction d'Éducation et je suis retourné chez le gouverneur. Mais la secrétaire n'a pas voulu que j'entre parler au gouverneur. Elle m'a demandée la lettre et est allée le remettre au gouverneur. Là, le gouverneur a ordonné de me donner plusieurs documents officiels, un pour l'hôtel dans lequel j'allais passer la nuit et manger, un autre pour le trajet, encore un pour le taxi qui viendrait me chercher à midi et un autre pour la direction à Tuxtla où sont versées les aides. La trésorerie

en quelque sorte. Et d'autres documents aussi. Et bien, j'ai pris tous les documents et je suis parti. J'ai salué tout le monde et je les ai remerciés, je suis allé à l'hôtel où j'ai amené mes affaires, toutes mes petites choses. J'ai dormi sur un matelas avec une couverture après avoir dormi sur le sol (rires) ! Et oui, je n'avais pas d'argent. Je ne mangeais rien de plus que de la mangue tendre. J'ai souffert, oui, j'ai vraiment souffert.

Ensuite, j'ai dû m'en aller, je suis allé aux bureaux où l'on vend les billets. Ils m'ont d'abord donné de l'argent pour mon trajet. Là-bas, j'ai rencontré un ingénieur de Pichucalco :

« Où vas-tu ? » Je lui ai expliqué, il m'a répondu :

« — Viens avec moi. Toi, tu t'occupes de moi et moi je m'occupe de toi ».

Et on a veillé l'un sur l'autre. Nous sommes arrivés à Veracruz et là, il m'a amené dans un hôtel. Nous avons dormi ici. Nous ne sommes pas descendus immédiatement en ville, mais nous sommes allés voir la mer. Ça m'a vraiment plu. Vers 16 heures, nous sommes sortis acheter les billets pour Mexico. Au lever du jour, nous sommes arrivés à Mexico, nous sommes allés chez lui, oui, je me suis rendu directement chez l'ingénieur. Là-bas, j'ai pris une douche, j'ai pris mon petit-déjeuner, tranquillement. L'ingénieur m'a donné beaucoup de conseils pour étudier. « Je veux que tu sois vraiment bien préparé, a-t-il dit, autant que ce que tu souffres ».

Il a convaincu son fils de m'amener au 55 de l'avenue Balderas où siège la Direction d'Éducation Indigène (*Dirección de Educación Indígena*), oui, ici à Mexico. On est resté trois jours là-bas, jusqu'à ce qu'ils me donnent tous mes papiers pour aller à Comalco. Après ces trois jours, j'ai cherché le départ des voitures pour Toluca. Arrivé à Toluca, je ne savais pas par où aller à Comalco, mais j'ai demandé autour de moi, aux soldats, à la police chargée de s'occuper des rues, de la circulation, de tout. Je suis arrivé au terminal d'où partaient les voitures pour Comalco, mais il n'y avait pas de départ de voitures pour Comalco. On m'a dit qu'ici c'était pour Temoaya, parce qu'il y a une municipalité qui s'appelle Temoaya. Et Comalco fait partie de Temoaya.

« C'est ta destination, m'a-t-on dit. »

Et je suis monté dans un véhicule chargé de paysans. Puis les hommes dans le véhicule m'ont soulevé par le bras et m'ont laissé là, pour que je me rende à l'école. Ils m'ont indiqué l'école, elle était là. Et je suis allé tout droit jusqu'à l'école. J'y ai étudié pendant trois ans. Je suis resté là-bas trois années, à étudier à Comalco. J'y ai étudié deux ans et demi, sans jamais rentrer. C'est là que j'ai étudié. (Tomas Pérez Arias, 28/03/2008)

La mémoire presque infaillible du doyen de Chenalhó, la quantité de détails concernant les noms, les dates et les lieux ont enrichi un récit que j'ai volontairement rapporté longuement afin de mesurer ce que signifiait pour l'époque « sortir de la communauté ». D'une part, il montre comment dans les années 1930, l'accès aux études pour les indiens était extrêmement limité et difficile et se faisait non sans peine. Ensuite, c'est surtout avec le soutien de personnes-clés extérieures à la communauté, d'abord les directeurs d'école où il étudia, puis le Gouverneur, qu'il put peu à peu franchir les portes du monde extérieur, jusqu'à atteindre l'internat indigène de San José Comalco, dans l'État de México, et recevoir l'éducation « moderne ». Notons que le récit est conté comme une épopée kafkaïenne, semée d'embûches et de rencontres avec des personnages protecteurs qui l'ont aidé dans sa quête. La mise en récit de sa vie est faite sur un mode héroïque et l'entretien avec Tomás Pérez Arias mettait constamment l'accent sur la souffrance qu'il a vécue tout au long de sa vie et sur le combat qu'il a mené pour en arriver là.

Après l'épisode de Comalco où il étudia aux côtés d'indiens et de métis qui venaient du Guerrero, de Querétaro, de Oaxaca, de Chihuahua, de Durango et de Michoacán principalement, Tomás Pérez Arias s'en alla après des adieux dont il se souvient non sans émotion car les maîtres, maîtresses et élèves avaient eux aussi pleuré le jour de son départ. Il est ensuite parti trois ans dans l'armée en tant que soldat entre

1942 et 1944, pour gagner un peu d'argent avant de retourner dans sa communauté. Il intégra la Troisième Division d'Infanterie dans les Lomas de Chapultepec à Mexico et s'y plut tellement qu'il voulut y rester pour partir se battre au Japon, mais on ne l'y autorisa pas. Il retourna à Chenalhó le 22 décembre 1944, soit cinq ans après son départ, pensant qu'il ne s'agirait que d'un court moment avant de retourner dans l'armée. Mais une fois sur place, toutes les autorités du Conseil municipal et sa famille ne le laissèrent pas repartir « car il n'y avait pas d'indiens préparés ici, ni même un métis, il n'y avait pas d'école ». En réalité, l'introduction des politiques de Cárdenas transforma en profondeur le rôle des personnes formées à l'extérieur, ainsi que nous le verrons par la suite. Seulement Tomas Pérez Arias n'avait qu'une envie, celle de repartir au plus vite à Mexico. Cette fois-ci, sa visite auprès du même gouverneur Rafael Pascasio Gamboa (1940-1944) qui l'aïda à sortir étudier pour demander l'autorisation de retourner au Collège Militaire ne fut pas si heureuse :

« Monsieur le gouverneur, je vous apporte une demande de l'armée nationale de Mexico, le collège militaire. Voici un document officiel du directeur du Collège militaire, ainsi que la copie que j'ai apportée, scellée de sa main. »

Il a dit : « Oui, c'est bien. Ça me plaît que tu saches défendre ta cause.

— Je suis venu chercher de l'aide auprès de vous, pour pouvoir repartir.

— Mais sans mon aide, tu ne vas pas pouvoir y retourner.

— Et pourquoi monsieur ?

— Parce que ce n'est pas possible, parce que tu vas rentrer dans ta municipalité.

— Mais pourquoi ?

— Parce que tu vas m'aider, tu vas aller voir les gens, tu vas enseigner aux enfants, tu vas travailler.

— Mais je ne suis allé que jusqu'à l'école secondaire.

— C'est pour cela que tu vas te former plus.

— Ah, bon. Et bien, d'accord ! »

J'ai dû accepter, il ne voulait pas [que je reparte], j'ai dû accepter. « Tu vas juste devoir attendre un tout petit peu, m'a-t-il dit ». Il a ajouté « Toutes les places ne sont pas encore arrangées, mais c'est pour bientôt. Reste ici, je vais passer le dossier à la Direction d'Éducation là-bas et attends un peu ».

J'ai dû rentrer et comme mes parents avaient leurs propres terres, j'ai travaillé, j'ai gagné de l'argent en travaillant ailleurs. (Tomas Pérez Arias, 28/03/2008)

Puis, en mars 1946, alors qu'il travaillait dans la Colonia Belisario Domínguez, les autorités municipales et agraires (*comisariado ejidal*) et tous les anciens (*ancianos*) ayant une charge dans la communauté de Chenalhó-centre vinrent le chercher pour l'emmener avec eux, et lui annoncèrent qu'il serait président municipal en 1947. Il avait été élu par toutes les autorités en fonction : l'autorité municipale, le représentant municipal du centre (*agente rural*), le secrétaire, le *síndico*, les *regidores*, les autorités agraires (*comisariados de bienes ejidales* et *comunales*). Tous décidèrent de faire de Tomás Pérez Arias le prochain président :

Je n'avais pas de femme, j'étais tout seul, je travaillais là-bas mais je voyais mes parents, alors non, je n'ai pas voulu accepter.

« Tu ne vas pas servir ton village ? »

Alors, toute la communauté, le commissaire de l'*ejido* et tous ceux de là-bas m'ont demandé si j'allais partir. Le commissaire m'a dit : « Nous ne voulons pas que tu partes d'ici, tu es un très bon maître. Nous ne voulons que tu partes car tu enseignes très bien à nos enfants. Où a-t-on vu des femmes qui vont à l'école ? Alors que toi, tu as fait venir les femmes à l'école » Il n'y en avait pas avant, j'ai commencé à Belisario Domínguez, dans la municipalité de Chenalhó. (Tomas Pérez Arias,

28/03/2008)

Tómas ne voulait pas accepter la charge, car il se sentait trop jeune et n'avait pas encore d'épouse pour l'épauler. Il retourna voir le Gouverneur qui l'envoya au Congrès de l'Union pour lui présenter sa requête :

« Monsieur le Président du Congrès, j'ai dit, la commission est venue pour me convaincre d'accepter la présidence [municipale] en me disant que mon nom avait déjà été donné pour la présidence. Je ne veux pas accepter tout de suite la présidence parce que je suis trop jeune et que j'ai besoin de davantage de préparation et de connaissances.

— C'est impossible parce que tout le peuple, toute la municipalité t'a nommé, les gens t'estiment et t'aiment, et nous-autres ne faisons que répondre à leurs ordres. C'est pour ça que tu dois accepter.

— Mais monsieur le Président, si je n'ai pas de femme, qui va me donner à manger ?

— Les femmes, a-t-il dit, il y en a par douzaines (rire), il y en a des tas, tu te chercheras une femme plus tard.

— Aaah, lui ai-je dit.

— Bon, tu dois accepter, tu ne peux pas rejeter la voix d'un peuple, d'une municipalité. »

Bien, j'ai accepté, je suis rentré (...), j'ai dû devenir président, célibataire. Mes parents m'ont aidé, ma mère, mon père. Comme ça devait être pour une année, pas plus, sans argent, sans salaire. (Tomas Pérez Arias, 28/03/2008)

À cette époque, les charges réalisées pour la communauté n'étaient pas rémunérées et ne duraient qu'une seule année. Seuls le secrétaire et le juge municipal recevaient une indemnité (*lok' chivik*) de quelques centimes, qui provenait du marché public de Chenalhó qui avait lieu à l'époque sur la place centrale, et qui finançait l'achat de bougies pour les fêtes « *costumbristas* » et les frais couvrant la charge de président municipal⁸⁹. Tómas travailla dans le Barrio Ushilucum où il bâtit une école dans laquelle il travailla plusieurs années.

L'histoire de Tomas reflète l'attachement qu'il pouvait avoir pour sa communauté et le dévouement à ses études, notamment en raison du caractère volontaire des charges. Son histoire nous montre aussi à quel point les autorités traditionnelles ne laissaient pas d'autre choix à celui qui avait reçu la formation scolaire que de servir sa communauté, ce qui dans le cas de Tomas, entraînait en contradiction avec ses ambitions personnelles. Cette première forme de politisation⁹⁰ des premiers enseignants en milieu rural s'est donc faite au sein des communautés et Tomas est l'exemple même d'une assimilation à une culture nationale forcée mais réussie, puisqu'il s'accommoda de son destin et intégra l'idée que sa tâche était d'aider à la modernisation de sa communauté. En outre, dans son périple, il n'évoque à aucun moment de réelles difficultés dues au racisme dans l'internat indigène ou liées à l'expérience de la migration dans la rencontre avec d'autres pans de la société mexicaine. Ceci peut s'expliquer par la tentative de faire disparaître ses marqueurs ethniques et sociaux comme un signe de l'acculturation et par la volonté de s'intégrer parfaitement parmi les métis qui l'entouraient. Son récit à tendance héroïque insiste sur sa conduite

⁸⁹ Manuel Arias Pérez, entretien réalisé le 20 mars 2008

⁹⁰ J'entends « politisation » au sens de Jean-Louis Briquet, c'est-à-dire que l'on ne peut le réduire ni aux idéologies nationales, ni à la domination rationnelle ou au vote, mais qu'il faut envisager comme lien politique liant les groupes sociaux à leur modernité « par le bas » : elle est plutôt « la manière dont les populations ont réinterprété les rapports sociaux à la lumière de catégories politiques inédites » (Briquet 1997, 101).

irréprochable qui l'a fait être aimé et accepté de tous.

À cette époque, était président municipal celui qui savait lire, écrire et parler l'espagnol. L'« hispanisation » (*castellanización*) a été une campagne centrale employée par les politiques indigénistes afin de diffuser la langue nationale, mais fondée dorénavant sur l'alphabétisation de la langue vernaculaire (Aguirre Beltrán: 143). Il existait peu de gens lettrés dans les années 1930 et 1940, ce qui conférait au leader qui sortait de la communauté un caractère exceptionnel qui, ensuite, ne pouvait pour ces mêmes raisons échapper à son destin. Après la Révolution, la fonctionnalité du PRI dans les communautés avait comme base la reconnaissance réelle des décisions prises par les indiens au sujet de leurs représentants. Toute construction se faisait sur la base de coopération entre les habitants, sans aucune intervention gouvernementale au sein des communautés. Le PRI postrévolutionnaire a davantage fonctionné sur la base d'un système de consultation auprès de la communauté pour désigner ses candidats à la présidence municipale, en utilisant le mode du « consensus » comme moyen de négociation et de décision. Ceci laisse entendre que l'obligation de répondre à un poste, comme dans le cas de Tomas Pérez Arias, n'exclut pas le mode de décision consensuel. Il rassemblait donc les qualités requises à l'époque pour être un bon leader : il parlait l'espagnol et le tsotsil, ce qui lui permettait de faire jouer le rôle d'intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté. Il était sorti de la communauté pour étudier dans l'un des internats indiens de l'époque, ce qui lui avait permis d'acquérir un savoir-faire et un important capital symbolique, qui lui conférait du prestige, puisqu'il s'était initié aux modes de vie de la « pensée métisse » (Gruzinski, 1991)⁹¹.

Cette extériorité et cette mobilité entre deux mondes a été fondamentale pour les caciques de la première génération puisqu'elle permettait la circulation de compétences entre deux modes d'expression et de communication, dont Tomas Arias Pérez a été l'un des premiers médiateurs. Tomas Pérez Arias a été président municipal pour la première fois en 1947, puis en 1951, et à nouveau en 1954-1955. Sa fonction d'intermédiaire était fondamentale pour l'État postrévolutionnaire car elle lui permettait de s'introduire dans les communautés et d'assurer ainsi sa légitimité populaire. En outre, le savoir-faire de Tomas et les codes qu'il maîtrisait au sein des communautés permettait à l'État de contenir les demandes de la base lorsque celles-ci dépassaient sa capacité de réponse. Mais dès cette époque, l'État, incarné par les institutions indigénistes encore naissantes, fut considéré comme le tiers pacificateur auquel s'adressait tout président municipal indien en cas de tensions, notamment entre métis et indiens, comme le montre l'exemple qui suit, où le Département Autonome des Affaires Indiennes (*Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas*, DAAI) devait délivrer du matériel pour construire une clôture dans un conflit entre métis et indiens :

Il y avait des litiges entre les indiens et les métis parce que les métis ne savaient pas travailler dans l'agriculture mais ils accaparaient toute la vente. Les paysans donnaient le prix de leurs produits, les métis les payaient, mais immédiatement après, ils lâchaient les chevaux et envahissaient les terres, toutes les terres vacantes. Voilà les différends qu'il y avait entre eux. (...) L'indien (...) se plaignait de plus en plus car les chevaux étaient lâchés et saccageaient les champs de blé, de maïs, de haricots...

Je disais aux deux parties en présence : « Je vais vous le dire à vous autant qu'à eux, mais oui, faisons

⁹¹ Serge Gruzinski dans *La pensée métisse* (1999) remonte au Mexique du 16^e siècle et montre qu'il existait déjà des médiateurs entre les deux mondes, favorisant les échanges, les croisements entre les individus et les groupes. Les métissages sont nés dans un espace extrêmement contraignant et contiennent une dimension politique en plus de la dimension culturelle.

une chose, nous allons faire un enclos communal.

— Non mais, ont-ils dit, où allons-nous trouver du grillage ?

— Je m'en charge, soyez patients. Bien, où allons-nous faire l'enclos ? Est-ce que là-bas ce n'est pas plus grand ? » J'ai dit aux gens indiens : vous mettez les taureaux et les chevaux, vous sortirez les animaux (*animalitos*) pour que tous les paysans soient d'accord, je dis aux indiens. Ils ont dit : « D'accord, si ça permet d'éviter tous ces dégâts. » On se bagarre à cause des chevaux et les métis frappaient les paysans, c'est pour ça qu'il y a eu beaucoup de blessés. (...)

— Soyez patients, je leur ai dit ».

Ensuite, je suis allé voir tantôt à pied, tantôt à cheval, le Directeur des affaires indigènes (*Asuntos Indígenas*) à San Cristóbal. Pour l'entrevue avec monsieur le Directeur, j'avais déjà planifié toute l'affaire concernant l'enclos communal. Je crois qu'il s'appelait Agustín Romano. Ensuite j'ai posé les rouleaux de grillage, oui, nous sommes allés chercher les nôtres, et comme nous n'avions ni camion, ni charrette ni quoi que ce soit, nous sommes allés les chercher à cheval. Les métis qui avaient des chevaux me les ont donnés. C'est comme ça que tout a commencé. [Les gens] étaient contents du cadeau, il n'y a pas eu de coopération pour l'achat. C'est comme ça qu'a été construit l'enclos communal. C'est comme ça que ça s'est passé. Une fois l'enclos terminé, nous l'avons arrangé et nous y avons mis les taureaux et les chevaux. Tout était tranquille. Les plaintes et les différends entre indiens et métis se sont calmés.

Je leur disais : « faites qu'il y ait de l'entente entre vous », car ils ne s'entendaient pas. Les métis ont dit « Enfin un président préparé, ça nous plaît ». Et les indiens : « Notre président est très bien et c'est ce que nous voulons ».

Ils m'aimaient beaucoup, et beaucoup m'aimaient, tout le peuple, toute la municipalité d'ici, nous tous ensemble. (Tomas Pérez Arias, 28/03/2008)

Le caciquisme « de première génération » était donc essentiellement fondé sur des compétences acquises par les politiques de « *castellanización* » et sur un savoir-faire qui consista autant à trouver des alliés en dehors qu'à renforcer les liens au sein de la communauté. À travers l'exemple de Manuel Arias Sojob et de son neveu Tomás Arias Pérez, ces courtiers (ou *brokers*) ont été choisis et contrôlés par un centre, l'Institut National Indigéniste (*Instituto Nacional Indigenista*, INI). Le premier lien clientéliste entre l'État et les communautés consista en une loyauté qui s'exprimait par la protection du pouvoir régional qui se traduisait tantôt par le recours aux forces répressives de l'État, tantôt par la distribution des ressources de l'État, en échange d'un solide résultat électoral et du maintien d'une paix sociale. Le cacique culturel était donc un leader local lié aux patrons politiques d'un plus haut niveau (fédéré) qui maintenait son pouvoir en gagnant des ressources depuis le haut pour les communautés qu'il représentait (de La Peña 1988). Tomás Arias Pérez a vécu cette transformation politique sous le cardénisme et est le fruit de l'indigénisme d'intégration destiné à moderniser la communauté en représentant l'État. Son expérience passée permet de mieux saisir la rupture que représenta la transition au cardénisme, au moment où sont créées les politiques indigénistes.

2.2. L'école comme vecteur de mexicanisation

La création de l'Institut National Indigéniste (*Instituto Nacional Indigenista*, INI) en 1948 marqua un tournant dans la politique locale par l'application de mesures d'alphabétisation en langues indiennes. L'INI a pris le contrôle du développement et de l'intégration des populations indiennes dans les années

cinquante⁹², participant du phénomène d'acculturation au nom du progrès, par l'intermédiaire du Centre Coordinateur Tsotsil-Tseltal (*Centro Coordinador Tsotsil-Tseltal*) créée en 1951 à San Cristóbal de las Casas, son premier projet régional d'action intégrale⁹³.

2.2.1. *L'indigénisme d'intégration et l'action du Centre-Coordinateur Tseltal-Tsotsil dans la région de Los Altos*

Les premières politiques indigénistes avaient officiellement pour objectif d'intégrer, de manière non-coercitive, les populations indiennes « arriérées » à la modernité, « pour que les communautés puissent être libérées de la stagnation de la tradition afin de rejoindre le concert de la vie nationale » (Instituto Nacional Indigenista 1976; 1988; 1955). L'État fut donc responsable de reproduire l'identité indienne alors que, paradoxalement, il prétendait à sa disparition en pratiquant des politiques différentielles (entre indiens et non-indiens). Ses actions substituaient la responsabilité des autres institutions et politiques nationales et, pendant presque 30 ans, il s'empara de la représentation des indiens (Maya Lorena Pérez Ruiz, 2005). Il s'agit d'un moment majeur pour les populations indiennes du Mexique puisque c'est l'État lui-même qui propulsa sur le devant de la scène politique en milieu rural et indien une élite de professionnels indiens, qui allaient pourtant remettre en question les bases de l'orientation intégrationniste dans les années 1970. C'est l'instauration d'une hégémonie durable qui se joua à ce moment-là par cette nouvelle relation entre l'État et les communautés. L'indigénisme eut un impact au niveau des programmes scolaires, de la promotion d'intermédiaires culturels (les instituteurs, les promoteurs, les techniques et leaders indiens) qui devinrent des interlocuteurs privilégiés face au gouvernement national, marquant à la fois le début de la mainmise de l'État sur les communautés indiennes par l'intermédiaire de ces nouveaux leaders qu'étaient les secrétaires municipaux et les maîtres d'école bilingues à l'intérieur des communautés (Rus, 1995)⁹⁴. La région de Los Altos est l'une des zones qui fut particulièrement marquée par ce tournant en raison de l'insertion de ces politiques indigénistes au cœur de la région, à l'inverse des régions plus éloignées de la ville coloniale de San Cristóbal et peu peuplées, notamment celle de la Selva, de Las Cañadas ou de la zone frontrière, comme par exemple chez les mames (Rus, Hernandez Castillo, et Mattiace 2003; Rosalva Aída Hernández Castillo 2001a) ou chez les tojolabales (Mattiace 2003a).

Il faut d'abord saisir le rôle de l'anthropologie sociale mexicaine dans ces politiques publiques, ainsi que son rapport à ses deux influences principales, le culturalisme nord-américain et le fonctionnalisme anglais. Tandis que « le premier se réalisait dans le champ de la domination impérialiste, le second [se réalisait] dans celui de l'unification nationale » (Aguirre Beltrán 1957), et s'opposaient quant à leurs objectifs respectifs. L'anthropologie mexicaine, s'appuyant sur ses deux influences, rechercha alors à formuler une théorie de la recherche qui servit de point d'appui à l'organisation d'un travail intégral dans

⁹² Cet institut, composé essentiellement d'anthropologues et de techniciens, élaborait un système d'action au sens positiviste du terme en quête d'une patrie authentique et bien définie qui reste à forger, selon l'expression de Gamio, toujours dans l'objectif de se protéger des effets impérialistes.

⁹³ Quatre Centres furent créés, un au Chiapas en 1951, un dans le Chihuahua en 1952, un autre dans le Michoacán en 1954 et le dernier dans le Tlaxiaco en 1954.

⁹⁴ Manuel Gamio, Moisés Sáenz et Alfonso Caso furent de hauts fonctionnaires et s'imposèrent comme les promoteurs de la politique indigéniste de la première génération. Ils impulsèrent notamment la formation de promoteurs culturels bilingues et de maîtres d'école bilingues chargés de l'application directe des programmes de l'INI dans chacune des régions indiennes.

les projets de développement régional, concentrés dans les Centres Coordinateurs (Aguirre Beltrán, 1970 [1958] : 110)⁹⁵. Cette période de la recherche-action s'exprimait en termes de recherche interculturelle fondée sur trois niveaux : le premier au sein de la culture indienne était empirique et descriptif de la société « telle qu'elle est », sans jugements de valeur. Le second niveau, au contraire, se posait en dehors de la culture étudiée pour mettre en relief les ressources naturelles et humaines, les problèmes et processus sociaux qui étaient le fruit de jeux de forces environnementaux et de systèmes de valeurs en conflit. Dès lors, la recherche s'est voulue « interculturelle », en ce sens qu'elle réfléchissait à l'inscription de la communauté subordonnée à la culture régionale qui était son point de référence. Le troisième niveau d'abstraction était celui de la synthèse et de l'interprétation, où les principes et valeurs interculturels donnaient une signification et un sens normatif à une idéologie ou politique indigéniste (Aguirre Beltrán 1957).

La création de l'INI s'accompagne d'un système bureaucratique croissant, avec, par exemple, la mise en place de cinq Centres Coordinateurs au Mexique, dont un en 1951 au Chiapas, et la création de la Direction générale d'éducation extrascolaire dans le milieu indigène (*Dirección General de Educación Extrascolar en Medio Indígena*, DGEEMI) de 1971 à 1985 (Pineda, 1995). Dès 1951, l'INI entama des activités dans la zone tseltal et tsotsil avec des programmes de développement dans les communautés indiennes. Le mot d'ordre était encore celui de l'acculturation, considéré comme l'unique moyen d'introduire un changement culturel et social au sein des communautés afin de l'intégrer au projet national de modernisation. Les Centres coordinateurs s'élevaient en promoteurs régionaux de l'action intégrale de l'indigénisme, et la dynamique de l'acculturation s'appuyait sur l'« hispanisation » comme le montrent bien les formations qu'a suivies Tomas Arias Pérez, bien qu'ensuite, la langue vernaculaire ait été intégrée à cette démarche. Pour ce faire, l'INI est partie à la conquête d'« agents de l'acculturation » car

le processus d'acculturation ne doit pas se développer directement à partir de la communauté mais plutôt par l'intermédiaire d'individus extraits de celle-ci, dont le statut et la position leur permette d'exercer le rôle d'innovateurs, de véhicule de ces éléments étrangers considérés convenable d'introduire, d'instrument de modification d'éléments traditionnels considérés comme nocifs, de catalyseurs de l'évolution progressiste du groupe, enfin, de promoteurs de changement culturel. (Aguirre Beltrán 1957, 193)

⁹⁵ Directeur de l'INI jusqu'en 1971, Gonzalo Aguirre Beltrán fut le levier d'une action politique davantage focalisée sur les valeurs, notamment à travers l'éducation de jeunes issus des communautés indiennes, regroupés en internat, loin de leur familles pour éviter leur influence, qui devenaient des maîtres d'école une fois revenus dans leur régions d'origine. Pour Aguirre Beltrán, l'acculturation n'est pas tant une assimilation qu'un métissage culturel.

L'anthropologue nord-américain Robert Redfield et l'anthropologue mexicain Alfonso Villa Rojas sont des contemporains de l'indigénisme d'acculturation. L'anthropologue nord-américain a notamment travaillé sur la société paysanne depuis la formule du « *folk-urban continuum* » et du modèle de la *folk society*, en l'opposant aux sociétés urbaines. Sorte d'intermédiaire entre les *folk societies* et les sociétés urbaines, les sociétés paysannes n'étaient, selon Redfield, que des *part societies* qui donnaient lieu à des chocs entre des valeurs différentes dans un mouvement de décomposition/recomposition. Les transformations qui s'opéraient alors entre la ville et la campagne l'ont amené à étudier les facteurs de changement qui affectaient les bases de l'organisation sociale des *folk societies*, jusque-là isolées. C'est là que surgit le concept d'« acculturation », non sans une pointe de fatalisme, à laquelle s'ajoute une conception évolutionniste qui nous semble aujourd'hui surannée. En réalité, sur le moment, le continuum qu'il créait était un moyen de rattacher ces sociétés trop souvent détachées des sociétés occidentales à une analyse davantage historique. Au Mexique, son influence fut majeure et il influença tout le projet « indigéniste » d'intégration, notamment certains de ses représentants comme l'anthropologue Gonzalo Aguirre Beltrán. Cf. Christian Deverre, (2009), « Robert Redfield et l'invention des « sociétés paysannes » », *Études rurales*, n°183, pp.41-50.

Le débat parmi les anthropologues et techniciens de cette époque portait sur la critique forte des premiers travaux qui avaient conçu la communauté comme un isolat fermé sur lui-même. L'accent était mis, désormais, sur des termes comme le syncrétisme et la réinterprétation des patrons culturels exotiques que le groupe dominant des métis imposa aux communautés satellites depuis l'impact de la Conquête et de la Colonisation. Les connexions entre les deux sociétés permettaient d'insister sur la nécessité d'avoir des intermédiaires dont le rôle spécifique est d'être le « tremplin » du fonctionnement de l'interdépendance. Les tâches d'acculturation les plus empiriques s'opèrent donc grâce à des intermédiaires *ladinos* et indiens.

Certains appartiennent au noyau dominant ; d'autres aux communautés satellites subordonnées ; mais les deux ont une connaissance adéquate des motivations et des objectifs que poursuivent les cultures en conflits et maîtrisent correctement les moyens de relation – langue, étiquette, voies d'accès – qui rendent possible les contacts. (Aguirre Beltrán, 1970 : 144)

Les intermédiaires *ladinos* étaient alors chargés, dans les Centres Coordinateurs, des questions techniques, et le « personnel natif » (Luz Olivia Pineda 1993; 1995) était le promoteur du développement de la communauté. La présence de maîtres d'école ruraux, infirmiers, travailleurs sociaux, agriculteurs, responsables d'artisanat, sans aucun grade académique, était suffisant pour fournir aux communautés indiennes des connaissances et des habilités supérieures à celles qu'auraient pu leur fournir les promoteurs indiens (Aguirre Beltrán 1957). Si les intermédiaires du groupe dominant avaient comme inconvénient d'être catalogués par les communautés indiennes, ce n'est pas le cas des intermédiaires indiens qui provenaient des communautés satellites, ce qui leur évitait de soutenir les intermédiaires *ladinos*. Pour ces intermédiaires indiens, c'était l'occasion de jouir d'un statut élevé dès un jeune âge et d'obtenir un rôle-clé dans la communauté qu'ils n'auraient pu acquérir auparavant qu'avec l'ancienneté. Cette position centrale a fait d'eux les promoteurs du changement culturel. Eux-mêmes semi-analphabètes et avec un très faible niveau d'éducation, ils « [débroussaient] le chemin, l'[ouvraient] et [faisaient] leurs premiers pas sur cette route ascendante qu'[était] le processus d'acculturation » (Aguirre Beltrán 1957, 195). Ce système de promotion intégrale employait le personnel indien comme intermédiaire privilégié pour mener à bien lesdits programmes dans et vers les communautés, les seules conditions pour être promoteur étant de parler le castillan avec aisance, d'avoir un niveau scolaire minimum, de jouir du prestige dans sa communauté, et d'être familier du monde métis. Des leaders comme Tomas Arias Pérez étaient tout désignés pour appartenir à ces nouvelles structures puisqu'il avait été formé par son oncle Manuel Arias Sojob. Ces promoteurs issus de l'INI et les maîtres d'école bilingues fédérés et fédéraux de la première période postrévolutionnaire allaient bien vite monopoliser la direction politique de la municipalité, et même de la région. Ces nouvelles figures d'hommes politiques sont devenues dans les années soixante des « caciques culturels » (Luz Olivia Pineda 1993; 1995), lettrés et bilingues (Rus, 1995), et des intermédiaires privilégiés entre la communauté, la région et le pouvoir fédéral. La sélection rigoureuse des meilleurs éléments dans les communautés consista à choisir des gens avec de bonnes références, c'est-à-dire qui ne pouvaient nuire à l'INI en lui entravant l'accès aux communautés. La préparation de la première génération comprenait des aspects plus généraux de développement de la communauté, toujours dans la ligne du développement intégral tenue par l'indigénisme. Les promoteurs, jusque dans les années 1960, travaillent donc à des projets de développement en plus d'être des maîtres d'école, sans d'autre

rémunération que les quelques coopérations qu'ils mettaient en œuvre au village. Les politiques indigénistes appliquées dans les communautés de Los Altos, dont Chenalhó, ont donc suivi un développement continu et systématique jusqu'à former des cadres dans les différents niveaux de l'échelle sociale (superviseurs, directeurs, maîtres, promoteurs, « hispanisateurs » (*castellanizadores*), « brigadistes d'amélioration », procureurs et personnel administratif en général).

2.2.2. De l'école à la bureaucratie : quelques ascensions fulgurantes de maîtres d'école

C'est dans les années 1960 que s'est manifestée ouvertement la participation des maîtres d'école à la structure politique formelle dans l'ensemble de la région de Los Altos, notamment à Chenalhó, Chamula, Oxchuc et Tenejapa (Pineda, 1995). Les maîtres d'école, en atteignant le poste de la présidence municipale, contrôlaient alors l'ensemble de la municipalité. Ces caciques culturels, dont la position était consolidée grâce à l'appui de l'indigénisme officiel, ont pu exercer leur autorité de manière relativement libre jusque dans les années soixante-dix, d'une part au moment du surgissement des premières organisations paysannes, et d'autre part avec une bureaucratisation croissante du système éducatif. En 1971, peu avant le Congrès National Indigène (*Congreso Nacional Indígena*, CNI) de 1974, le gouvernement de Luis Echeverría créa la Direction Générale d'Éducation Extra-Scolaire en Milieu Indigène (DGEEMI) qui mit en place un système d'éducation bilingue et biculturel où les langues maternelle et espagnole étaient enseignées. C'était un moment de modifications dans les critères des politiques indigénistes qui voulaient désormais « stimuler le changement des structures mentales pour contribuer à créer une conscience critique et analytique de la société nationale et indienne et pour impulser sa participation en son sein » (Pineda, 1995 :287). Cette volonté gouvernementale de favoriser la participation des communautés indiennes dans la planification, la programmation et l'application de tous les services requis, entraîna la professionnalisation des caciques dans plusieurs domaines et à différents niveaux, dans l'enseignement, l'administration, l'organisation de plans éducatifs, de développement, ce qui fit croître les emplois entre 1973 et 1974. Le domaine de l'éducation resta tout de même privilégié puisque l'action de la DGEEMI, devenue Direction générale d'éducation indigène (*Dirección General de Educación Indígena*, DGEI), augmenta considérablement entre 1976 et 1982, comme le montre le Tableau 6.

Tableau 6 : Région tseltal-tsotsil

	Promoteurs	Maîtres d'écoles bilingues	Total
1951-52	46		46
1963-64	110		110
1973-74	164	88	252
1974-75	147	160	307
1975-76	115	261	376
1976-77	212	205	417

1980-81	571	283	854
1982-83	508	408	916

Source : Pineda, 1995 à partir de U. Köhler, *Cambio Cultural dirigido en Los Altos de Chiapas* (p.225) pour les chiffres de 1951 à 1965 ; de E. Morales Coello *et al.*, *La cuestión educativa y la calificación de la fuerza de trabajo en Los Altos de Chiapas* pour les chiffres de 1970 à 1977 ; des statistiques de la DGEEMI (1970-76) et de la DGEI (1977-83).

En 1982, 22 500 promoteurs et maîtres d'écoles furent formés au niveau national, principalement par l'Institut National Indigéniste (*Instituto Nacional Indigenista* (INI) et par le Ministère de l'Éducation publique (*Secretaría de Educación Pública*, SEP). Il semble que Chenalhó ait été la municipalité de la région de Los Altos à avoir eu le plus de présidents municipaux issus de cette époque, puisqu'elle passa de 46 promoteurs en 1951 à 508 promoteurs en 1983, notamment avec un saut fulgurant entre 1976 et 1980 (Pineda, 1995).

La multiplication des institutions se poursuit et le gouvernement de l'État créa dans les années 1970 le Programme de Développement Socio-économique de Los Altos du Chiapas (*Programa de desarrollo Socio-Economico de los Altos de Chiapas*, PRODESCH), pour se substituer aux activités de l'INI à un niveau régional, en générant des conflits entre les deux organismes à cause de la duplicité des fonctions⁹⁶. La SEP, quant à elle, est devenue une « agence principale d'emplois pour professeurs médiocrement formés au moyen de cours insignifiants pour les nécessités du milieu, qui servent juste à grimper dans la hiérarchie de la bureaucratie grandissante » (Pineda, 1995 : 290). Ces promoteurs et maîtres d'école de Los Altos avaient trouvé un moyen d'ascension sociale, politique et économique stable, en devenant des fonctionnaires civils. Mais c'est surtout leur positionnement dans l'échiquier du jeu politique régional qui est le plus surprenant.

José Pérez Pérez

Je rencontrai José Pérez Pérez chez lui, en plein cœur de Chenalhó, un après-midi, après avoir pris rendez-vous au préalable avec ses employés, car il était souvent absent. José Pérez Pérez est propriétaire de l'une des maisons qui donne sur la place centrale de Chenalhó et dont une partie a été aménagée en *tortillería*. Il me reçoit chez lui, dans l'arrière-fond de son magasin, où quelques chaises en plastique sont posées, autour d'une télévision individuelle, signe de prestige chez cet homme riche. José Pérez Pérez a été promoteur d'éducation à ses débuts et son récit de vie témoigne d'un parcours différent de celui de la famille Arias, qui bénéficiait d'un patrimoine social et économique consistant. José vivait en plein centre et il parlait bien l'espagnol car il côtoyait les *ladinos* ; il a donc été vite intégré au centre de santé après son école primaire pour être assistant de traduction avec les patients. Il devint infirmier mais, en 1964, l'INI cherchait des jeunes avec un niveau de primaire car une centaine de places s'étaient ouvertes pour être

⁹⁶ Le PRODESCH a mené des projets par secteurs, soutenu par des organismes nationaux tels que le Programme intégral de développement rural (*Programa Integral de Desarrollo Rural*, PIDER), l'INI, le Comité d'administration du programme fédéral de construction d'écoles (*Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas*, CAPFCE), des banques rurales, et des organismes internationaux tels que l'UNICEF, l'ONU, l'OMS, etc. Il s'agissait d'amples programmes de développement de la communauté fondés sur l'expansionnisme agricole, la santé, la coopérative d'artisanat, les transports, les chemins d'œuvre pour la coopération, l'éducation, l'emploi de maîtres d'école et des radiodiffusions (Pineda, 1995).

promoteur culturel bilingue. Les autorités municipales l'amènèrent à candidater, bien qu'il s'en sentait incapable et ignorant. Il suivit une formation pendant 3 ans (de mars 1964 à 1967) à Tuxtla Gutiérrez et à Oaxaca. Il put ensuite aller étudier au collège à Tuxtla pendant trois ans, puis à la Normal jusqu'en 1969. Il revint enseigner au Chiapas, dans des communautés appartenant à des municipalités voisines (Tzontzehuitz à Chamula) et à San Cristóbal de las Casas (San Antonio de las Rosas), où il mena des projets de développement intégral tels que l'INI le souhaitait. C'est un professeur de cette institution, le professeur Candilocueto – qui est devenu ensuite député fédéral à Oaxaca et qui avait alors des liens étroits avec le gouverneur Manuel Velasco Suárez (1970-1976) – qui le sollicita comme assistant. José Pérez Pérez est donc parti à Tuxtla sans trop savoir ce qu'il allait faire, et il donna des cours de Tsotsil à des étudiants, des cursus professionnels techniques, ingénieurs ou médecins, à l'Université Autonome du Chiapas, en section langues (UNACH-*idiomas*). Il en résulta un ouvrage que le gouverneur lui conseilla de présenter à un concours qui réunit plusieurs États du pays. Sa grammaire tsotsil, la première dans le pays, obtint la troisième place, après deux autres inventions : une machine pour égrener le maïs et une autre à infrarouge destinée à tuer des mouches. Il poursuivit ensuite ses études « *Normal Superior*⁹⁷ » à l'Institut fédéral de formation (*Instituto Federal de Capacitación*) à Tuxtla Gutiérrez et Oaxaca, dans un programme destiné aux maîtres d'écoles indiens pour des études de pédagogie générale. Il étudiait un ou deux mois à l'année pendant 6 ans. En deuxième ou troisième année, il est nommé Directeur Technique d'un internat indigène, appelé aussi « auberge ». Il intégra encore un programme spécial du Ministère de la Direction d'éducation indigène (*Secretaría de Dirección de Educación Indígena*) destiné à former les directeurs d'auberges à Tuxtla Gutiérrez. Il devint Superviseur scolaire et son salaire augmenta considérablement. Il devint rapidement conseiller et médiateur de conflits :

J'ai ensuite officiellement fait partie du Ministère (*Secretaría*) et je sortais régler les problèmes d'éducation dans les zones. Je m'efforçais de comprendre un groupe puis l'autre, j'essaie de les raisonner, j'ai toujours tenté de calmer la situation (*estuve mediando la situación*). En cas de conflit, on essaye de calmer, on avait la possibilité de répondre (*atender*) au conflit qu'on tentait d'apaiser. Ils ne m'ont jamais agressé, jamais maltraité. Pas comme des fois, quand il y avait des campements (*plantones*) dans la capitale, où, quand un maître d'école qui est du côté officiel passait, on lui ôtait sa chemise, le dénudait, lui coupait les cheveux. Les maîtres d'école eux-mêmes, en désaccord avec le Conseil, se coupaient les cheveux parce qu'ils sentaient que leurs problèmes n'avaient pas été compris, alors ils ont fini par se raser. Mais moi, jamais. D'un côté comme de l'autre, ils étaient mes amis.

“Demain, vous serez à ma place et ce sera pareil, vous essayerez d'écouter les deux parties.

– Tu as raison...”

Ta raison, bien qu'on ne puisse pas généraliser, ta raison est individuelle et c'est la même chose pour l'autre aussi. Alors il faut écouter, il faut donner raison aux deux groupes, et ensuite en ressortir le meilleur pour les deux, et pas seulement parce que je suis je veux ça, non... (José Pérez Pérez, 27/03/2008)

Cet extrait est une marque de loyauté claire d'un cacique culturel comme José Pérez Pérez aux institutions indigénistes corporatistes. La trajectoire de José Pérez Pérez se joue en pleine période de transformation des règles du jeu national et du rôle de l'éducation, où certains maîtres d'école pouvaient

⁹⁷ École normale supérieure.

s'opposer à la direction corporatiste « officielle », le Syndicat national des travailleurs de l'éducation (SNTE). Chenalhó semble n'avoir eu aucune forme d'opposition de ce type, le caciquisme signifiant une loyauté incontestable à cette frange officielle de l'éducation.

Ses qualités de traducteur et de modérateur ont valu à José Pérez Pérez de devenir interprète de plusieurs gouverneurs de l'État du Chiapas. Il a d'abord été Conseiller logistique pour la Zone indigène en 1989, sous le gouvernement de Patrocinio González Garrido (1988-1993) et accompagnait notamment la femme du gouverneur dans ses déplacements, parfois même en hélicoptère. Il en fut de même quand ce gouverneur fut nommé Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*) et qu'il fut remplacé par Elmar Setzer Marseille (1993-1994), alors que débutait le conflit au Chiapas. Il accompagna également les gouverneurs suivants, Javier López Moreno (1994) et Julio César Ruiz Ferro (1995-1997). C'est en accompagnant le premier gouverneur Patrocinio González Garrido que son épouse lui proposa de travailler à la télévision en tant que traducteur de la locutrice principale. Par la suite, une autre épouse de gouverneur lui proposa d'établir un programme spécial pour accompagner quelques artisanes chiapanèques dans d'autres États du pays, ce qu'il fit de 1995 à 1997. Il atteint l'âge de la retraite comme professeur en 1997 et s'installa dans une maison à San Cristóbal, y établit une *tortilleria* et fit de même à Chenalhó, dans la maison où je le rencontrai, qu'il avait rachetée à un métis qui l'avait abandonnée en 1994. En 1998, il fut une autorité agraire (*Comisariado de Bienes Comunales*) pendant 6 mois avant d'être Juge de Paix et de Conciliation (*Juez de Paz y Conciliación*) fin 1999, mais ses mauvaises relations avec le président municipal alors en poste, Antonio Pérez Arias, lui valurent d'être écarté. Le cumul de ses mandats lui permit d'être un maître d'école riche et puissant : en plus de ses deux maisons, l'une à San Cristóbal, l'autre à Chenalhó (où il emploie plus d'une douzaine de jeunes), transformées toutes les deux en commerce, il possède un terrain avec vingt-cinq vaches. Ses relations publiques et ses relations intimes avec plusieurs gouverneurs lui ont conféré un certain prestige à Chenalhó, ce qui lui a valu d'être appelé comme conseiller par tous les présidents municipaux. Il est ainsi un intermédiaire important entre le niveau municipal et le niveau régional de l'État du Chiapas, sans nécessairement occuper de fonction politique de président municipal. Il possède, comme Tomas Pérez Arias, des compétences linguistiques qui lui ont permis très tôt son ascension dans le milieu scolaire, et il est également maître d'école bilingue. Il a néanmoins connu un tournant dans sa vie, qui l'a fait sortir des trajectoires des caciques culturels : on le sollicita pour ses compétences de traducteur au point qu'il peut établir des relations intimes avec plusieurs gouverneurs de l'État du Chiapas, et avec leurs épouses respectives. Il a mené des va-et-vient entre différents espaces politiques, ce qui l'a amené à exercer des responsabilités un peu différentes des autres caciques culturels. Plus que quiconque, José Pérez Pérez a maîtrisé deux univers entre lesquels il a su circuler, en s'appuyant sur les codes et les normes de ces deux mondes.

Manuel Arias Pérez

Manuel Arias Pérez est un autre homme fort issu de cette génération de l'INI. Il s'affaira essentiellement à un travail bureaucratique et institutionnel, qui alterna entre les secteurs agraire et magistériel. Manuel Arias Pérez, petit-fils de Manuel Arias Sojob et originaire de Natok, a été formé à la petite école de Chenalhó avant l'introduction de l'INI en ces terres. Il entra à l'INI en 1960 où il fut

coordinateur du projet de développement pour la culture de potagers, d'arbres fruitiers, et l'élevage des oiseaux et des cochons. Il travailla en tant que maître d'école à Tenejapa où il apprit le tseltal en 6 mois. Puis pendant 6 ans, il passa ses étés à Oaxaca pour étudier au collège (*secundaria*) avant de revenir travailler comme maître d'école à Chenalhó. Il poursuivit ses études et termina la *Normal Superior* en 1966, à la suite de quoi il suivit une formation de directeur pendant trois ans. Il travailla ensuite à Oaxaca en 1972 puis à Tuxtla Gutiérrez en 1978. Manuel Arias Pérez a gravi les échelons comme ses prédécesseurs, en étant d'abord maître d'école, directeur technique, superviseur d'éducation indienne puis Chef de Zone (*Jefe de Zona*) où il contrôla plusieurs zones scolaires, quatorze superviseurs et des centaines de représentants scolaires. Il travailla ainsi jusqu'en 1995, après 44 années dans l'éducation. Jusque-là, il ne s'occupait pas de politique, à l'inverse de Tomas Pérez Aris qui a été président municipal à plusieurs reprises. Il prit sa retraite dans l'éducation en 1995, car il fut appelé à être candidat du PRI pour la présidence municipale, afin de s'opposer au candidat de ce qu'il appelle le « Front cardéniste », Javier Ruiz, qui travaillait dans la coopérative de café de Majomut⁹⁸. Sans vraiment se sentir prêt, comme il me l'a rappelé à plusieurs reprises pendant notre entretien, il occupa le poste de président municipal pendant 8 mois. C'est la période au cours de laquelle le zapatisme va apparaître publiquement dans la région, comme nous le verrons dans le chapitre trois. Manuel Arias Pérez dut assumer des fonctions politiques qui ne lui correspondaient pas. Il a hérité d'un patrimoine politique familial et n'a pas voulu assumer les responsabilités qu'on lui conféra en 1995-96. Cette trajectoire d'un cacique que beaucoup m'ont désigné comme un « râté », car il n'avait pas su remplir ses fonctions, démystifie l'idée que les caciques sont nécessairement des hommes forts qui réussissent en politique, ainsi que nous le verrons plus loin.

Antonio Pérez Hernández

Pour saisir ces transformations aboutissant au monopole des leaders à Chenalhó, la trajectoire politique d'Antonio Pérez Hernández représente le cas de ces maîtres d'école de seconde génération qui entrèrent en politique et firent des carrières brillantes au sein des réseaux du parti officiel, tout en sachant utiliser les réseaux régionaux politiques à des fins personnelles. Je le retrouvai dans le café central de San Cristóbal de las Casas, à côté de la cathédrale, et notre entretien se fit sur fond musical de *marimbas*. C'était l'unique fois où un leader de Chenalhó me proposait de « prendre un café » pour nous rencontrer, signe de progrès évident et de l'incorporation du *ladino way of life*. Comme beaucoup de caciques à Chenalhó, il avait une résidence secondaire dans la ville. Impliqué dans le massacre d'Acteal dont il sera question dans la troisième partie, avant que j'allume mon dictaphone, Antonio Pérez Hernández me demanda de ne pas lui poser de questions sur ce sujet car il était auditionné par le Bureau Spécial en charge de l'affaire Acteal⁹⁹. Je fis donc comme à mon habitude, et lui demandai alors de me parler de sa carrière professionnelle pour avoir plus de détails sur l'usage des traditions et des us et coutumes dans la vie

⁹⁸ Il s'agit à mon avis du même Javier Ruiz dont il sera question dans le chapitre suivant sur l'autonomie indienne. Il fut l'un des principaux leaders zapatistes élu aux élections municipales à la fin de l'année 1995, mais l'organisation zapatiste n'étant pas encore à jour à ce moment-là, l'affiliation que fait Manuel Arias Pérez de ce candidat au Front Cardéniste est intéressante car il représenta le groupe d'opposition majeur au PRI dans les années 1980, qui devint ensuite ennemi des zapatistes. Voir le chapitre 2, section 4 et le chapitre 3, sections 2 et 3.

⁹⁹ J'y reviens longuement dans les chapitres 4 et 6.

politique à Chenalhó.

Antonio Pérez Hernández accumula lui aussi les charges dans l'éducation et les postes politiques-clés. À l'instar de Tomas Pérez Arias, affirmant toujours vouloir servir « ses gens » (*a mi gente*), il entra dans les canaux du service national des promoteurs culturels bilingues de l'Institut National Indigéniste en 1961 pour être promoteur culturel bilingue. Il évoque le travail intégral que cela impliquait à l'époque :

À cette époque, il était nécessaire de recruter de jeunes indiens à peine sortis du primaire pour qu'ils soient des promoteurs culturels, étant entendu qu'ils ne se bornaient pas seulement à l'enseignement de la lecture et de l'écriture aux enfants, mais qu'ils étaient également promoteurs de changement et qu'ils tenaient compte des problèmes de santé, d'hygiène ou de soutien aux autres communautés sous tous les aspects. De nos jours, ça a beaucoup changé : les promoteurs culturels bilingues se consacrent uniquement à l'enseignement, ils dispensent les cours de lecture et d'écriture. À l'époque, on devait faire appel à l'ensemble de la communauté pour conseiller (*asesorar*) la communauté. (Antonio Pérez Hernández, 28/02/2008)

En 1968, les charges principales étaient encore tenues par les autorités traditionnelles, les *ancianos* et *regidores*, et les peu nombreuses charges civiles étaient finalement secondaires. À cette époque, les présidents municipaux servaient d'intermédiaires avec l'État, mais ne disposaient pas des ressources du gouvernement, ni fédéral ni fédéré. Les charges du système politico-religieux n'étaient jusque-là pas rémunérées. Le poste de président municipal servait davantage à résoudre des conflits internes (agraires, familiaux, sociaux) et n'était pas encore rétribué. Seuls ceux de secrétaire municipal et de *comandante* l'étaient à partir des impôts du marché collectés les samedis et dimanches, sur la base d'une coopération.

Puis il est devenu président municipal à Chenalhó en 1968, sur « invitation » des autorités traditionnelles :

En 1968, les chefs de mon village m'ont invité à participer en tant que président municipal. À l'époque, les us et coutumes étaient très différents. Les chefs, les autorités, les plus vieux, les anciens et le conseil des anciens se réunissaient avec les communautés pour décider qui pourrait être président municipal pour organiser le Conseil municipal. Traditionnellement, seule le président municipal était nécessaire pour le village. On ne savait pas quel travail il devait effectuer à l'extérieur, en tant que gestionnaire face au gouvernement de l'État ou au gouvernement fédéral. Avant, ça ne se faisait pas. Alors, les anciens s'organisèrent et me supplièrent de servir le village. J'étais pourtant très jeune, 16-17 ans. Donc, comme c'était une obligation de participer et de servir le village, j'ai accepté le poste de président municipal, pour trois ans. Comme il n'y avait dans la municipalité que des problèmes internes entre les gens, pour des raisons agricoles ou familiales, et bien, il n'y avait pas grand chose à faire, car on manquait de ressources pour pouvoir faire des travaux dans les communautés, on ne touchait pas un *peso* du gouvernement de l'État [du Chiapas] ni du gouvernement fédéral, il n'y avait pas autant d'argent qu'aujourd'hui. Et même pour payer les gens, le secrétaire municipal et le commandant, les deux seules personnes qu'on payait, il fallait utiliser les impôts du marché, les *tianguis*, du samedi et du dimanche. La somme réunie était faible à l'époque, environ 15-20 *pesos*, c'était très peu. Elle servait à payer le papier de la présidence ainsi que le secrétaire municipal et le commandant, qui étaient les deux seules personnes à être rémunérées. Dans mon cas particulier, en tant que président municipal, j'occupais la fonction de promoteur culturel bilingue, on pouvait alors occuper ce poste de promoteur. Ils m'ont mandaté pour exercer cette fonction de président municipal. Il n'y avait pas tellement de problèmes. Donc j'étais payé en tant que promoteur culturel bilingue et étais en même temps président municipal. (Antonio Pérez Hernández, 28/02/2008).

Après avoir été président municipal de 1968 à 1970, il reprit son travail de professeur, avant d'être

Président du Conseil Suprême Tzotzil et délégué du PRI, parti auquel il appartient depuis 1978. Il fut ensuite Secrétaire de l'Action Indigéniste de la Confédération Nationale Paysanne (*Confederación Nacional Campesina*, CNC) et, après quelques années, il fut Directeur de l'internat indigène à Taki Uk'um, que l'on appelait alors une « école de concentration », la plus importante de la zone avec seize maîtres d'école. C'est alors qu'il fut invité à occuper le poste de Coordinateur Étatique de la Direction régionale d'éducation pour superviser les quatre zones scolaires. Celles-ci ne cessèrent d'augmenter et se divisèrent peu à peu en plusieurs zones, alors que le nombre d'écoles et de postes de maîtres d'école augmentait également¹⁰⁰.

Avec la participation fédérée et fédérale aux municipalités, des ressources et des dépenses courantes sont apparues. Le budget du Conseil municipal constitutionnel (*Ayuntamiento constitucional*) a été présenté, il comptait même les traditionalistes. Beaucoup d'argent était consacré à ça, et ils étaient rémunérés, peu, mais tout de même, il existait à présent un apport financier. Ce qui entraînait parfois des conflits car, si l'argent n'est pas bien employé (*manejado*), alors les problèmes commencent contre le président, dès lors qu'il ne tient pas les promesses faites lors de sa campagne pour devenir une autorité. Mais bon, si cette participation économique existait déjà pour le président, elle existait aussi pour l'ensemble du Conseil municipal (*Ayuntamiento*) et, à dire vrai, elle était bien plus souvent engloutie par le Conseil que par la réalisation de travaux. (Antonio Pérez Hernández, 28/02/2008)

En 1984, il fut à nouveau « invité » par le gouvernement de l'État à travailler en tant que mandataire pour l'institution chargée des Affaires indiennes (alors encore « Sous-secrétariat »), le Sous-Secrétariat des affaires indigènes (*Subsecretaría de Asuntos Indígenas*, SubSAI). Il y exerça la fonction de Chef du Département de Bien-Être Social pour mener à bien des programmes de développement (de nutrition, de logements, d'installation de systèmes d'eau pour des communautés de moins de 200 habitants). Puis il fut Délégué de Participation Communautaire au niveau régional, là encore pour des questions relatives à l'éducation, avant de préparer sa retraite en tant que Superviseur Scolaire à Comitán et de devenir le Directeur régional d'éducation indigène du Centre Coordinateur Tseltal-Tsotsil (*Centro Coordinador Tseltal-Tsotsil*), à La Cabaña. Mais le Gouvernement de l'État « l'absorba à nouveau », selon ses termes, et il fut finalement Directeur d'une section du récent Ministère des Affaires Indigènes (*Secretaría de Asuntos Indígenas*). Entre temps, il fut également Député Local Supplément, puis « ils » l'invitèrent encore par la suite à « participer à la politique », en étant cette fois-ci Député Fédéral. Il remporta les élections sous la bannière du PRI dans la région de Los Altos et était l'un des bras droits du gouverneur Julio Ruiz Ferro, impliqué dans le massacre d'Acteal. Il est alors l'un des premiers indiens à « participer à la politique » dans des sphères de l'État régional, me dit-il non sans fierté, peu avant les événements d'Acteal à la fin de l'année 1997. En tant que Député Fédéral, originaire de Polhó, devenu un bastion du zapatisme et l'un des lieux du conflit de 1997, et parce qu'il était un proche gouverneur de Ruiz Ferro, il fut considéré comme l'un des hommes politiques responsables du massacre au niveau régional. Mais plutôt que d'être jugé et condamné, la Commission Nationale des Droits de l'Homme « recommanda » le départ de tout le cabinet alors en poste. C'est alors qu'il s'installa comme notaire publique à Chamula grâce à son diplôme en droit, ces ultimes événements mettant fin à sa carrière politique et marquant sa reconversion vers le droit.

Comme on peut le voir à travers ces trois portraits, les relations entre les caciques politiques actuels de

¹⁰⁰ Pineda parle de 1800 promoteurs et 500 maîtres d'école bilingues à sa charge, répartis dans toute la zone rurale de l'État. Il exerça une charge jusqu'en 1981, quand il partit en raison de divergences avec des hauts fonctionnaires de l'INI tels que Salomon Nahmad.

Chenalhó et le pouvoir étatique s'établissaient sur la base de relations de dépendance mutuelle avec la bureaucratie régionale. En tant qu'intermédiaires privilégiés entre la communauté et le pouvoir régional (de l'État du Chiapas), ces hommes forts sont devenus des « caciques culturels ». D'abord formés par les politiques indigénistes, ils ont ensuite fait carrière dans le milieu éducatif au niveau municipal ou régional, et déployé des fonctions institutionnelles, avant d'occuper les postes politiques municipaux. L'un des points communs entre ces profils de caciques réside dans l'accumulation d'un savoir-faire qui les plaçait en situation de conseillers que les présidents municipaux arrivants consultent régulièrement. Ainsi, les caciques de Chenalhó ne s'appuyaient pas uniquement sur le vote et la présidence municipale, qui ne sont finalement qu'une expression de liens politiques construits en aval et en amont des élections. Par leur capacité à déployer plusieurs positions, en politique, dans le système éducatif, sur un plateau de télévision, comme traducteurs, ces caciques se sont imposés en tant qu'élite indienne à Chenalhó au milieu d'une population largement analphabète, et en tant qu'hommes incontournables pour les affaires politiques municipales et régionales.

2.2.3. « Le PRI c'est la tradition » : institutionnaliser la coutume

Pour construire cette culture intime comme une dimension constitutive du caciquisme, il importe de saisir l'usage politique des traditions issues des résistances indiennes à l'évangélisation au 19^e siècle ancré dans les localités, devenant alors un membre du corps politique du parti-État qui s'est installé dans la première moitié du 20^e siècle au Chiapas dans les communautés indiennes.

Ce que l'on désigne comme les « coutumes », historiquement issues de l'insoumission à l'Église, désignent tous les cultes religieux propres aux *pedranos* que j'ai décrits en début de chapitre et qui se sont reproduits et sont devenus « traditionnels » après la Révolution. Ces traditions se sont institutionnalisées au moment où les bureaucraties éducatives et politiques se sont installées dans Los Altos et à Chenalhó. Dans les années 1970, ceux qui n'étaient encore que de jeunes secrétaires sous le cardénisme étaient désormais des *ancianos* qui imposaient des dépenses élevées aux jeunes qui, de leur côté, se montraient de plus en plus habiles et dynamiques dans les affaires commerciales, menaçant alors le pouvoir économique et politique de ces anciens. Rapidement, les caciques culturels établis et ces jeunes maîtres d'école, davantage reliés aux pouvoirs régionaux que leurs prédécesseurs, se disputaient âprement la mairie municipale lors des élections. Les anciens secrétaires avaient acquis de la force au sein du PRI et du prestige dans la communauté, jouaient un rôle décisif dans le contrôle, voire la répression, de tout secteur favorable à un changement social et politique local. Durant ces années, les jeunes comme Antonio Pérez Hernández étaient considérés par les anciens comme une menace pour la communauté et pour les coutumes (Rus 1995, 293-300). Pourtant, bien vite, ces jeunes, pour atteindre les postes municipaux, devinrent les défenseurs des traditions et les plus ambitieux d'entre eux occupaient des charges traditionnelles. Il s'agit ici d'un tournant de la politique locale, car dans ces années-là de nouvelles formes d'organisation hors du PRI se sont dessinées alors même que le parti est devenu le défenseur de la tradition, de la coutume et de l'unité communautaire. Rus nomma « la subversion du gouvernement indien » ce procédé par lequel les caciques culturels des années 1970 ont utilisé politiquement l'« indianité » pour obtenir des postes politiques ou administratifs dans les structures gouvernementales afin de maintenir leur influence à des fins personnelles. Cet usage politique de la tradition fut encouragé et

manipulé par les autorités éducatives indigénistes au niveau national pendant toute la deuxième moitié du 20^e siècle¹⁰¹.

Il est intéressant de noter le contraste de cet usage politique de la tradition avec l'adoption d'un *ladino way of life* de la plupart des caciques, ce qui montre la construction d'une élite indienne privilégiée parmi les sociétés indiennes locales tout en participant des processus d'acculturation. À cet égard, l'exemple du secrétaire municipal indien de Chenalhó est le meilleur exemple d'un caciquisme d'une autre sorte que celui des présidents municipaux, totalement incorporé à la bureaucratie par sa fonction uniquement administrative et pas directement politique. En même temps, le caciquisme du secrétaire se rapproche du *ladino way of life* qui parle la langue tsotsil avec les habitants qui se rendent à la mairie mais qui efface ses traits indiens.

Artemio García Navarro

Ma première rencontre avec Artemio García Navarro eut lieu en août 2006. Je fus ensuite amenée à le voir à plusieurs reprises jusqu'à mon dernier passage à Chenalhó en août 2010. Lors de nos dernières rencontres, Artemio García Navarro avait recommencé à boire de l'alcool (*trago*) et son attitude à mon égard avait dépassé le cadre cordial, était à la limite du harcèlement comme le subissent nombre de femmes à Chenalhó, et ceci malgré le fait d'avoir été accompagnée pour la dernière entrevue que je souhaitais réaliser avec lui pour clore mon ethnographie et mes entretiens. Ceci transforma nos dernières rencontres et, alors que je souhaitais enfin enregistrer un entretien de manière plus formelle, je fus obligée de l'écourter en raison de la tension qui s'était faite ressentir dans son bureau, puis dans la rue où je le croisais à plusieurs reprises le dernier jour où je rendais visite à quelques dernières personnes avant de m'en aller du centre de Chenalhó. Malgré cette fin malheureuse, il fut un interlocuteur cordial et privilégié au début de mon ethnographie au centre de Chenalhó et s'était prêté au jeu des questions au fil des années, me donnant accès à beaucoup d'éléments clés de la vie politique municipale. Sans lui, je n'aurais pu saisir beaucoup de choses du fonctionnement du Conseil municipal (*Ayuntamiento*).

Artemio García Navarro est né au centre de Chenalhó. Comme les autres, il passa le cycle élémentaire en internat indigène, d'abord à San Cristóbal de las Casas (1965-1967), puis intégra le collège à San Diego Xocoyuca (Tlaxcala) avant d'entrer comme promoteur culturel bilingue à San Cristóbal de Las Casas en 1968 et de partir un an plus tard travailler à Chalchihuitán. Il gagnait alors 395 pesos tous les 15 jours. Il fut ensuite maître de groupes de primaire et gagna un peu plus d'argent, soit 500 pesos deux fois par mois. Il intégra « la Normal », l'École Normale Supérieure¹⁰², jusqu'en 1976-1977 et revint au Chiapas. Au total, il passa trente et une années en tant que maître d'école : quatorze ans à Chamula, cinq ans à Chenalhó, dix

¹⁰¹ Pineda (1995 : 293) évoque la campagne de Miguel de la Madrid pour la région : celle-ci s'est faite grâce aux rapports que certains leaders entretenaient avec les organismes et fonctionnaires d'« en haut », avec qui ils partageaient des intérêts, qu'il s'agisse de la bureaucratie indigéniste de la SEP, de l'INI, l'ex-PRODESCH ou d'anciens partis et organisations politiques comme le Parti Mexicain des Travailleurs ou le Parti Socialiste Unifié de México. Ces organisations, parmi d'autres, se présentaient comme de ferventes sympathisantes des indigènes face à des conflits agraires qu'ils avaient antérieurement affrontés. Certaines de ces organisations ont même créé ou attisé des conflits pour que leurs leaders les capitalisent politiquement en leur faveur.

¹⁰² L'École normale supérieure (ENSM) est l'institution d'éducation supérieure publique chargée de former les professeurs des collèges.

ans à Chalchihuitán, deux ans à Teopisca. Quand je fis sa connaissance, il était déjà à la retraite et percevait 4000 pesos de pension, en plus des 5000 pesos qu'il recevait en tant que secrétaire municipal, fonction qu'il exerçait depuis 2002, quand le président municipal Armando Vázquez Gómez l'invita à participer à son gouvernement municipal. En 2006, il travaillait aux côtés du président municipal Victorio Jiménez Santiz, originaire de Cruztón, et lui aussi maître d'école. Artemio García Navarro avait une mémoire infailible, il était capable de se souvenir des dates, des chiffres et des recensements qu'il avait pu effectuer¹⁰³. Un jour, par exemple, il me donna une liste des 83 agents municipaux appartenant à Chenalhó et il reconstitua de mémoire le recensement du nombre d'habitants par communautés. Bras droit des présidents municipaux, il est une figure stable de l'homme fort à Chenalhó, bien qu'il joue un rôle politique a priori de second plan en remplissant des fonctions essentiellement bureaucratiques et administratives. Pivot essentiel du Conseil municipal de Chenalhó, le secrétaire indien est l'une des figures les plus stables de l'hégémonie PRIste, notamment car il peut prolonger ses fonctions d'un mandat à l'autre, échappant à la loi de non-réélection qui concerne les postes civils. Artemio García Navarro en était à son premier mandat la première fois que je l'ai connu, mais allait rester à son poste jusqu'à la fin de l'année 2010. Cette figure stable du secrétaire contraste fortement avec celle, très instable, de président municipal, comme je le montrerai dans la prochaine section de ce chapitre. Retenons surtout qu'Artemio García Navarro incarne une forme de caciquisme plus discret, car ses fonctions sont essentiellement administratives, mais il est un intermédiaire important pour le PRI. Cela n'en fait pas moins une figure incontournable, puisqu'il est l'employé de bureau le plus présent dans les locaux du Conseil municipal. Les autorités traditionnelles se retrouvaient à l'extérieur du bâtiment, dans l'entrée sous le portique, généralement assises sur les deux bancs qui donnent sur la place principale, et passent leur journée à parler entre eux, avec les habitants qui viennent leur demander conseil ou les solliciter pour un sujet précis, tandis que les autorités civiles n'étaient presque jamais présentes sur les lieux car elles se rendaient toujours sur le terrain, dans les différentes communautés. Artemio García Navarro est celui qui reçoit tout habitant de Chenalhó et fournit les documents, signe les papiers, et connaît la loi. Lors de mes visites, je lui demandai de m'expliquer le fonctionnement du Conseil municipal, ce qu'il fit volontiers et m'expliqua longuement son travail d'administration et de coordination des différentes instances, les agents ruraux (au nombre de 83 en 2006), les comités d'éducation, les autorités traditionnelles (*regidores* et *pasados*), les représentants. Pendant ce temps, des hommes et des femmes passaient dans son bureau pour un tampon, un formulaire à prendre ou à déposer, des renseignements à fournir, etc. Il leur parlait toujours en langue vernaculaire et recevait les gens immédiatement. À Chenalhó, il n'y avait pas d'appareil bureaucratique kafkaïen, un seul homme suffisait à recevoir les demandes sur le champ, et Artemio García Navarro était rapide et efficace. Il représentait surtout la figure prédominante de la bureaucratie à Chenalhó, et jouait un rôle fondamental puisqu'il délivrait tous les documents officiels, l'une des majeures préoccupations des *pedranos* pour tout projet de développement ou de sollicitation agraire et légale. En ce sens, Artemio García Navarro a été une pièce fondamentale de l'administration à Chenalhó : bras droit des présidents municipaux, il était plus discret, notamment car il ne mettait jamais l'habit traditionnel pendant les fêtes, mais sa présence était toujours de mise et son mandat était finalement plus stable et pérenne que ceux qu'il accompagnait. Il est

¹⁰³ C'est notamment lui qui m'avait fourni la liste des présidents municipaux et celle des agents ruraux à Chenalhó, que l'on trouvera en annexes.

celui qui connaît mieux que quiconque les statistiques et rédige les documents indispensables à toute démarche bureaucratique. En outre, travaillant et vivant en plein centre, il avait une vue imprenable sur le centre de Chenalhó depuis son bureau et connaissait tout le monde, ce qui en faisait un personnage incontournable pour toute démarche bureaucratique ou processus de reconnaissance légale. En tant que membre fidèle du PRI, Artemio García Navarro n'a jamais remis en question son affiliation au parti, malgré les dissidences importantes qui ont pu perturber l'hégémonie du parti. Même au moment du soulèvement zapatiste en 1994, Artemio García Navarro est resté fidèle à la tradition politique : « Mes parents m'ont dit de rester PRIliste parce que c'est la tradition ». C'est là un motif important du vote partisan de plusieurs *pedranos* : l'affiliation politique est dans beaucoup de cas un héritage familial, une tradition politique qui se transmet de génération en génération tout au long du 20^e siècle.

3. De la bureaucratie à la corruption

3.1. Favores : dons clientélisme et corruption

3.1.1. Dons ou corruption

Durant les années 1970, les maîtres d'école ont non seulement gagné en prestige mais se sont aussi enrichis par le biais des institutions et du parti, ce qui eut pour effet d'accroître les premières différenciations sociales au sein des communautés. Cette décennie représenta le moment où la sélection devenait plus rigoureuse pour devenir promotrice d'éducation, entraînant un basculement dans les formes de recrutement. Celles-ci exigeaient plus de conditions académiques que lors de la première période (1951-1970). Elles ne se faisaient plus seulement selon les conditions formelles de recrutement de la *Dirección General de Educación Indígena* (DGEI), mais aussi par la vente et l'achat de certaines places par certains leaders « illustres » qui, en échange de loyautés politiques, contrôlaient les services éducatifs de la région ou par le système de « *favores* » entre amis et parents du cercle restreint de dirigeants. C'est ainsi que des hommes sachant à peine lire et écrire pouvaient remplir des fonctions d'enseignement, de présidence municipale, voire de direction (Luz Oliva Pineda 1995, 288). La création du Centre de formation magistérial du Chiapas (*Centro de Formación Magisterial de Chiapas*, CEFOMACH) en 1971, reconnu par la SEP en charge de la formation des promoteurs et des maîtres, posa question sur ses qualités académiques, et fut entaché d'un soupçon de corruption. Un système de faveurs et de pots-de-vin s'instaura en échange d'influences : par exemple, l'instauration de statistiques scolaires (portant sur la présence notamment) révélait de nombreuses absences alors que les postes des professeurs étaient conservés. Ainsi, si le personnel d'enseignement a fortement augmenté, cela ne signifia pas pour autant une amélioration qualitative de l'enseignement. Au contraire, le caractère formel des contenus éducatifs s'accrut ainsi que la hausse d'une bureaucratisation néfaste. Cette dernière fut à la base de ce que d'aucuns ont appelé la « machinerie étatique » pour désigner l'appareil bureaucratique qui se mit en place.

La perspective intégrale diminue entre 1971 et 1985 et les maîtres d'école étaient circonscrits au champ de l'enseignement purement scolaire, contrairement à la première période où ils étaient de réels promoteurs de développement dans la communauté. Au fur et à mesure que la structure bureaucratique de la SEP et de l'INI a pris de l'ampleur, la médiocrité de la formation des professeurs s'est accompagnée

d'une dévalorisation des besoins réels au profit d'un gonflement des intermédiaires, des promoteurs et des maîtres d'école. Présidents municipaux, ils utilisèrent ces biais pour asseoir ou conserver un contrôle politique dans une zone où la conflictualité agraire n'offrait pas d'alternative au développement envisagé dans la période postrévolutionnaire (Luz Olivia Pineda 1993). La bureaucratisation croissante joua un rôle important car elle favorisa la multiplication des leaders dans les municipalités, les principaux caciques élargissant leur pouvoir en s'appuyant sur des réseaux de loyauté des factions locales devenant à la fois des clients substantiels et des concurrents. Les premiers caciques ont ainsi généré de « véritables répliques » d'eux-mêmes (Recondo 2009, 53), amassant suffisamment de richesses pour entretenir leur nouvelle clientèle. La multiplication des leaders à Chenalhó entraîna une aggravation des rivalités entre leaders qui diversifiaient leurs profils, comme nous avons pu le voir à travers les exemples de caciques culturels.

Les politiques d'intégration des indiens à la nation *via* l'éducation ont commencé à être mises à mal lorsque le PRI imposa ses candidats sans appui des bases et que les loyautés se sont orientées de plus en plus vers le gouvernement de l'État du Chiapas.

Si les caciques culturels ont la double fonction de défendre leur communauté face à un pouvoir central, et d'être l'opérateur local incarnant l'État-PRI dans les périphéries géographiques et culturelles du pays (Recondo 2009, 54), cette fonction se modifia en profondeur avec l'introduction de charges rémunérées qui accrurent les conflits entre eux. Les postes municipaux sont devenus un enjeu conduisant à des luttes entre rivaux à des fraudes et des détournements de fonds. Au même moment, une lutte politique va se développer au niveau municipal entre les autorités traditionnelles en déclin et le Conseil municipal constitutionnel (*Ayuntamiento constitucional*) qui gagna toujours plus de force. La compétition entre les leaders aboutit ici ou là à de violents conflits. Pineda (1995) évoque deux conflits dus au pouvoir d'Antonio Pérez Hernández. Le premier eut lieu en 1981, sous la présidence de Miguel Pérez Pérez. Un groupe s'empara de la présidence, en accusant le mandaté de malversations avec le Patronat pendant le mandat du gouverneur de Juan Sabines. Une plainte fut déposée par Antonio Pérez Hernández et obtint la destitution du président qui fut remplacé par Enrique Ruíz Arias. Le second conflit opposa le même Antonio Pérez Hernández et Felipe Erasto López Vásquez, considéré comme un leader naturel. Ce dernier était professeur d'éducation primaire, avant d'être délégué syndical qui soutint la SEP et l'INI. Il était l'ennemi d'Antonio Pérez Hernández. En 1977, lors d'une violente altercation il le poignarda. En 1984, il dirigea un mouvement à Bachajón pour exiger que toute la structure administrative scolaire passe aux mains des indiens, en restant dans la même zone, et ce, sans distinction d'ethnie ou de langue. Leurs conflits personnels prirent une dimension régionale. Ils y engagèrent les organismes auxquels ils appartenaient ou auprès desquels ils avaient des intérêts (la SEP, l'ex-PRODESCH, les partis politiques, etc.). Ils exercèrent leur influence sur les paysans indiens victimes de conflits agraires (Luz Oliva Pineda 1995, 183). Rus (1995) mentionne qu'en 1981, les journaux évoquaient d'innombrables conflits locaux et régionaux, où les professeurs et les caciques (traditionnels et nouveaux) agissaient pour imposer leurs intérêts personnels et ceux de leur groupe.

L'introduction de l'argent dans les municipalités pour rémunérer les charges politiques de la communauté fut l'un des résultats de la bureaucratisation qui transforma le rôle des caciques locaux. Les lois électorales de 1977 et de 1983 introduisirent des normes en matière électorale et le salariat dans les

mairies. C'est surtout à partir de 1983 que l'introduction de charges rémunérées et l'augmentation des fonds des Comités municipaux aggravèrent les luttes pour le pouvoir constitutionnel et les ressources afférentes, ouvrant la porte à la corruption. En 1982, le pays connut une profonde crise économique et Miguel de la Madrid déclara le pays en banqueroute. Cette crise toucha également le système éducatif. Elle augmenta les tensions et les conflits politiques, sociaux et ruraux comme jamais auparavant dans l'histoire du Chiapas. Le gouverneur chiapanèque Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988) connut de nombreux problèmes (marches, meetings, *sit-in*, grèves menés par des groupes magistériels) qu'il ne sut pas résoudre. On appela son administration celle de « l'obscurantisme éducatif ». La Direction générale d'éducation indigène (*Dirección General de Educación Indígena*, (DGEI) dans Los Altos poursuivit ses programmes et activités selon le même schéma décrit auparavant. Mais plusieurs furent arrêtés par manque de financement, ce qui détériora tant le nombre de services fournis que la qualité des enseignements (Luz Olivia Pineda 1993).

À Chenalhó, c'est sous le gouvernement de Juan Sabines Guerrero entre 1973 et 1974 que les maîtres d'école qui exerçaient des fonctions dans la municipalité furent payés, c'est-à-dire bien avant les réformes électorales qui allaient donner un salaire au président municipal. Dans le système politique de Los Altos et de Chenalhó, où éducation et politique étaient intimement imbriquées, l'Institut National Indigéniste (INI) et le Secrétariat d'Éducation Publique (SEP), furent les premières institutions à rémunérer les caciques culturels. En 1984, une Délégation de la SEP a octroyé un salaire à du personnel bilingue. Dès 1983, un promoteur gagnait 3.3 fois plus que le salaire minimum, soit 380 pesos par jour (Luz Oliva Pineda 1995, 289). Un directeur ou superviseur gagnait 4.15 fois plus que le salaire minimum. Cette situation leur a conféré un certain pouvoir qui se traduisait par une meilleure qualité de vie. Leur salaire leur permettait d'assumer des charges civiles et politiques au sein du Conseil municipal avant que celles-ci ne soient rémunérées. Les salaires s'accumulant, ces caciques culturels s'enrichirent. Les transformations liées à l'action indigéniste eurent des conséquences sur les rôles et fonctions des leaders à Chenalhó. Une barrière se dressa progressivement entre les caciques et les *regidores* qui les choisissaient jusque-là, ainsi qu'avec l'ensemble de la communauté.

Selon Danièle Dehouve (1974), les charges qu'elle a étudiées dans l'État du Guerrero¹⁰⁴ ont provoqué ces transformations, avec l'arrivée de la corruption comme cela se constatait, sur le plan national, avec les privilèges des fonctionnaires. Un processus similaire s'est déroulé à Chenalhó, avec la bureaucratisation de l'éducation : les charges civiles s'apparentaient à celles des fonctionnaires au niveau national ; l'accès aux charges n'était plus sous le contrôle des anciens, mais se faisait par appartenance à une faction ; le président municipal était nommé par les représentants du parti politique national, la communauté divisée en factions ne pouvant plus faire un choix unanime. Les anciens n'avaient plus qu'une voix consultative dans la délibération. L'introduction de charges lucratives transforma également la hiérarchie, puisqu'on n'y accéda plus en fonction des critères traditionnels d'âge et de richesse. Désormais, la compétition dans le prestige ne fut plus contrôlée par les anciens, mais dépendit essentiellement des rapports que les individus

¹⁰⁴ Le parallèle avec le Chiapas doit être pris avec prudence car l'introduction de l'État a été plus précoce au Guerrero qu'au Chiapas, et ceci a eu des implications diverses. Par exemple, le système des charges de Xalpatlahuac qu'elle évoque est totalement différent de celui de Los Altos et de Chenalhó, l'introduction des charges lucratives a lieu dès les années 1930, dans les deux sphères civiles et religieuses.

entretenaient avec leurs groupes de loyautés et les autorités politiques nationales. Les rivalités s'intensifièrent et les partisans des petites factions durent rejoindre la clientèle des hommes politiques de l'État pour s'assurer la victoire contre la faction opposée. La lutte entre factions prit donc une dimension régionale en même temps qu'elle donna le pouvoir de décision à des hommes extérieurs à la communauté, souvent des hommes politiques métis. Elles marquèrent aussi des opérations commerciales par l'accumulation de sommes d'argent qui pouvaient désormais être réinvesties, à l'inverse de l'économie de prestige qui empêchait toute accumulation des plus riches. Enfin, elle favorisa la consommation individuelle, en particulier l'acquisition par les familles nucléaires de signes de prestige métis, telles la radio, ou des maisons d'abord en bois, puis en dur. Au niveau décisionnel, le président municipal put désormais prendre seul des décisions. Comme il était en lien avec les hommes politiques de l'État, il pouvait prendre toutes les décisions concernant le village, sans le contrôle des anciens, comme pour l'installation de l'électricité ou du téléphone, les routes ou les écoles à construire, etc. Enfin, en plus de ses revenus, il adopta un mode de vie urbain et métis, engendrant la transformation la plus notable des promoteurs et des maîtres d'école.

Oliva Pineda (1995) relève le même point concernant les caciques culturels de Los Altos et de Chenalhó. Selon lui, c'est avec l'acquisition de postes clés puis l'introduction de l'argent à la mairie, que les leaders indiens adoptèrent des coutumes métisses, depuis l'usage de l'espagnol, jusqu'au port du jean et de la chemise, la nourriture, le divertissement, etc. Ce *ladino way of life* laissa bien souvent les caciques indiens dans une contradiction identitaire entre le fait d'être indien et l'envie de ne plus l'être, en utilisant le discours de la tradition tout en voulant paraître un *ladino*, en fonction des lieux et des situations.

Les caciques ont continué à avoir en charge la nationalisation des communautés, tout en étant des « écrans », des « protecteurs » (Lenclud 1993) contre l'État, ce que Gérard Lenclud relevait également au sujet des chefs de clan corse. Le clanisme politique corse est singulier puisqu'il est divisé en un *bipartisme électoral* qui fonde la compétition politique et l'identité partisane sur une opposition ami-ennemi. À Chenalhó, la compétition entre caciques est plus diffuse qu'en Corse car elle se fonde sur des réseaux du secteur magistériel appartenant au même parti politique, à partir des années 1970. Pour autant, les rivalités existantes à Chenalhó partagent avec l'exemple corse des règles du jeu similaires : l'*affiliation obligée* de tous les *pedranos* à un protecteur, qui leur permet d'être identifiés politiquement et ainsi d'exister aux yeux de l'État ; l'*organisation en clientèle* qui confère une protection, formant ainsi des groupes de loyauté. Les groupes de loyauté ne se trouvent pas au centre de Chenalhó, ce qui oblige les caciques à négocier avec les factions locales qui ont besoin de créer leur clientèle pour les élections et les mobilisations partisans. Lors des campagnes électorales, les caciques achètent directement les votes de leurs clients et amis politiques (*compadrazgo*) en échange d'alcool, de nourriture, de matériel de construction, de T-shirts ou d'ustensiles domestiques, comme par exemple des seaux en plastique. En échange, ils peuvent leur demander loyauté électorale ou service rendu : ce peut être un emploi ou un dépannage selon le moment. Selon Javier Auyero *et al.* (2010), c'est avec leurs faveurs que les patrons et les clients s'offrent les moyens de « faire les choses », en contournant l'inertie bureaucratique. En ce sens, le lien clientéliste est un bon échange de procédés pour obtenir des services de l'État qui seraient autrement inaccessibles. Le réseau clientéliste devient un moyen de mobilité sociale permettant l'ascension personnelle selon des règles et une structure

partisane informelles. Des études récentes sur le clientélisme démontrent ce lien clientéliste, associé à la corruption et à une simple manipulation des dominants par les dominés. S'appuyant sur la théorie du don et du contre-don, et en se référant aux travaux de Jean-François Médard (Médard 2000; Bey et Dehouve 2006; Dehouve, Franco Pellotier, et Hémond 2006; Bey et Combes 2011; Combes 2011a), elles montrent la nature paradoxale du don qui est à la fois volontaire et obligatoire, intéressé et désintéressé. Considéré comme un échange social, le clientélisme est irréductiblement lié à la corruption, et associé à la dimension économique et marchande (Médard 2000). En ce sens, il est considéré comme une forme d'échange social constitutive du lien partisan (Combes 2011b).

Il s'agit donc ici d'une relation de réciprocité qui suppose un échange mutuellement bénéfique. « Mais il s'agit d'une relation entre inégaux et non entre égaux comme dans la relation d'amitié », affirme Médard. Les formes clientélistes sont donc des arrangements hiérarchiques, des liens de contrôle et de dépendance, reposant sur des différences de pouvoir. Elles sont particulièrement sélectives, particularistes et diffuses tant dans les ressources que dans les services différents qu'elles alimentent : de type instrumental (économique et politique), ou sociétal (loyauté et solidarité) (Auyero, Lapegna, et Page Poma 2010). Ainsi, les relations clientélistes sont des échanges de ressources économique et politique qui dispensent en contrepartie des garanties sociales de protection, de loyauté et de solidarité. En même temps, elles sont sources d'inégalités entre les représentants et leurs groupes de loyauté, ce que démontre le caciquisme de Chenalhó. Les caciques culturels de Chenalhó ont installé leur pouvoir à partir de leur position intermédiaire, renforçant alors le lien clientéliste et en permettant aux habitants d'éviter l'enlèvement bureaucratique. En instaurant un système de faveurs, ils ont rendu de nombreux services en ayant recours à des règles informelles permettant d'accéder à des postes à moindre coût. En ce sens, ils ont constitué un modèle d'ascension sociale stable.

Il n'est pas étonnant que ce soit en période de crise économique, lorsque les opportunités économiques diminuent, que la loyauté se renforce au sein de la machine partisane. Nous le verrons au moment de la crise de ce pacte clientéliste (Auyero, 2010). Ainsi que l'ont relevé Samuel Eisenstadt et Luis Roninger (1984), l'asymétrie de pouvoir a été source d'inégalités et de solidarité à la fois. S'ajoute à cela l'usage de la coercition, un point que je développerai dans les chapitres suivants.

Enfin, il convient de souligner la concomitance entre cette forme de caciquisme issue de la bureaucratie et le phénomène de corruption. Certains travaux ont montré que la corruption était liée à la mauvaise administration des parcelles agraires et des ressources communautaires ou municipales (A. Bartra 1980; Lomnitz-Adler 1992; Nuijten 2003). Dans le cas précis des caciques culturels de Chenalhó, c'est surtout dans le cadre éducatif que les premiers abus ont été observés. En outre, les pratiques de corruption contournent la loi. Elles ne sont pas dues à un dysfonctionnement de la bureaucratie moderne (Nuijten et Anders 2007). Elles s'insinuent au cœur des pratiques de la vie quotidienne (G. Blundo et Olivier de Sardan 2002). L'analyse de Claudio Lomnitz-Adler (1992) apporte des éléments de compréhension sur le lien existant entre la bureaucratie et la corruption, à la lumière des pratiques de l'amitié, du *compadrazgo* et de la parenté, qui sont fondatrices des loyautés personnelles et de la « culture intime » qui relie l'État aux communautés. En s'intégrant dans l'« appareil bureaucratique », les caciques se sont détachés de leurs groupes de loyauté originels. De ce fait, l'État se trouva coupé du lien intime qu'il

avait noué avec les caciques culturels de la première génération. Dès lors que les ressources de l'État sont devenues une affaire d'intérêt personnel, l'indifférence populaire s'est accrue et elle verse dans ce que Lomnitz-Adler nomme le « fétichisme d'État » : si l'intérêt égoïste d'un homme politique « ordinaire » est démontré, la figure du président qui se trouve en surplomb devient garante de la justice.

Les caciques locaux établissent leur pouvoir par l'usage du discours. Javier Auyero *et al.* (2010) précisent que ces patrons prennent appui sur les valeurs et les actes symboliques à l'aide de leurs discours publics. Cette idée que les auteurs reprennent à Rutten empruntant une lecture bourdieusienne, est qualifiée d'« habitus clientéliste ». Elle éclaire les discours d'« amour » pour la communauté des différents leaders et la personnalisation – le charisme, dirait Max Weber – de leur manière de distribuer les biens. En ce sens, les représentants protecteurs mobilisent les localités satellites, pour faire du PRI un sujet collectif qui soit une entité créatrice d'histoire, de valeurs et de pratiques partagées d'une génération à l'autre.

3.1.2. *Fautes tolérables, fautes intolérables : normes et sanctions chez les caciques de Chenalhó*

Lors de mon terrain, je fus frappée par les modes de régulation sociale (sanction, coercition et résolution des conflits) violents qui rapprochaient les *pedranos* dans la lignée des travaux anthropologiques portant sur les systèmes de sanctions des sociétés « primitives » ou « sans États ». Ces modes peuvent être non seulement extrêmement violents, mais aussi générer un monde d'incessantes guerres, tueries et torture (Gledhill 2000, 28). Cela était d'autant plus marquant qu'à l'inverse de ces violences physiques directes, certaines pratiques violentes symboliquement, matériellement, ou physiquement étaient totalement tolérées et jugées acceptables. Dans le cas de Chenalhó, étant donné le système politique lié à l'introduction de l'État-nation postrévolutionnaire et de l'hégémonie PRIiste, c'est avec lui un système de sanctions articulant des « traditions » institutionnalisées et relevant du droit coutumier, à un droit positif national qui les subordonne. On pourrait dire que la coutume était encore réduite à une pratique localisée et non-écrite, au sein de la municipalité, qui renvoyait à des règles locales qui se pratiquaient puis, comme le dit Artemio, « la Constitution a eu de plus en plus de poids ».

Les transformations autour des « us et coutumes » dans les municipalités mexicaines eut pour effet de rendre plus poreuses les catégories de « coutumes » et de « droit positif », par un système de « coutumisation » des législations antérieurs aux réformes, et de la « juridisation » de la coutume (Hémond). Par exemple, dans le droit moderne, le tribunal ordonne à l'individu de payer des dommages et intérêts, soit par une amende, soit par une saisie des biens, soit encore par un temps d'emprisonnement, comme autant de formes de la punition. Or les modes de résolution à Chenalhó se faisaient encore largement par le droit coutumier lors de mes terrains, la réparation se faisait par la restitution du bien s'il était volé ou en payant parfois une amende, aussi en payant des sodas (*refrescos*) aux autorités, à l'individu ou à la famille qui avait subi le préjudice, ainsi que des *tamales* (pains de maïs) ou autre offrande de nourriture. Néanmoins, les coutumes, à l'inverse de l'État d'Oaxaca, restaient soumises au droit national (Orantes García 2007), hormis pour les délits graves (assassinat, trafic, drogues, port et usage d'armes), on se référait au Ministère Public, tandis que pour des conflits qualifiés de « sociaux » (divorces, disputes de voisinages, violence domestique), on renvoyait au Juge de paix municipal¹⁰⁵, au *síndico* et aux deux *alcaldes*,

¹⁰⁵ La justice dans les municipalités fonctionna pour ces délits sur le mode d'un droit coutumier jusqu'en 1999, avec

c'est-à-dire aux figures « traditionnelles » de la justice locale. Ce système de « justice orale » prenait également en compte des abus de la part de certains leaders.

Ainsi, les sanctions prises à Chenalhó m'ont paru suivre une logique bien particulière : je constatais la tolérance entre caciques des malversations et des pratiques de corruption, notamment des présidents municipaux, comme s'il s'agissait d'erreurs « acceptables » ou en tout cas « rectifiables ». Ces erreurs étaient généralement traduites par leur destitution ou de la prison à court terme. À l'écoute de plusieurs récits d'accusations de corruption, je comprenais qu'au sein d'une même famille politique, on tolère certaines fautes, mais pas d'autres. En ce sens, l'hégémonie PRIliste ne donnait pas lieu à une impunité totale, puisqu'il y avait des actions intentées pour sanctionner les fautes des leaders politiques à Chenalhó. Restait à savoir ce qui faisait qu'une faute, allait être considérée comme grave et intolérable, à un certain moment et pas à un autre, ou qu'une faute était grave pour un groupe et pas pour un autre. « Toutes les coutumes sociales se fondent sur l'autorité de la société, mais certaines seulement en reçoivent une sanction », affirmait déjà A.R. Radcliffe-Brown (1968). On trouve ici des premiers éléments de réponse au sein des militants PRIistes rencontrés sur le terrain.

L'une des fautes mineures et fréquentes commises par un président municipal avec son équipe concerne le détournement de fonds municipaux. Dans ce cas, les habitants ont pu exiger sa destitution de manière parfois violente. La première fois qu'un fonds municipal est arrivé à Chenalhó en 1973, il y eut immédiatement un détournement de fonds et le président fut « expulsé » :

À l'époque de Miguel Pérez Pérez, je ne me souviens plus en quelle année, à l'époque [du gouverneur] Juan Sabines Gutiérrez, c'était la première fois que la municipalité recevait de l'argent, Don Juan Sabines Gutiérrez a été à une réunion publique de la municipalité et il lui a fait savoir que Chenalhó recevait à l'époque autour de 50 000 pesos pour des travaux, pour des projets de développement, pour des programmes municipaux à caractère social. Les gens ont trouvé ça bien mais comme les autorités municipales ne donnaient pas d'informations sur l'utilisation de l'argent, alors au moindre problème, que ce soit pour des détournements de fonds ou des questions de politique, à l'époque il y avait déjà des partis politiques, ils ont commencé à organiser les gens (*organizar a la gente*) et ils ont viré le président municipal, en disant qu'il y avait des malversations. Alors le gouvernement de l'État a voulu maintenir le président, mais le peuple a dit "non, on n'en veut plus", le peuple l'a nommé mais aujourd'hui on va s'en débarrasser (Antonio Pérez Hernández, 28/02/2008).

Voici un cas où les habitants n'ont plus voulu du président municipal, malgré la volonté du gouverneur de le conserver. Antonio Pérez Hernandez explique la destitution par le flou constaté sur l'utilisation des fonds municipaux, plus que par un problème de corruption. Comme il l'explique dans le passage qui suit, l'argent distribué doit aller au peuple, même si cela ne se fait pas selon les normes financières actuelles du gouvernement. L'analyse suivante est intéressante pour comprendre la différence qu'il établit :

À partir de l'arrivée du gouverneur Pablo Salazar, il n'y a pas eu beaucoup de destitutions, il y a eu deux ou trois cas dans d'autres municipalités, dans le cas de détournements de fonds par exemple,

l'introduction d'une avocate externe à la communauté, formé au droit positif, et qui travaillait de pair avec le « *Juez de Paz y Reconciliación* ». Ces formes de justice et de résolution de conflit sont en cours à Chenalhó, mais je n'approfondirai pas ce point car cela serait déborder le cadre de l'étude et renvoie au travail de Orantes García (2007) sur le rapport entre droit coutumier et droit positif à Chenalhó.

celui qui était président de Oxchuc a été en prison, Norbert Santiz, il a été en prison apparemment, je ne peux pas dire ce qu'il a commis, mais on dit que le gouvernement de l'État a découvert des détournements de fonds, des malversations, il a été condamné à de la prison, et maintenant il est sorti. Celui qui était président de Tenejapa aussi, il est encore en prison pour malversation, à ce qu'on dit, même si on sait que cet argent il l'a utilisé pour soutenir son village, en le distribuant pour aider les gens, mais les règles financières du gouvernement t'obligent à justifier pourquoi tu vas faire ce chemin, pourquoi tu vas faire ce terrain de sport, et si tu ne le fais pas comme il faut, eh bien ils considèrent que tu détournes des fonds pour autre chose, non, alors si ça ne colle pas avec ce qu'il faut, alors la loi s'applique et il y a sanction. À Chenalhó, dernièrement, il n'y a rien eu de tout ça (Antonio Pérez Hernández, 28/02/2008)

Il cite des cas de détournements de fonds par des présidents de municipalités voisines, Tenejapa et Oxchuc, et il finit par le cas de Chenalhó qu'il excuse d'une phrase courte et claire affirmant qu'il n'y a pas eu de détournements de fonds là-bas. Il parle d'accusations de détournement de fonds, qu'il prend donc avec précaution, usant du « supposément », « d'après ce que l'on dit », mettant ainsi un bémol à l'accusation dont les présidents ont fait l'objet, et sans que l'on sache qui les avait accusés. Antonio Pérez Hernández a peut-être cherché à défendre ces présidents municipaux qui étaient ses amis, ou encore à justifier la corruption d'un système politique municipal et régional auquel il appartenait. On peut également supposer qu'il a émis des critiques contre le gouvernement qui obligeait les présidents municipaux à « faire de la construction » et à développer des chantiers publics alors qu'il existait d'autres manières de rétribuer leurs groupes de loyauté. Il met surtout en lumière le fait que les rumeurs et les accusations de détournements de fonds n'ont pas été totalement démontrées au point que l'on doute de leur véracité. Elles deviennent toutefois condamnables quand elles deviennent publiques, provoquant alors scandale et indignation.

Cyril Lemieux (2007a) revient sur l'histoire du meunier frioulan nommé Menocchio qui fut envoyé au bûcher par l'Inquisition à la fin du 16^e siècle et dont l'historien Carlo Ginzburg a exploré la vision du monde. Le personnage profère des paroles scandaleuses sur le Christ de manière extrêmement choquante pour les mœurs de l'époque. Un premier procès ne l'empêcha pas de recommencer à diffuser ses pensées blasphématoires dans la contrée, et quinze ans plus tard, lors d'un second procès, il fut condamné à mort. Pendant cette période, le meunier avait suscité l'indignation du village en même temps que de la fascination, sans que personne ne le dénonce ouvertement. Le scandale en resta au commérage et la rumeur resta donc flottante. La confrontation publique n'eut jamais eu lieu. On dit que l'affaire parvint aux oreilles du Saint-Office qui ne bougea pas. L'interpellation de cette autorité inquisitoriale par une personne outrée changea le destin du meunier : le curé de son village écrivit une lettre de délation au Saint-Office qui dût admettre publiquement la gravité des faits et ouvrir le procès que le délateur réclamait (Lemieux 2007a, 381-382). Pour le Saint Office, dès lors qu'une accusation fut rendue publique, le châtement dut être inflexible.

Le châtement dépend donc d'abord de la publicité faite à une rumeur. Des formes discrètes de détournement de fonds peuvent ne pas être sanctionnées. Elles concernent des activités financées par la municipalité où une distribution trop personnelle des fonds s'est faite au détriment des actions collectives intéressant l'ensemble de la municipalité. Un leader peut construire une route qui favorise sa localité ou un

groupe de loyauté qu'il rétribue, l'intérêt collectif se confondant pour lui avec son intérêt. Le président municipal Jacinto Arias a été accusé d'avoir construit une route dans sa localité d'origine, à Puebla, alors qu'il était en fonction en 1997. Cela n'en resta pas là, et la rumeur alla jusqu'à San Cristóbal où des habitants dénoncèrent la pratique auprès du Centre des droits de l'homme, décloisonnant ainsi l'abus. De même, Agustín Vázquez, l'ancien leader de l'organisation des Abeilles, a été accusé de la même intention en privilégiant son groupe de loyauté à Nuevo Yibeljoj, au détriment de l'ensemble de l'organisation indépendante des Abeilles, dont les membres sont répartis dans les montagnes. Les signes de richesse de son village étaient devenus trop évidents pour être niés : en très peu de temps tous les signes de la modernité et du progrès étaient là : routes, électricités, écoles, maisons neuves en bois et antennes paraboliques. Cet enrichissement était entré dans la sphère publique et il était soudain devenu évident : le leader des Abeilles avait une pratique qui le mettait en porte-à-faux avec son propre discours contre la corruption et le « mauvais gouvernement » de l'organisation¹⁰⁶. Agustín Vázquez a été sanctionné et banni de l'organisation en 2008, j'y reviendrai dans le chapitre huit.

Dans les réseaux du PRI, quand il y a eu vol de fonds municipaux, mauvaise gestion, ou enrichissement trop visibles, les autorités régionales se doivent d'intervenir. Tant celles du PRI que du Congrès prononcent alors un acte de « destitution » (*desafuero*) des présidents municipaux incriminés. Des présidents de substitution terminent alors le mandat du président déchu. Réélus en assemblée communautaire, ils envoient les informations nécessaires au Congrès. Une modalité pour destituer un président municipal jugé incompetent ou dérangeant, consiste pour les sphères régionales à l'inviter à s'en aller. Ce fut le cas d'Antonio Pérez Hernández en 1997, jugé dans l'affaire Acteal : il dû quitter son poste de direction du Secrétariat des Affaires Indigènes (*Secretaría de Asuntos Indígenas*) et de Député Fédéral après les événements survenus à Acteal. Il fut « amené » à se retirer sur recommandation de la Commission Nationale des Droits de l'Homme (CNDH). Sa carrière politique s'arrêta là puisqu'il retourna à ses affaires en devenant notaire public à Chamula après avoir repris des études de droit. Il n'eut guère d'autres sanctions, aucune amende, ni de condamnation pénale ou d'emprisonnement. C'est même plus : on ne devient pas notaire public mais le gouverneur offre le poste, son invitation à s'en aller étant en quelque sorte (ré)compensé par un poste confortable hors de la sphère politique. Peut-on pour autant parler d'impunité ? Si, dans ce cas, la sanction n'a pas entraîné de condamnation pénale, elle a néanmoins été effective puisque sa mise à l'écart du monde politique régional porta un coup fatal porté à sa carrière politique. Une telle connivence entre des structures partisans, le gouvernement régional et un leader politique a été rendue possible par la solidité des réseaux et des relations d'amitié que ce leader a établi avec la bureaucratie du PRI et du gouvernement de l'État du Chiapas qui le protégèrent tout en le sanctionnant.

Un autre type de sanction plus efficace encore consiste à disqualifier l'homme politique en cours de mandat ou en campagne pour une élection. Il m'est apparu que cette sanction est l'une des plus courantes dans la vie politique à Chenalhó et, l'on pourrait généraliser l'ensemble de ces considérations à la vie

¹⁰⁶ Voir chapitre 8, section 1.2.3.

politique mexicaine tant elle correspond à des formes de communication et d'interactions

3.1.3. *Les accusations de corruption : disqualifier pour mieux régner*

D'abord, la plaisanterie, très pratiquée à Chenalhó, est une forme de sanction sociale relativement inoffensive qui pourrait se rapprocher de la raillerie décrite par Radcliffe-Brown, une « sanction satyrique » et positive. L'accusation de corruption est une autre forme de sanction diffuse des plus observables à Chenalhó. Cet usage de la parole comme sanction trouve ses racines dans des pratiques plus élargies de sanction. L'accusation de corruption renvoie à des réseaux médiatiques locaux qui se constituent à partir de la circulation des rumeurs. En politique, accuser l'opposition d'être à l'origine du conflit et de la division est un moyen pour les autorités locales de recentrer leur pouvoir, en utilisant la tradition et la coutume pour se faire. L'accusation est alors une forme de représailles et la disqualification un signe de réprobation qui peut être exprimée à plusieurs niveaux, selon les termes employés. Ainsi, dans la deuxième moitié du 20^e siècle, il ne s'est pas uniquement agi de reproduire les groupes de caciques au sein de la présidence municipale en invoquant le respect des coutumes et la cohésion du groupe, mais aussi de disqualifier par la parole les adversaires en les présentant comme des agitateurs menaçant la communauté.

Pour détruire la réputation d'un candidat en campagne, on peut l'accuser de corruption. L'accusation a ceci de spécifique qu'elle n'a pas besoin d'être prouvée pour être crue, et c'est pour cela qu'il vaut mieux accuser en premier car le coup lancé par celui qui accuse sera davantage cru que celui qui se défend de l'accusation. L'acte d'accuser de corruption peut se transformer en acte de corruption réelle, l'accusation devenant alors aussi vraie que l'acte en lui-même. Les leaders politiques locaux sont pris dans les toiles de l'interaction sociale à Chenalhó, fondée, comme je l'ai montré, sur le système de commérages et de rumeurs. En circulant, l'accusation de corruption va précéder l'acte lui-même, et la parole annonce alors qu'un mal a déjà été fait.

Robert K. Merton (1957), à partir de plusieurs exemples *a priori* bien éloignés de Chenalhó a mené une analyse de cette parole qui circule sur le mode du ragot ou de la rumeur comme « prophétie auto-réalisatrice » (*self-fulfilling prophecy*). À partir du « théorème de Thomas » – sociologue américain –, « si les hommes pensent que des situations sont réelles, elles le sont dans leurs conséquences », Merton montre comment une situation décrite d'abord comme « fausse » génère ensuite une attitude des gens qui va la faire devenir « vraie ». C'est-à-dire que l'accusation ne devient réelle que parce qu'elle est considérée comme vraie¹⁰⁷. En ce sens, la rumeur crée les conditions de sa propre réalisation. À Chenalhó, la même prophétie auto-réalisatrice s'appuie, non pas sur les différenciations entre groupes ethniques (Barth 2008) mais celles existantes entre factions politiques qui se lancent des accusations de corruption qui deviennent en quelque sorte l'acte de corruption. Ainsi, les conséquences des accusations de corruption peuvent être aussi puissantes que l'acte lui-même. Cancian (1976 [1965]) évoquait dans le cas de Zinacantán à quel

¹⁰⁷ À partir d'exemples d'accusations d'infériorité ethniques et raciales aux États-Unis ou de prouesses sexuelles excessives de certains Trobriandais étudiés par Malinowski, Merton démontre que chaque groupe (*in-group*) – non sans un savant mélange d'ethnocentrisme et d'intérêt personnel – se prête des vertus là où il parle de vices dans les autres groupes (*out-group*), au point même de transmuter, par une « alchimie morale », un vice en vertu s'il a lieu au sein de son groupe. Par exemple, il montre comment, dans un groupe de Blancs, accuser les Noirs d'être incorrigiblement inférieurs parce qu'ils n'ont pas les vertus de leur groupe, confirme « naturellement » la justesse de l'assignation de leur statut inférieur dans la société. Il préconise alors de bien distinguer dans la prophétie auto-réalisatrice les peurs transformées en réalité, de la réalité même.

point il était facile de porter des coups très durs à ses ennemis en les faisant rayer de la liste d'attente pour les postes supérieurs du système des charges pour qu'ils ne puissent plus accéder à une charge coûteuse et accroître leur prestige. Ce système d'accusations et de contre-accusations assénées d'un groupe à l'autre est d'autant plus surprenant qu'il n'y a jamais de dénouement final et que l'on ne sait finalement jamais si l'accusation portée est vraie ou pas. Disqualifier est un acte de parole par lequel on remet en question la réputation de l'autre, sans qu'importe la véracité ou non de l'accusation. Ces accusations agissent puissamment sur la vie politique locale et peuvent aboutir à des sanctions importantes, la rupture avec d'anciennes loyautés, l'établissement ou le renforcement d'autres.

Ainsi, à Chenalhó, les hommes politiques passent une grande partie de leur temps à s'accuser et à se justifier pour démentir les imputations faites par un tiers, souvent en retournant l'accusation contre ceux qui les accusaient en premier. Pour ne prendre qu'un exemple, citons-le représentant de l'organisation zapatiste, le Conseil autonome de Polhó :

Le président [municipal] intérimaire de Chenalhó, Antonio Gómez Ruiz a fait une fausse déclaration publique, il a dit que nous avons arrêté Monsieur Moisés Luna Pérez, d'après ce qu'on a entendu sur une station de radio. Le Conseil Autonome de Polhó déclare que c'est un mensonge et que le président affilié au PRI ne prend pas de mesures pour contraindre les groupes paramilitaires à laisser libre la route du chef-lieu de Chenalhó. (Communiqué du Conseil Municipal de San Pedro Polhó, Domingo Pérez Paciencia, 6 janvier 1998)

Il s'agit ici d'une réponse à une accusation faite au préalable par le président municipal de Chenalhó concernant la détention d'un membre du PRI par les autorités zapatistes. Ici, comme c'est souvent le cas, la défense consiste à dire qu'il s'agit d'un mensonge, et à retourner l'accusation contre l'autre personne. Je prends volontairement cet exemple d'une organisation indépendante des réseaux du PRI pour bien montrer que ce système d'accusations et de contre-accusations n'est pas réductible à une « culture politique » qui serait associée aux caciques ou PRIistes, mais est bien une pratique de communication propre à tous les *pedranos*. À l'instar des *cancans* dans les Antilles françaises étudiées par Christiane Bougerol (2000), il est difficile de neutraliser une calomnie et d'éviter que le commérage ne revienne aux oreilles de celui qui est concerné. Pourtant, les hommes politiques de Chenalhó demandent rarement des explications aux calomnies qui leur reviennent, excepté quand ils appartiennent à la même organisation ou au même parti car cela signifie l'ouverture d'hostilités pouvant aboutir à une rupture violente entre groupes de loyautés, comme ce fut le cas entre les deux factions fondatrices de l'organisation des Abeilles en 2008. L'altercation verbale directe est généralement évitée et le commérage à Chenalhó relève davantage d'une pratique langagière indirecte. Commérages et rumeurs¹⁰⁸ forment alors « un système d'accusations, où pour se justifier, chacun est contraint de révéler davantage ce qui devait demeurer caché, et ce, dans un face à face entre calomnié et calomniateur » (Bougerol 2000, 370-371). En outre, parler de rumeur est déjà en soi une disqualification puisque cela suppose que celle-ci n'est pas crue.

Les commérages ont généralement été étudiés dans la vie sociale quotidienne (Stewart et Strathern 2004; Haviland 1977a; Haviland 1977b; Lemieux 2007a; Bougerol 2000; de Blic et Lemieux 2005). En milieu corrompu, il existe des formes de régulation sociale qui se fondent sur la rumeur et le scandale.

¹⁰⁸ Pour Bougerol, le commérage se distingue de la rumeur car dans cette dernière, l'anonymat prévaut.

Longtemps étudié avec la sorcellerie, les mots peuvent sanctionner et réguler, tuer et guérir (Favret-Saada 1985; Augé 1977).

Retenons ici deux points. Le premier, que le commérage et la rumeur sont des formes d'interaction sociale usuelles à Chenalhó. Dans son article devenu un classique, Max Gluckman (1963) a analysé d'un point de vue fonctionnaliste la pratique du commérage et du scandale comme instituant à la fois l'appartenance à un groupe, les frontières de ce groupe et les hiérarchies internes. Ces pratiques ont des raisons de régulation statutaire, les dénonciations agissant sur les mauvais usages de règles (manque d'hospitalité, manque de générosité, violation de règles de l'exogamie, pratiques magiques illégitimes, refus de l'obligation de recevoir ou de donner). Elles créent des scandales. Les commérages deviennent alors des formes de compétition sociale et de « sélection des leaders ». Ils deviennent des jugements sur la réputation et l'honneur des personnes, les classant alors sur une échelle de prestige. En même temps, la peur d'être impliqué dans un scandale mène les leaders à contrôler le groupe, et inversement (Haviland 1977b).

Le second point réside dans le fait que les commérages et les scandales instaurent des normes et des valeurs propres au groupe, que seuls les membres du groupe peuvent maîtriser en participant au commérage, preuve que l'on appartient pleinement au groupe. Le phénomène du scandale est universel en tant qu'il est l'une des principales activités à travers lesquelles les groupes se redessinent, défont des hiérarchies et instituent de nouvelles appartenances (de Blic et Lemieux 2005). On rejoint les travaux ayant porté sur la corruption qui ont démontré que les accusations de corruption empêchaient d'établir une frontière stricte entre l'arène bureaucratique et l'arène politique (Nuijten et Anders 2007; de Vries 2003).

Le scandale pourrait se définir comme un événement extrêmement médiatisé de la rumeur mais qui n'avance pas sur le plan juridique. En ce sens, il conduit à l'impunité. On entre dans le registre du langage et de la parole comme acte, ainsi que de la parole comme un sort, au sens où Favret-Saada nous l'a parfaitement démontré dans le cas de la sorcellerie, et où l'acte de parole est intimement lié à la croyance. Le scandale a une origine religieuse qui renvoie à l'idée d'une pierre d'achoppement. En ce sens, il se définit comme une contradiction qui est rendue publique et visible aux yeux de tous. En devenant public et par son caractère contradictoire, il trouble et perturbe la croyance collective, semant alors la dissension au sein du groupe (de Blic et Lemieux 2005). Le scandale, au prisme de la sociologie pragmatique, ne laisse jamais les choses en l'état et conduit à des repositionnements, à des redistributions de cartes institutionnelles, voire à des remises en cause brutales des rapports institués et à l'établissement de dispositifs nouveaux et de pratiques inédites. Sous sa dimension performative et instituante, le scandale révèle un ordre préexistant qui se transforme, dans les pratiques, dans les institutions, dans les catégories et dans les habitudes de jugement.

Partant d'une gradation un tant soit peu linéaire, Cyril Lemieux (2007a) étudie le passage du commérage au scandale et vice-versa, du scandale au commérage. Le commérage a une fonction de contrôle sociale où tout se sait mais est gardé dans la sphère du secret, générant alors une tolérance à l'égard des transgressions des personnes, ce que le tact ou les allusions, comme forme d'accusation « flottante » où les soupçons sur la conduite des personnes sont amenés par des signes qui valent comme des preuves, mais sans qu'il n'y ait jamais d'affrontement direct. Le commérage rend complice tous ceux

qui partagent le secret et le fait de maintenir les apparences pour préserver l'ordre social et le reconduire. L'étonnant est que lors du passage du commérage au scandale, les comportements des habitants changent brutalement, ils se montrent soudain, en public bien plus intolérants qu'ils ne l'avaient été jusqu'à présent. Ainsi, les modes d'accusation ont-ils revêtu la forme intolérante qui caractérise le scandale¹⁰⁹.

C'est le châtement du scandale dénoncé qui fera la différence avec les commérages antérieurs. Dans le commérage, la faute n'entraîne pas mécaniquement une sanction pour que la société puisse fonctionner normalement. Si la faute dans le commérage n'est pas sanctionnée – ce qui ne signifie pas qu'elle est acceptée – c'est que, comme le dit Lemieux, « une société dont toute la vie morale se résumerait aux scandales, c'est-à-dire à des actes accusatoires appelant l'obligation inconditionnelle de punir les fautes dénoncées, ne serait guère en mesure d'évoluer normalement » (2007 : 378). Il est légitime de se demander comment une telle rupture se produit pour qu'éclate le scandale. Les travaux de Cyril Lemieux ne disent pas assez combien la tolérance à la faute est un moyen pour les individus de relativiser certaines des normes officielles et de faire apparaître un « nouveau sens du juste ». La création de normes locales est le creuset de ce que mes interlocuteurs considèrent comme « juste » ou « injuste ». Ces formes d'interaction peuvent faire le lit d'une injustice qui se situe à une frontière floue entre légalité et illégalité. Il existe bien une corruption « acceptable » et une autre « non-acceptable » qui est alors disqualifiée.

3.2. Des gouvernements précaires

Dès la fin des années 1980, l'entrée en force de l'opposition dans l'arène politique et la décentralisation de programmes de développement ont transformé les modes d'administration des programmes de développement et, partant, des relations de clientèle au profit du pouvoir et de certains groupes de pouvoir locaux (G. A. Collier et Quaratiello 2005; Rus 1995; Bey et Dehouve 2006; Devineau 2006). L'introduction du multipartisme (dont il sera question dans le deuxième chapitre), puis les réformes de décentralisation¹¹⁰ ont eu pour effet d'accentuer la compétitivité entre les leaders locaux, les municipalités n'étant plus les fiefs électoraux qu'ils avaient été auparavant. Lors des élections de 2001, 2004, 2007, plusieurs partis politiques étaient en compétition à Chenalhó. Les élections municipales de 2007 à Chenalhó ont mis en jeu cinq partis politiques, mais le PRI l'emporta encore. En 2006, l'ancien dirigeant de l'organisation des Abeilles, Agustin Vázquez, participa à ces élections sous la bannière du Parti Révolutionnaire Démocratique (PRD). Il bénéficia du soutien des *pedranos*. Ce soutien fut à la source de fortes tensions avec la frange autonomiste de l'organisation qui finit par se séparer, en 2008, des groupes de loyauté de Vázquez. Malgré la victoire du PRI, le PRD a gagné du terrain à Chenalhó. Il obtint trois postes de conseillers municipaux traditionnels plurinominaux (*regidurías plurinominales*) et le PAN en gagna une. En revanche, comme le signale Ordoñez (2008), ces *regidores plurinominales* travaillaient surtout en

¹⁰⁹ Lemieux note que le changement brutal de comportement provoque le désarmement chez les chercheurs en sciences sociales (qu'il ne cite pas précisément), parce que soit ils lisent les événements de la phase « commérage » depuis la phase « scandale » (jugant alors coupable la tolérance passée), soit au contraire, ils les lisent en partant de la phase « scandale » à la phase « commérage » (et donc à voir l'intolérance soudaine dans le scandale comme une attitude artificielle eu égard de la permissivité antérieure).

¹¹⁰ L'architecture géopolitique se transforma encore avec différentes réformes de décentralisation fédérale (modification de l'article 115 de la Constitution en 1999) qui attribuent des budgets fédéraux et financent notamment les programmes sociaux (*ramos* 26 et 33), qui arrivent directement dans les chefs-lieux.

dehors des bâtiments de la présidence municipale en raison de problèmes de cohabitation avec les membres du Conseil municipal et les membres du PRD.

Entrer ainsi dans le jeu électoral et remporter la présidence est vite devenu une affaire juteuse. En 1999, les modifications de l'article 115 de la Constitution et du Ramo 33 régulé par la Loi de Coordination Fiscale pour évaluer le Budget des Dépenses de la Fédération ont permis d'allouer des financements fédéraux de programmes sociaux directement aux chefs-lieux¹¹¹. Si l'on examine les rentrées financières municipales de Chenalhó entre 1998 et 2004, elles sont passées de 4.456.545 pesos en 1998 à 60.964.331 pesos en 2004, avec un bond spectaculaire entre 2000 et 2002 où le budget municipal est passé de 7.410.279 pesos à 47.891.388 pesos. Au niveau municipal, tout parti d'opposition essaie de gagner la présidence pour accéder au niveau régional, et de placer ses membres aux postes de députés, de sénateurs, ou dans l'administration publique. Le parti reste en effet un lieu de compromis pour la répartition et la partage des responsabilités (Dehouve et Bey 2006, 329). Les localités prennent alors toute leur importance, puisque le chef-lieu se doit de les intégrer, leur vote pouvant faire pencher la balance en faveur de l'un ou l'autre des candidats à la présidence municipale. En retour, ceux qui gagnent une élection peuvent alors renforcer et rétribuer leur groupe de loyauté, notamment en l'intégrant au sein de la mairie. Les emplois sont « des récompenses pour les groupes politiques des notables élus et le cercle plus ample de leurs fidèles » (Devineau 2006). « Quand les Conseils municipaux (*Ayuntamientos*) changent, il y a toujours une crise et une bataille très forte entre candidats ». Marguerite Bey et Danièle Dehouve (Dehouve et Bey 2006, 337) nomment ces crises « cycles de pouvoir ». Le système électoral, même dans sa version autoritaire, met régulièrement en jeu les postes d'administration. Le cycle électoral au Mexique se fonde sur le principe de non-réélection et renouvelle régulièrement l'ensemble du personnel de l'administration à tous ses niveaux. Ainsi, les luttes municipales ressemblent aux cycles ritualisés de la guerre, le vote servant à la consécration du vainqueur. Il représente aussi les conflits internes entre factions et partis lors des campagnes électorales ainsi que la façon de les dépasser.

Parmi les anciens leaders du PRI que j'ai pu rencontrer sur le terrain, certains m'ont avoué avoir mal vécu les rituels de guerre que sont les périodes électorales, où les accusations politiques, comme je l'ai déjà dit, peuvent ruiner une carrière professionnelle. Le travail et la pression sollicitent les organismes, et nombreux sont ceux qui ont eu des problèmes nerveux. Les accusations dont les leaders font l'objet peuvent les affecter tel un sortilège qui les fait plonger dans la maladie. Manuel Arias Pérez en est un exemple : il n'a pas supporté la pression du mandat qu'on lui imposa dans une situation extrêmement sensible en 1995 et il a alors préféré partir, au risque d'y perdre sa réputation. De même, en alla-t-il de l'ancien président municipal, Victorio Sanchiz (2005-2007) qui n'était pas apprécié par les groupes traditionalistes qui lui reprochaient d'être pentecôtiste. Lors des élections municipales de 2006, il avait mené une rude bataille avec l'autre candidat du PRI, José Pérez Pérez, l'ancien présentateur de télévision et propriétaire de la *tortillería* de la place centrale, qui bénéficiait du soutien des groupes traditionalistes. Victorio Sanchiz – le frère de Mariano Sanchiz, lui-même pasteur du premier temple pentecôtiste à Chenalhó – bénéficiait du soutien des réseaux néo-évangéliques à Chenalhó. On lui reprochait de ne pas

¹¹¹ Sur les programmes sociaux mexicains sous Carlos Salinas de Gortari (*Pronasol*), Ernesto Zedillo (*Progresá*) et Vicente Fox (*Oportunidades*), voir les travaux d'Alina Rocha Menocal (2005), Marguerite Bey (2008), Weldon and Molinar (1994), Devineau (2009).

être assez « politique », c'est-à-dire qu'il ne tenait pas suffisamment de discours de cohésion sociale, il ne résolvait pas assez les conflits sociaux et politiques, et ne développait pas ses réseaux régionaux. A plusieurs reprises, j'ai rencontré Victorio Sánchez qui avait mal vécu son mandat et était content de l'avoir achevé pour retourner à ses tâches de maître d'école et de petit commerçant. Il avait une petite boutique à l'avant de sa grande maison, à quelques rues du centre de Chenalhó. L'ancien président Armando Vázquez (2002-2004), pourtant très fort physiquement, a également connu des problèmes nerveux pendant son mandat. Le président municipal Enrique Ruiz Ruiz (2008-2010) a subi les attaques des membres du PRD, notamment du groupe d'Agustín Vázquez de Nuevo Yibeljoj, l'ancien leader des Abeilles étant devenu le rival électoral des groupes PRIistes du centre de la municipalité et des cardénistes de Los Chorros.

Définir aujourd'hui l'exercice de la présidence municipale à l'aune des définitions classiques du caciquisme des politiques indigénistes des premiers temps, et leur attribuer un pouvoir hégémonique n'aurait ainsi que peu de sens, tant la compétition entre les candidats des partis politiques et des diverses organisations, est vive. Certains caciques des années 1970 et 1980, restent cependant présents et influents à Chenalhó. Ils sont des personnages politiques stables, en retrait des postes municipaux, et ils bénéficient d'une grande aura auprès des fonctionnaires civils. On les invite toujours lors des événements et des cérémonies importants. Ainsi, peut-on dire que les réels détenteurs du pouvoir municipal ne se sont pas nécessairement ceux qui sont en poste dans les municipalités, ce qui est l'une des caractéristiques du caciquisme, celle de ne pas se superposer uniquement à un pouvoir bureaucratique et institutionnel. Pour ne donner qu'un exemple, l'ancien président municipal, Armando Vázquez (2002-2004), qui est le seul à posséder une maison à Chenalhó avec une tour en ciment, reste un « conseiller » influent pour les présidents municipaux entrants. Sorte de parrain dans la famille politique, il accompagne et protège un candidat du PRI, en lui donnant des conseils et surtout en lui faisant bénéficier de ses réseaux. Ceci entraîne une autre conséquence : être président municipal n'assure pas nécessairement sa légitimité à l'homme en fonction. Celui-ci doit non seulement compter sur ses groupes de loyauté au niveau municipal, mais il doit aussi être choisi au niveau régional et, pour ce faire, être protégé par l'un des caciques de la zone. Le rôle de président municipal est multiple : il doit collaborer avec une administration interne et externe à la municipalité. En même temps, il intervient dans la vie du parti, lui-même divisé en comité municipal et en réseaux de soutiens régionaux et fédéraux. Accéder à la présidence municipale est certes un bon moyen de s'enrichir si l'on est fin négociateur et habile politique. Mais cela revient aussi à s'exposer à tous les remous de la vie politique locale, ce qui amène les caciques à devoir encaisser de véritables coups politiques à la fois par leurs adversaires, mais aussi par les habitants, ainsi que par les gouverneurs et caciques régionaux.

Le premier coût à être président municipal est corporel. Une fois en fonction, les autorités civiles consacrent tout leur temps à leur fonction. Si le président ou d'autres autorités civiles et religieuses ne sont pas originaires du centre de Chenalhó mais de localités éloignées, des maisons dans l'allée centrale de Chenalhó sont prévues pour qu'ils puissent s'installer avec leur épouse durant leur mandat¹¹². Les autorités municipales en place sont souvent absentes du fait de leurs incessants déplacements en semaine. Aussi ai-

¹¹² Souvent, les épouses confient leurs enfants en bas âge aux enfants plus âgés de la famille pour pouvoir accompagner leur mari dans leur fonction au centre, s'occuper de la nourriture, et être présente aux fêtes traditionnelles.

je eu de grandes difficultés à les rencontrer sur le terrain alors qu'elles briguaient leur mandat. Elles devaient s'absenter pour résoudre différents types de conflits dans les communautés (agraires, sociaux, politiques) ou pour rencontrer des représentants institutionnels à San Cristóbal de las Casas ou à Tuxtla Gutiérrez. Exercer une charge civile a un coût physique considérable : ses représentants dorment très peu durant les trois années de leur mandat. Elles sont souvent en réunion jusqu'à deux ou trois heures du matin et se lèvent vers quatre et cinq heures du matin pour repartir sur le terrain. Ainsi, accéder au poste de président municipal reste un enjeu de taille pour des raisons économiques évidentes, le salaire des fonctionnaires civils pouvant atteindre de coquettes sommes selon la négociation plus ou moins de chaque président entrant avec le Congrès régional. Le second coût est économique et monétaire. L'obligation d'être généreux est une condition sine qua non des économies de prestige, dans lesquelles les chefs politiques se doivent des dépenses somptuaires pour assurer la reproduction de leur pouvoir symbolique. À Chenalhó, les hommes forts investissent beaucoup de leur personne et de leur argent pour conserver leurs groupes de loyauté. Il leur arrive même de puiser dans leur salaire pour satisfaire leurs groupes. La stratégie d'Armando Vázquez Gómez pour agrandir et conserver ses groupes de loyauté consista à aider directement ceux qui venaient le voir avec une sollicitation : ce pouvait être un malade qui avait besoin de se soigner, des religieux qui voulaient acheter des sodas (*refrescos*) pour la fête traditionnelle, ou bien organiser des fêtes auxquelles il invitait tous les leaders du Comité municipal du PRI. Il a en conséquence négocié son salaire avec le Congrès local sur la base de ce que gagnait le président sortant Antonio Pérez Arias, à savoir 9 600 pesos par mois:

Il faut déboursier, j'ai pensé, puisqu'ils ont voté pour moi, ils m'ont fait confiance pour être président municipal, alors avec peu d'argent, 9600 pour moi, ça ne suffisait pas, alors je me suis battu avec le gouvernement fédéré, je me suis battu, alors le Congrès m'a donné raison, il m'a accordé 20 000 pesos par mois, j'ai obtenu ça, 20 000 pas plus. Moi j'aurais voulu 30 000, mais non ! Même s'il y a des municipalités [où les présidents municipaux] gagnent plus, que ce soit à Mitontic ou à Chalchihuitán, des municipalités plus petites, et même si Chenalhó représente 83 communautés, malgré tout c'était assez pour eux. Bon, très bien, alors je gagnais 20 000 par mois et j'en donnais un petit peu aux agentes pour la fête, pour tel acte cérémoniel, pour la Fête des Enfants (*Día del Niño*), pour des jouets, il faut sortir des sous (...) alors j'ai vraiment eu la volonté de soutenir les gens, tranquillement, c'était comme ça, tranquillement. (Armando Vázquez Gómez, 2008)

Cet argent lui servit également à payer ses dettes et à s'enrichir. On lui connaît diverses opérations, telles la construction ou l'agrandissement de sa maison à Chenalhó, l'achat d'une résidence secondaire à San Cristóbal de las Casas, de commerces, de terrains, de bétail ou de taxis.

En période de crise, la présidence municipale est aussi un poste exposé à la vie politique houleuse et instable. Lorsque la région de Los Altos entra dans une crise profonde dans les années 1990, notamment avec les mobilisations sociales de 1992 et le soulèvement zapatiste de 1994, l'instabilité politique régionale s'est concentrée au niveau municipal, et c'est à l'endroit du poste de président municipal que s'est traduite cette crise politique. À Chenalhó, dès le début de cette décennie, les présidents municipaux se sont succédés dans une course folle : Antonio Pérez Vázquez n'acheva pas son mandat et ne resta que deux ans au pouvoir (1993-1994) ; de même Agustín Gutiérrez Hernández (1994-1995) ne finit pas sa deuxième année de mandat. Il fut remplacé en 1995 par le professeur Mariano Arias Pérez dont il a été déjà question, et qui fut au cœur de la tourmente à la fin de l'année 1995 et au début de l'année 1996, au moment du massacre

de Chixiltón et de l'auto-proclamation de la municipalité de Chenalhó¹¹³. Après seulement huit mois de mandat, Mariano Arias Pérez a été remplacé par Jacinto Arias Cruz, le président municipal inculpé dans le massacre d'Acteal et emprisonné en 1998 avec une peine de 36 ans de prison. Remplacé d'abord par Antonio Gómez Ruiz, qui ne resta pas plus d'un mois au poste, ce fut le professeur Pedro Mariano Arias Pérez, frère de Manuel Arias Pérez et qui avait déjà été en fonction moins d'un an en 1995, qui accepta de finir le mandat du président emprisonné. Après lui, Antonio Pérez Arias (1999-2001), Armando Vázquez Gómez (2002-2004) et Victorio Jiménez Sántiz (2005-2007) accomplirent leur mandat dans leur intégralité. La succession de plusieurs gouvernements, à de très courtes périodes, traduit bien la précarité de la fonction du chef politique qui se retrouve au poste de président municipal. Cette précarité du président municipal m'a d'autant plus marqué qu'elle contrastait fortement avec celle des caciques qui eux perduraient dans un pouvoir non-institutionnel. La précarité des postes des présidents municipaux se ressentait avec d'autant plus de force et de violence en cas de crise politique, qui les mettait en position éminemment vulnérable, voire dangereuse pour eux-mêmes. Pour saisir cette extrême vulnérabilité qui contrastait avec l'idée du leader tout puissant, il faut saisir cette instabilité du poste de président municipal en rapport au phénomène du caciquisme et à sa position de passeur et d'intermédiaire entre le pouvoir d'État régional et national et les communautés. Le double visage des leaders locaux les expose à des sanctions des deux côtés en cas de faute, ce qui confère au cacique à la fois un énorme pouvoir et en même temps une dimension sacrificielle.

4. Les caciques, figures du Centaure mexicain moderne

4.1. Pan, clientélisme et corruption

Plusieurs travaux portant sur le clientélisme et la corruption sont partis d'une nécessité de mettre en avant le caractère ambigu de ces formes d'échange qui ne peuvent être réduits à leur seule valeur morale négative. Blundo et Olivier de Sardan (2007) parient pour la nécessaire distance morale sur le plan scientifique sans pour autant légitimer la corruption, mais la considérer comme une forme d'organisation sociale qui contient ses propres logiques et règles. L'anthropologie de la légalité et de la corruption menée par Nuijten & Anders (2007)¹¹⁴ s'est attachée à montrer que celle-ci n'était pas réductible à un effet de dysfonctionnement de la bureaucratie moderne, que les pratiques de corruption opèrent non pas en opposition à la loi, mais bien en conjonction avec les procédures officielles et ne sont ainsi pas à considérer comme un mal à exterminer mais bien comme des pratiques hors de toute valeur morale qui fonctionnent sur certaines règles.

L'une des positions majeures que les travaux récents tentent de démontrer à partir d'une vision « dé-

¹¹³ Je développe en détail ce moment dans le chapitre 3.

¹¹⁴ Gerhard Anders & Monique Nuijten, 2007, "Corruption and the Secret of Law : An Introduction". Les auteurs montrent d'ailleurs que les pratiques cachées, semi-légales ou illégales, n'étaient pas analysées par les anthropologues des années 1960 et 1970 sur une base morale de dénonciation de la corruption (le mot n'apparaissait même pas), mais sur la base des théories du don et du contre-don comme de simples formes d'échange. Ce n'est, disent-ils, qu'à partir de la fin des années 1980, que le terme de corruption commence à apparaître dans les travaux, au même moment où les agences internationales et les instituts académiques ont un intérêt croissant pour le développement de politiques luttant contre la corruption, en vue de plus de « transparence » et de « bonne gouvernance ».

moralisée » du clientélisme contient un enjeu épistémologique de taille, à savoir la relation entre celui-ci et la modernité, qui repose encore sur l'idée préconçue que le clientélisme disparaîtrait lorsque les institutions démocratiques se renforceraient, tandis que celui-ci peut très bien être l'une des formes qui enracine la démocratie représentative. D'où une nécessaire complexification du phénomène clientéliste et des relations entre moralité, citoyenneté et clientélisme (Bey et Combes 2011). Dès lors, une certaine approche consiste à considérer ces phénomènes comme des ressources ou des instruments qu'utilisent les acteurs pour disqualifier leurs adversaires politiques, pris dans des dynamiques sous-jacentes aux pratiques de corruption, qui consistent à disqualifier, justifier, légitimer, pour construire des frontières entre le légal et l'illégal et entre le juste et l'injuste. Ainsi, dans l'ensemble du pays, la dénonciation de la corruption et du clientélisme a servi de fer de lance dans les années de transition politique comme tentative de délégitimation du clientélisme et des pratiques politiques. Le Parti Révolutionnaire Démocratique (PRD) par exemple a utilisé la rhétorique de la corruption pour disqualifier le PRI dès la fin des années 1980 (Combes 2011b), faisant de l'accusation de corruption une ressource politique et morale pour légitimer un groupe de pouvoir et faire sens pour les acteurs locaux. On pourrait rétorquer à cette vision de la corruption comme ressource discursive et politique ou uniquement comme l'expression de pratiques de dons et de contre-dons qu'elle engage une réflexion sur la démocratie. Au Mexique, le caciquisme est l'émergence d'un leadership non-démocratique et non-responsable au sein des *ejidos* et des municipalités indiennes et paysannes sont intimement liés à la « corruption » et à la mauvaise administration des parcelles agraires et des ressources communautaires ou municipales (Bartra et al., 1975 ; Eckstein et Restrepo, 1975 ; Lomnitz, 1992 ; Nuijten). Le clientélisme est certes une transaction où un vote citoyen est échangé contre des biens ou des services, voire des emplois (Nuijten & Anders, 2007 ; Dehouve & Bey ; Combes ; Bey & Combes 2011 ; Auyero, 2010), mais qui crée aussi et surtout des « réseaux de domination » (Knoke, 1990) avec des acteurs principaux que sont les courtiers, les patrons et les clients (Scott, 1977 ; Auyero, 2007)¹¹⁵ tant en milieu rural qu'urbain¹¹⁶.

En reprenant les bases des travaux sur le clientélisme qui décrivent cette notion comme des relations d'assistance mutuelle entre deux personnes ou groupes de personnes fondées sur des échanges de faveurs, mais où chaque partie contrôle des ressources différentes et inégales (Médard, 1976), des services publics en échange de votes et d'allégeances politiques par exemple. En ce sens, les relations clientélistes, même perçues comme des échanges de ressources économique, politique, et social, constituent des arrangements hiérarchiques, des liens de contrôle et de dépendance qui reproduisent des différences entre individus ou groupes de pouvoir et reposent fondamentalement sur des inégalités. En ce sens, j'abonde dans le sens

¹¹⁵ Cf. J.C. Scott, "Political Clientelism : A Bibliographical Essay", in Schmidt S.W., Guasti L. Landé C. & Scott J.C. (eds). *Friends, Followers, and Factions : A Reader in Political Clientelism*, Berkeley, University of California Press, 1977, pp.483-505 ; J. Auyero, *Routine Politics and Violence in Argentina : The Gray Zone of State Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

¹¹⁶ Knoke D., *Political Networks : The Structural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; sur le Mexique contemporain, Holzner C.A., "The End of Clientelism? Strong and Weak Networks in a Mexican Squatter Movement", *Mobilization*, vol.9, n°3, 2004, pp.223-240; Holzner C.A., "The Poverty of Democracy : Neoliberal Reforms and Political Participation of the Poor in Mexico", *Latin American Politics and Society*, vol.49, n°2 (été), 2007, pp.87-122 ; Tosoni M., "Notas sobre el clientelismo político en la ciudad de México", *Perfiles Latinoamericanos*, vol.29, 2007, pp.47-69 ; Schedler A., "El voto es nuestro. Cómo los ciudadanos mexicanos perciben el clientelismo electoral", *Revista Mexicana de Sociología*, vol.66, 2004, pp.57-97 ; pour un panorama de la question, se reporter à J. Auyero, "Contestation et patronage : intersections et interactions au microscope", *Revue internationale de politique comparée*, 2010/2, vol.17, pp.71-102 et Hélènes Combes, 2011, *Faire parti*.

d'Olivier de Sardan et de Blundo (G. Blundo et Olivier de Sardan 2002; G. Blundo 2006) quand ils parlent de la corruption au quotidien en termes de dysfonctionnements de l'État, non pas par rapport à une certaine normativité que pour montrer qu'elle se développe au sein de sociétés profondément inégalitaires.

Comprendre le système politique mexicain signifie, il faut comprendre l'efficacité et la puissance d'une organisation clientéliste et corporatiste dont j'ai décrit précédemment la constitution. Associés à des rapports clientélistes qui débouchent sur un monopole de la vie politique et économique, les caciques ne sont pas que de simples intermédiaires, ils ont utilisé régulièrement et ponctuellement la force physique et l'intimidation, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. En ayant un pied dans des organisations, syndicales, paysannes ou éducatives, leur usage de la force les distingue des *caudillos* du 19^e siècle. Ils n'exercent pas un pouvoir despotique et absolu, mais jouissent d'un pouvoir arrangé compatible avec un usage ponctuel d'une violence toujours directe.

4.2. L'hégémonie culturelle des caciques

On a souvent parlé d'hégémonie pour désigner le « parti-État » qu'était le PRI, en raison de sa capacité à assouvir les intérêts matériels de ses groupes de loyauté tout en exerçant une domination culturelle sur eux. Dans le cas des politiques indigénistes, cette domination par consensus fut d'autant plus nette qu'elle s'est traduite par la « subversion du gouvernement » pour reprendre l'expression de Rus, par l'institutionnalisation de ce qui allait s'établir comme étant la tradition et intimement liée au parti officiel. La force du PRI a résidé dans sa capacité à créer des intermédiaires capables de contenir en son sein les mécontentements par une force centrifuge. L'hégémonie consista donc en la création d'une classe nouvelle, celle des maîtres d'école bilingues, qui surent imposer dans la société *pedrana* leur système de significations et de valeurs attachées au PRI qui devinrent les « bonnes » valeurs. L'hégémonie culturelle d'une classe passe par l'éducation, la religion, et les moyens de communication. Ces trois mécanismes imposent aux subalternes la représentation du monde de la classe dominante comme étant « naturelle » et légitime. En outre, l'hégémonie culturelle du PRI au Mexique a fusionné avec l'idéologie nationale, créant un parti-État qui n'est pas sans rappeler l'État intégral de Gramsci, où société politique et société civile fusionnent. L'hégémonie est non seulement la capacité à dominer par l'usage équilibré de la violence et de la coercition, mais aussi par l'exercice d'un État intégral : l'État s'identifie comme forme de gouvernement à partir du moment où il a réussi à créer une confusion entre la société civile et la société politique, dans une conception corporatiste d'une économie politique. Pour constituer l'État intégral, celui-ci a besoin des intellectuels organiques issus de la communauté, qui jouent ce rôle d'intermédiaires essentiels à l'intégration nationale. L'hégémonie de l'État est donc intimement liée au caciquisme, en tant qu'extension du corporatisme et du clientélisme d'État. Ces figures de caciques comme intermédiaires sont essentielles pour saisir que le caciquisme s'est constitué d'abord sur un lien organique qui unissait les leaders locaux à la communauté. Tels des « princes modernes », les caciques sont des « individus concrets » qui deviennent « organismes », dans le sens où ils concrétisent une « volonté collective » qui se reconnaît et s'affirme dans l'action politique menés par ces représentants.

J'ai employé tout au long du chapitre le concept d'hégémonie culturelle que j'emprunte à Gramsci (1978) pour appréhender le lien qui s'établit entre le caciquisme à Chenalhó et l'État mexicain

postrévolutionnaire. Gramsci consacre son Cahier 13 à la lecture de Machiavel et y invoque la figure du « centaure machiavélique », cet être mi-homme, mi-cheval de la mythologie grecque en qui Machiavel, et Gramsci après lui, voyait une représentation de la « nature bifide » du pouvoir (Gramsci 1978, Cahier 13 §14, 373). Le Centaure est le symbole de la force et du consentement, deux des piliers de la conduite de l'État, représenté par l'Armée et l'Église, la société civile et la société politique, la politique et la morale, la loi et la liberté, l'ordre et la discipline, etc. Ainsi, l'on ne peut saisir l'hégémonie du PRI au Mexique qui a su « institutionnaliser la révolution » et s'agréger à l'État sans tenir compte de cette articulation fondamentale entre les deux piliers de l'État telle que la conçoit Gramsci, qui sont présents ensemble (et non pas séparément ou en alternance) dans les actes de gouvernement de l'État. Alan Knight reprend cette idée avec la maxime « *pan y palo* » pour exprimer la capacité des caciques à fonctionner sur cet équilibre entre récompenses et sanctions. La récompense, le pain, peut s'exprimer par des aides matérielles (terre, crédit, argent), être médiatisée par des bénéfices intangibles (emplois) ou non-matérielles (protection, qui protège contre le bâton d'un cacique rival). Le bâton est également crucial, j'y reviendrai dans les prochains chapitres.

Comme le note Knight et Pansters, le caciquisme est un phénomène remarquablement durable, il mérite donc d'être saisi de manière diachronique et dynamique, pour saisir sa capacité à s'adapter aux changements sociaux et politiques. J'ai donc décrit dans ce chapitre au moins trois générations de caciques. On a souvent analysé la première période du caciquisme des années 1950 et 1960 comme une période de paix, que l'expression heureuse de « *pax PRIista* » exprime parfaitement. Cette période était liée aussi au fort présidentialisme¹¹⁷ entamé sous le cardénisme, mais aussi et surtout au charisme des chefs en tant qu'intermédiaires politiques, capables de résoudre les conflits et d'apporter la modernité dans les communautés. Knight et Pansters remarquent aussi que cette période est marquée par des études sur les présidents plus que sur les caciques, ce qui traduisait la volonté de créer un Léviathan de l'État mexicain plus que de s'intéresser aux études décentralisées. C'est là aussi que les études firent des caciques des figures de Janus, tels des passeurs entre l'État et la communauté, entre le haut et le bas, entre la hiérarchie politique nationale et les caciques régionaux, associés à un juste équilibre et à la *Pax PRIista*.

Jeffrey Rubin (1996) a également démontré que l'hégémonie est construite et contestée culturellement et régionalement, selon des variations locales qui changent la signification de cette hégémonie. Ces arrangements régionaux, fondés sur une combinaison différente de négociations, coercition et alliances, ont renforcé le pouvoir du centre, qui est à la fois le lieu (la ville de Mexico), un appareil institutionnel de pouvoir et de prise de décision, ainsi que des discours culturels « nationaux » (Rubin, 1996). Dès lors, on peut aller jusqu'à dire, à l'instar de James Scott sur l'étude de la Révolution mexicaine dans l'avant-propos de l'ouvrage *Everyday Forms of State Formation* de Gilbert Joseph et Daniel Nugent (2002), que les variations locales du pouvoir hégémonique peuvent se faire au niveau municipal, voir même selon chaque village. Un ensemble de travaux qui s'appuient sur des lectures de l'hégémonie de Gramsci ont porté sur l'idée qu'il fallait « décentrer le régime » (Rubin, 1996) et intégrer la culture et l'expérience quotidienne dans la compréhension du pouvoir. En ce sens, la politique « nationale » peut être appréhendée depuis le niveau

¹¹⁷ La stabilité du système et un présidentialisme centralisé furent les deux signes majeurs qui distinguèrent le système politique mexicain d'autres pays d'Amérique latine. Cf. Douglas A. Chalmers, « The Politicized State in Latin America », in James M. Malloy (ed.), *Authoritarianism and Corporatism in Latin America* (Pittsburgh, 1977), pp.23-45.

« régional » (i.e. le niveau des États fédérés dans le cas mexicain). Plusieurs auteurs ont étudié les variations régionales du nationalisme et du caciquisme (Knight et Pansters 2005; Lomnitz-Adler 2001; de La Peña 1988; Rubin 1996), chaque État au Mexique ayant des racines profondes et des relations historiques complexes à l'autorité centralisée et au nationalisme.

Il est possible d'affiner plus encore le regard et discerner que le caciquisme et, partant, l'hégémonie des caciques, ne se construit pas de la même manière selon le niveau étudié. Knight (2005) propose cinq niveaux sous-nationaux : le national, le fédéré, le régional, le municipal et le local. En passant du très local au national, le mode de patronage et de protection passe d'être fondé sur un mode interpersonnel et direct, à un mode indirect, voire bureaucratique. Les caciques opèrent à plusieurs niveaux du système politique, et les caciques culturels dont il a été question ici se retrouvent entre le niveau régional au sein du Chiapas (Los Altos) et le local (inférieur à 150 personnes, selon la division de Knight), et la majorité se trouvant au niveau municipal. Ces « mini-caciques » (Knight, 2005, 29) s'inscrivent dans l'univers plus large de la médiation et du chef politique observée dans plusieurs contextes différents. Ils sont également mobiles car ils peuvent passer d'un niveau à l'autre, comme le montre le cas d'Antonio Pérez Hernández qui gravit les échelons en devenant député fédéral au sein du PRI. Ceci se doit au fait que les caciques sont des chefs politiques profondément ancrés à la localité dont ils sont originaires. Dans un contexte français, Marc Abélès, dans son étude sur la vie politique locale dans l'Yonne (1989), a parfaitement démontré le caractère très localisé des élus locaux, leur pouvoir s'installant sur le primat de la sphère communale, la nécessité de dépasser une vision clochemerlesque de la vie municipale, et de l'articuler aux réseaux politiques, profondément liés aux familles politiques. En d'autres termes, c'est l'étude des groupes de pouvoir locaux dans un espace politique irréductible aux partis politiques ni aux institutions qui permet de saisir la spécificité du caciquisme à Chenalhó.

J'ai mis l'accent sur l'hégémonie du PRI qui est rendue possible *via* les caciques au Mexique en plaçant la primauté des relations entre les caciques municipaux et le pouvoir régional au cœur de cet équilibre. La relation « corporatiste » entre le pouvoir régional et municipal établit le lien clientéliste puissant, devenu indispensable pour les caciques culturels: d'une part, d'un point de vue économique, car il assure l'entrée de biens et de ressources dans la communauté ; d'autre part, d'un point de vue politique, car les caciques indiens ont évincé les secrétaires municipaux métis ; enfin, car ils se sont constitués en médiateurs incontournables dans le jeu politique régional et ont ainsi pu établir des liens privilégiés avec les communautés qui leur donnent des votes en échange de leur protection et avec le gouvernement de l'État du Chiapas. C'est ce qu'avance également Claudio Lomnitz-Adler (1992) lorsqu'il étudie deux modèles régionaux qui établissent chacun de manière spécifique des « cultures intimes », en rendant compte des dynamiques de pénétration d'un espace national diversifié en États fédérés (qu'il appelle « régionaux »). La classe a la capacité à produire une culture intime par elle-même. Intime car elle évoque à la fois la maison et la communauté (Lomnitz-Adler 1992, 29). Par exemple, chacune de ces classes dans la Huasteca crée sa propre culture intime, les *rancheros*, les indiens, et les péons et servants, développent des signes et significations différentes. En outre, le pouvoir régional crée une hégémonie, par laquelle la classe est intimement liée aux questions de statut et d'ethnicité propre à chaque État fédéré. L'hégémonie d'une élite *ranchera* dans la Huasteca, se construit sur l'interrelation des trois principales cultures intimes, dans un

rapport de subordination des autres classes à la culture *ranchera* hégémonique. On pourrait dire que les caciques de Chenalhó, en devenant des *brokers* en quête de biens et de styles de vie dans la mesure où ils ont transformé leur position hégémonique au moment de l'introduction de l'argent, aspirent à se distinguer des autres *pedranos*, en constituant une classe nouvelle qui n'est pas sans rappeler dans une certaine mesure la petite bourgeoisie de Cuernavaca étudiée par Lomnitz, en passant d'une position hégémonique construite sur le pouvoir symbolique à une position produite par l'accumulation matérielle et culturelle. Cela ne signifie pas que les caciques ne produisent pas de position sociale symbolique, car l'élite locale produit de l'idéologie de légitimation en termes de position au sein de la région et au Mexique. En parallèle à la petite bourgeoisie, la bureaucratie de l'État du Morelos décrit par Lomnitz s'est constituée en incorporant le zapatisme de la Révolution Mexicaine dans le gouvernement, et en passant d'une économie paysanne rurale à une économie industrielle et urbaine. La période qui suivit la révolution et jusqu'aux années 1940 se caractérisa dans le Morelos par la cooptation des principaux leaders zapatistes par le gouvernement fédéral et la réactivation et l'expansion d'une économie urbaine fut la niche de bureaucrates locaux qui allaient occuper des positions de classe politique régionale. Les bureaucrates locaux, en développant une idéologie régionaliste et une culture intime propre, distincte de la culture de classe et l'idéologie nationale de la petite bourgeoisie. À l'extrême inverse, la région de Los Altos dans l'État du Chiapas se caractérise par une élite indienne qui domine la vie politique dans la région, tout en s'opposant aux populations métisses par le biais des traditions et du monopole de la vente de l'alcool. La variable de l'ethnicité est plus forte que dans le Morelos puisque l'élite postrévolutionnaire est indienne. Ainsi, les cultures intimes se rencontrent sur la base du consensus ou de la dissidence, faisant des espaces régionaux, des espaces de disputes entre différentes factions au sein de la culture régionale.

L'hégémonie pose la question de l'idéologie et de la domination. Partant, elle interroge la production du consentement dont on sait que pour Gramsci, c'est là que se trouve la clé de la domination. J'aimerais pour ma part ajouter que pour qu'il y ait consentement de la part de « subalternes », il faut inscrire les pratiques et les savoirs des caciques dans le « moment » historique dans lesquels ils s'inscrivent. Ces pratiques et savoirs s'inscrivent dans un « sens commun » de la justice qui fait qu'une action est tolérable et toléré par l'ensemble des acteurs qui la vivent. C'est dire aussi que les caciques développent des « compétences morales implicites »¹¹⁸ faites de qualités et de contraintes pour que leurs actes soient recevables par la société qu'ils dirigent. La dimension morale pointe les figures du bien et du mal acceptées par les *pedranos* à un moment donné. Sorte d'idéaux normatifs dans la vie ordinaire, le bien et le mal sont à la base des interactions sociales des *pedranos*. Les accusations et justifications sont imprégnées des idéaux normatifs qui touche leurs codes de l'honneur, leur réputation et leur reconnaissance sociale.

La constitution d'un consentement en vue d'une hégémonie durable posa chez les caciques de Chenalhó la question de la tradition. On conçoit généralement les caciques comme « traditionnels », soit parce qu'ils sont ramenés aux vestiges du passé, soit parce qu'ils sont associés à la religion « traditionaliste ». En réalité, l'opposition entre un monde traditionnel appartenant au passé et un monde moderne du présent n'est pas approprié pour saisir le phénomène du caciquisme, dont j'ai montré la

¹¹⁸ Je reprends à Luc Boltanski l'expression dans un article qu'il a co-écrit avec Elisabeth Claverie (Boltanski et Claverie 2007).

capacité à développer une « tradition » indienne officielle qui a donné le jour à des coopératives et à des organisations d'artisanat, des programmes de santé et d'auto-construction. Une telle politique est, aujourd'hui encore, le point névralgique du débat autour de la récupération des traditions et coutumes indiennes par l'État, par l'institutionnalisation de la culture indienne, en vue d'un contrôle symbolique sur les populations. En parallèle, les autorités agraires étaient chargées de contrôler les comités exécutifs des *ejidos* et d'utiliser leur position pour distribuer les terres et autres ressources auprès de leurs « clients ». La force des caciques se situait donc entre l'éducation, le Conseil municipal et les familles d'une part, via le secteur magistériel, d'autre part, entre les familles et les institutions paysannes d'autre part, encore ancrées dans le PRI. Toutefois, le leadership du secteur paysan est peut-être plus discret et moins ostensible que celui des maîtres d'école du centre qui s'enrichissaient davantage. Il est surtout le plus organisé depuis les années 1980 autour d'autres espaces d'opposition en construction.

Enfin, pour clore cette section, il faut distinguer le caciquisme de San Pedro Chenalhó de celui de San Juan Chamula que l'historien Jan Rus a analysé en pionnier. Ceci se doit à la différence du processus d'introduction et de centralisation du pouvoir d'État à Chenalhó. L'introduction des politiques indigénistes a eu comme effet de renforcer et centraliser le pouvoir dans le chef-lieu, mais les autres grands groupes de pouvoir de Los Chorros, Yabteclum, Santa Martha et Magdalena, tout en restant sous le joug de ce pouvoir central des caciques du chef-lieu, conservent une certaine autonomie. Ceci signifie que la centralisation du pouvoir des caciques au sein de la bureaucratie postrévolutionnaire n'est pas totalement superposable au pouvoir institutionnel de tous les caciques locaux, incarné par les présidents municipaux décrits dans ce chapitre. Cela revient à dire deux choses : d'abord, que le caciquisme est irréductible au seul pouvoir des maîtres d'école bilingues, ce qui explique qu'il existe des caciques d'autres types, agraires et commerciaux notamment, même si l'archétype du maître d'école est le plus courant, suivi de près par le cacique agraire. Ensuite, que l'on en arrive à ce paradoxe entre la longévité de certains caciques et la précarité et vulnérabilité de certains présidents municipaux. Tout homme politique exerçant des charges civiles et politiques ne s'établit pas nécessairement en cacique. Il n'y a donc pas une parfaite correspondance entre le pouvoir centralisé des caciques du centre de Chenalhó et le pouvoir centralisé géographiquement dans l'institution incarnée par le Conseil municipal (*Ayuntamiento*). Ce caractère informel du pouvoir des caciques peut donc s'exprimer dans le pouvoir municipal institutionnel, comme dans le cas des maîtres d'école bilingues devenus « caciques culturels », mais pas exclusivement. Le plus courant à Chenalhó est que les caciques municipaux soient passés par la présidence municipale avec succès, et qu'ils perdurent hors de celle-ci. La durabilité est donc ce qui va distinguer ceux qui vont devenir des caciques aux autres, notamment les présidents municipaux précédents. L'exemple du secrétaire Artemio García Navarro est l'exemple de l'établissement d'une forme de caciquisme qui traverse le système légal, en étant immunisé contre le principe de non-réélection. Dès la fin des années 1960 jusqu'à la fin des années 1980, l'émergence des premiers travaux sur les « nouveaux mouvements sociaux » (Foweraker et Craig 1990) et sur les processus électoraux ne fut pas sans renforcer l'idée que le caciquisme était affaire du passé. Or, la « modernité » entendue au sens de démocratisation électorale et de bureaucratie croissante n'a pas mis fin au phénomène du caciquisme.

Conclusion

La naissance de l'État national-populaire au sortir de la Révolution servit à évincer les anciennes oligarchies en les contrôlant, en les modernisant. C'est notamment avec un souci de maîtrise des relations étrangères d'une part (rupture avec l'Europe et les États-Unis) et de contrôle des anciennes oligarchies d'autre part que le lien social de type corporatiste a pu s'instaurer dans les différents États du Mexique. Ce modèle a prévalu jusqu'à la crise du modèle politique mexicain à la fin des années 1980. Le national-populisme a donc été la manifestation de l'ambition nationale de faire de l'État, dès le début du 20^e siècle, la colonne vertébrale du système politique et de l'organisation sociétale. Pour ce faire, la famille postrévolutionnaire, composée de centaines de petits groupes, se réunit sous la bannière d'un même parti corporatiste avec un président puissant, incluant les élites et excluant l'Église, et mit en place une « machinerie d'État » centralisée et hautement politisée (Tilly & Tarrow, 2001)¹¹⁹. Par l'unification de régions inégales sur le plan territorial et social, le système du PRI, au début de son installation dans les années 1930, s'est donné comme tâche de mettre en relation les réseaux locaux et régionaux avec un système corporatiste et clientéliste national. Il le fit par l'entremise des caciques qui bénéficièrent d'un pouvoir exceptionnel. Les paysans indiens étaient maintenus en marge de ce système tout en étant reliés à lui par les structures clientélistes et corporatistes du parti dirigés par les caciques locaux, municipaux et régionaux. En organisant des réseaux de loyauté et de confiance à travers l'État, les hommes politiques mexicains créèrent ainsi des barrières au développement de réseaux alternatifs et autonomes (Mc Adame, Tarrow, et Tilly 2001, 301). L'État était utilisé pour mettre à l'écart la participation effective de secteurs entiers de la population qui se sentaient hors de la coalition au pouvoir ou qui contestaient son hégémonie. La modernité de l'État mexicain est à situer à ce moment de transformation des mécanismes de contrôle de l'État mexicain. Le rôle des caciques y a pris toute son importance puisqu'en tant que *brokers*, ils devinrent des éléments-clés de la construction nationale, ce que Rus a largement démontré dans son travail sur Chamula, une communauté révolutionnaire institutionnelle. L'État postrévolutionnaire s'est construit progressivement par des mécanismes clientélistes, au départ fondés sur les relations d'amitié et de *compadrazgo*. Ce fut le cas des premières institutions politiques, syndicales et indigénistes où les caciques de la première génération devinrent d'excellents agents de mobilisation et d'encadrement des acteurs sociaux. La cooptation des autorités municipales et la dissolution de réseaux patron-client, spécifiques du milieu rural autonome, laissèrent la place à leur intégration dans des réseaux de loyauté insérés dans les politiques publiques.

À Chenalhó, c'est sous le mandat de Lazaro Cárdenas que s'est instauré le système parti-État implanté par les régimes du PRI. Cette nouvelle articulation entre État et société a pris appui sur des liens corporatistes et clientélistes constituant progressivement l'hégémonie PRIliste. Les caciques culturels ont

¹¹⁹ Ceci donna lieu à un système stable de gouvernement civil élu sans réelle opposition, une faible autonomie donnée aux groupes organisés et un manque de liberté. L'élite politique au Mexique instaurera un système de pouvoir basé sur : un président puissant (malgré le principe électif, il peut désigner son successeur au sein de la Famille Révolutionnaire) et ayant un contrôle important sur les pouvoirs législatif et judiciaire ; un parti unique aux fonctions sociales, électorales, politiques ; un système fédéral faible servant à la distribution des patronages, au contrôle de l'électorat du parti laissant de la latitude au pouvoir local de se développer de manière autonome ; une structure corporatiste qui demandant une représentation virtuelle par secteurs sociaux ; et l'utilisation de la mobilisation de masse comme instrument du régime pour légitimer ses racines populaires (Mc Adam, Tarrow & Tilly, 2001 : 293).

modèle une culture propre aux trois niveaux du gouvernement au Mexique (fédéral, fédéré, municipal). Cette hégémonie culturelle est passée notamment par trois vecteurs que j'ai cherchés à analyser dans les premiers chapitres de ma thèse : l'éducation, la bureaucratisation du milieu éducatif, l'institutionnalisation progressive de la tradition. Dans la région de Los Altos, l'école est devenue l'espace privilégié de la transition entre cultures locales et culture nationale, l'éducation étant l'unique moyen de l'époque pour « civiliser » les communautés au nom du progrès. En effet, c'est la formation d'une élite indienne composée de maîtres d'école bilingues formés par la Direction d'Éducation Indigène (DEI), rattachée au Secrétariat d'Éducation Publique (*Secretaría de Educación Pública*, SEP), qui joua un rôle déterminant dans la région pendant toute la deuxième moitié du 20^e siècle.

Sous le cardénisme, l'instauration d'une « communauté révolutionnaire institutionnelle » à Chenalhó comme ailleurs dans la région s'est fondée sur une relation innovante avec l'État. Elle s'est d'abord traduite par des projets de développement intégral et d'éducation, par la formation de maîtres d'école et de promoteurs d'école, en charge d'intégrer les indiens à la nation selon les principes des premières politiques indigénistes. Cette période a été marquée par la naissance des « caciques culturels », par l'action de l'Institut National Indigéniste (*Instituto Nacional Indigenista*, INI) via le Centre Coordinateur Tsotsil-Tseltal. L'émergence de ces nouveaux leaders politiques destinés à être des acteurs de progrès et de modernisation, devenant les intermédiaires entre l'État et la communauté ainsi qu'entre les deux cultures métisse et indienne, a constitué un secteur privilégié de responsables dont le pouvoir économique et politique alla croissant. Le système éducatif est alors devenu un vecteur de mexicanisation et de modernisation promu par l'État mexicain, avec ses politiques indigénistes. L'école et l'ensemble du dispositif mis en place par ces politiques eurent un effet d'émancipation des jeunes indiens en leur offrant des possibilités d'ascension sociale. Le système d'éducation public s'est voulu à la fois cause de succès pour les membres de la communauté indienne, et vecteur d'une modernisation de la nation mexicaine qui passe par l'intégration des indiens. L'État s'est appuyé sur des mécanismes relativement efficaces pour coopter les promoteurs et les maîtres d'école, en leur offrant suffisamment d'avantages personnels et un travail garanti. Par le biais des politiques indigénistes, il exerce le contrôle et limite la marge d'initiative laissée aux maîtres d'école. De leur côté, les communautés confèrent un grand prestige à ces nouveaux leaders, tant en raison de leur connaissance aigüe du monde métis que de leur capacité de décision.

L'évolution de cette hégémonie eut lieu dans les années 1970, lorsque les caciques culturels accédèrent aux postes municipaux, devenant des fonctionnaires civils, rémunérés et commençant à s'enrichir. L'arrivée des fonds, destinés à payer les charges civiles, déséquilibra peu à peu le système qui avait fonctionné efficacement avec les premières politiques indigénistes menées dans les communautés. L'arrivée du PRI au pouvoir a entraîné la constitution de vastes réseaux clientélistes régionaux qui ont rayonné du centre aux périphéries les plus éloignées du territoire national. Les caciques indiens y ont contribué grâce à leur rôle d'intermédiaire. L'État, qu'incarne alors le PRI, s'est appuyé sur la bureaucratie pour pénétrer dans les cultures régionales. Ce phénomène ne fut pas uniquement « régional » (à l'échelle de tout l'État du Chiapas). Dans la même région, il put se modifier d'une municipalité à l'autre, comme j'ai pu le montrer en début de chapitre, à partir des exemples de Zinacantán, Chamula et surtout de Chenalhó. Cela laisse entendre que, plutôt que de distinguer un « centre » d'une « périphérie » régionale, les acteurs

locaux et municipaux influencent plutôt les plus hauts niveaux, qu'ils soient régionaux et, partant, nationaux. En somme, ce que montrent ces figures d'intermédiaires par leur recours politique à la tradition, c'est leur capacité à s'approprier, à l'échelle locale, les discours et les symboles nationaux, renégociant en quelque sorte la nation à ce niveau (Mallon 1995; Gilbert Michael Joseph et Nugent 2002). Ainsi, l'hégémonie du PRI s'est-elle redéfinie à partir du réseau de *compadrazgo* déjà constitué à partir des réseaux familiaux et amicaux, d'inimitié, de voisinage, ainsi que de dettes, de faveur et de pactes, à des fins de contrôle des communautés agraires (A. Bartra 1980) et de constitution des familles politiques (Nuijten 2003). À Chenalhó, c'est une structure bureaucratique-administrative formelle qui s'est progressivement consolidée en vue de réaliser l'action éducative institutionnelle. Les maîtres et les promoteurs d'éducation ont constitué des groupes politiques avec lesquels ils ont conservé des liens verticaux partant de la communauté pour monter jusqu'aux sphères nationales, notamment aux personnages-clés de l'indigénisme officiel. Du fait de l'organisation bureaucratique des caciques et de leur loyauté envers le parti, l'État n'a pas été vécu comme un appareil ou une autorité éloignée, mais a été perçu comme présent grâce à ses fonctionnaires agraires, administratifs, ou politiques qui connaissaient le langage de ses différents interlocuteurs. À partir des années 1970 et plus encore, après 1980, l'élite indienne des municipalités s'est diversifiée, non seulement parce que l'appareil bureaucratique indigéniste s'était élargi et a créé de nouvelles fonctions (maîtres d'école bilingues, employés administratifs liés aux activités éducatives, promoteurs de développements), mais aussi parce que de nouvelles débouchés se sont ouverts à cette élite qui devint plus hétérogène, comme différents portraits ont pu le montrer dans ce chapitre.

Comme l'a montré Lomnitz (1992) le phénomène du caciquisme a peu à peu regroupé plusieurs types de relations de pouvoir, que ce soit en termes économiques ou ethniques. L'usage de l'indianité et du discours sur les traditions a permis aux caciques culturels d'exercer un contrôle hégémonique sur les communautés en parlant leur « langage », et de légitimer l'appui des sphères gouvernementales et des personnalités politiques indigénistes. Le pouvoir qui est alors conféré à ces caciques appelle des qualités complexes, politiques, symboliques et personnelles, ce qui fait d'eux non seulement des « *power brokers* » mais aussi des « *cultural brokers* » (de La Peña 1988), ou « caciques culturels » (Pineda, 1995). Ces caciques appartiennent tous à la religion « traditionaliste », au moins jusque dans les années 1990.

Ils entretiennent des rapports de pouvoir par leur gestion et leur contrôle des ressources, en échange d'une loyauté politique fondée sur les réseaux familiaux et d'amitié. Ils génèrent ainsi un système d'interdépendance où les liens clientéliste furent un savant mélange de loyalisme, de subordination et de dépendance mutuelles. La relation d'interdépendance entre la nouvelle élite indienne et l'État et ces intermédiaires aboutit néanmoins à des formes de plus en plus corrompues et autoritaires de la part des caciques locaux et régionaux pour deux raisons. D'une part, ces derniers ont trouvé dans les politiques indigénistes un moyen de s'enrichir et de développer les communautés et leurs groupes de loyauté. Bien vite, les écoles d'éducation bilingue culturelle et de promotion rurale où se formaient les promoteurs, sont devenues de véritables centres de recrutement et de préparation de cadres pour le caciquisme local et régional. Les caciques se sont enrichis par cette voie-là, et ont maintenu, à tout prix, leurs liens personnels avec la bureaucratie politique. D'autre part, l'État a eu besoin d'eux pour instaurer une hégémonie via le parti-État qui permit de donner cohésion aux groupes. Les caciques ont promu une vision hiérarchisée de

la politique chiapanèque, sachant qu'ils étaient placés, invités, gouvernés par les hommes politiques régionaux. C'est donc un système politique qui croise éducation, administration et bureaucratie qui prétend contrôler les territoires de Los Altos. Cette imbrication des trois sphères a généré, par moment, une superposition des fonctions scolaires, administratives et politiques de l'action éducative (Pineda, 1995).

Pour finir, j'ai voulu mettre l'accent sur le rôle de la parole dans la vie politique de Chenalhó, car les commérages et la rumeur ont une signification éminemment politique. Ils se trouvent à l'intersection entre la politique et les moyens de communication que celle-ci emploie pour asseoir sa légitimité. Ils concernent davantage l'image que l'exercice de l'autorité, ce qui explique en partie la préoccupation des hommes politiques à Chenalhó – mais l'on pourrait généraliser aux hommes politiques au Mexique – à entrer dans l'espace politique en s'appuyant sur la rumeur et le scandale par l'intermédiaire des moyens de communication. En ce sens, les hommes politiques, même à l'échelle municipale, sont aussi des producteurs de scandales dont ils sont généralement les protagonistes, même à demi-teinte. Les affaires et scandales qui entourent la vie politique mexicaine et la construisent, façonnent un espace politique où ces hommes ont l'accusation comme point commun avec les autres acteurs politiques, la qualité de communicant devenant la qualité explicite des adversaires. En ce sens, la rumeur et le scandale comme discours politiques sont extrêmement conjoncturels.

Je montrerai dans les chapitres 5 et 6 le rapport entre rumeurs, scandales et affaires à partir de l'analyse du massacre d'Acteal. Pour l'heure, retenons que ces actes d'accusations sont de puissants actes politiques. Dans l'ensemble du Mexique, détruire la réputation de quelqu'un en l'accusant de corruption est une stratégie politique. Ces accusations donnent lieu à des scandales, extrêmement médiatisés, et générant un imaginaire du pouvoir de l'État vénal et spectaculaire. Ce fut le cas de toutes les élections présidentielles des vingt dernières années, depuis l'élection de Salinas de Gortari en 1988 jusqu'à plus récemment, avec l'arrivée au pouvoir de Felipe Calderón du Parti d'Action Nationale (PAN) en 2006, avec moins de 450 000 votes qui le séparaient du candidat du Parti Révolutionnaire Démocratique (PRD), Andrés Manuel López Obrador. Les travaux d'Hélène Combes sur ce parti politique ont notamment mis en lumière comment la rhétorique politique du PRD s'est construite entièrement sur l'accusation de corruption pour disqualifier le PRI. De Vries (de Vries 2003, 144) va plus loin encore en distinguant une vision stratégique de la corruption des hommes politiques qui cherchent à arriver à leurs fins et une vision de la corruption comme d'un spectacle, qui amène toute sorte de jouissances. Les deux sont pertinentes, mais cette deuxième vision est particulièrement intéressante ici, car elle considère l'accusation de corruption comme un art de la parole, une performance de la part de celui qui l'émet, en en faisant un art des hommes forts qui savent mettre en scène la transgression de la corruption dans des espaces liminaux. Ces lieux permettent alors la construction d'une imagerie du pouvoir qui se construit comme contrepoint et comme subversion des images officielles. Je signalais plus haut que, malgré les accusations portées à l'encontre des hommes politiques, celles-ci ne sont jamais prouvées ni punies car c'est l'acte d'accusation qui importe plus que le contenu de l'accusation. En effet, accuser de corruption est étrangement considéré comme marque de « transparence » et « responsabilité » car il dévoile, de manière succincte, les mécanismes troubles et opaques du pouvoir. Parler de, spéculer et imaginer la corruption relève alors du fétichisme d'État déjà signalé par Lomnitz. À partir du moment où le pouvoir d'État s'introduit dans tout

le corps social, la corruption, comme pratique sociale, est elle-même construite au quotidien au fil des pratiques bureaucratiques, devenant alors constitutive de l'État. La corruption crée toutefois des « sujets de corruption » (De Vries, 2007) qui sont plus ou moins actifs dans sa construction.

Chapitre 2 – Les fissures de l’hégémonie PRIiste : premières dissidences politiques et religieuses à Chenalhó.

On a souvent parlé d’une « émergence indienne »¹²⁰ qui consista en la politisation d’une nouvelle élite indienne dès les années 1970, opérant d’importantes modifications dans l’organisation politique locale et engendra des différenciations sociales de plus en plus profondes. Il est vrai que cette décennie est déterminante pour plusieurs processus politiques à caractère ethnique qui se formèrent hors des circuits institutionnels du PRI. De nombreuses organisations paysannes et/ou indiennes indépendantes virent le jour, notamment dans la région de La Selva et des Cañadas (Benjamin 1989; Harvey 2000; Leyva Solano et Ascencio Franco 2002; Leyva Solano 1995; Vos 1990; Vos et al. 2002; Vos 2003; Baschet 2005; Barmeyer 2009a; Estrada Saavedra 2007). Cela est dû en partie au fait que, jusque dans les années 1940, les régions de Las Cañadas et la Selva étaient pratiquement désertes et ne furent colonisées que plus tard par des groupes de paysans indiens, dont la plupart avait reçu des titres d’*ejidos* pour des terrains hostiles et isolés dans les vallées escarpées de la jungle. C’est dans ces coins reculés qu’en l’absence d’agents de l’État et d’institutions, des formes d’organisation autonomes purent émerger. À l’inverse, comme nous l’avons vu dans le premier chapitre à partir de Chenalhó, la région de Los Altos fut une région où l’État mexicain put s’établir solidement, en devenant l’un des laboratoires d’expérimentation les plus aboutis des politiques indigénistes au milieu des années 1950.

Ce chapitre va prolonger l’analyse de l’hégémonie du PRI et des caciques culturels au sein du parti officiel, en mettant en lumière que les pratiques autoritaires des caciques ne furent pas sans générer des résistances très précoces dans la municipalité. Les caciques dont il a été question dans le premier chapitre furent d’abord des agents de modernisation relativement efficaces au début de la seconde moitié du 20^e siècle, installant un régime politique postrévolutionnaire qui s’établit sur un équilibre qui permit l’hégémonie des caciques locaux. Cette hégémonie devint rapidement l’expression de groupes locaux autoritaires dont la concentration du pouvoir économique et politique généra des abus soit par des pratiques de corruption, soit par l’exclusion de pans entiers de la population, soit enfin par des sanctions de toute opposition à leur hégémonie. Je montrerai pourtant dans ce chapitre que l’hégémonie PRIiste au centre de Chenalhó n’a jamais été assurée, ni dominante, ni homogène à Chenalhó car en même temps qu’elle se consolidait, des groupes s’organisaient dans les champs religieux, agraires et politiques en marges de ce pouvoir central municipal et allaient devenir des dissidents de l’hégémonie. Ces dissidents se sont concentrés essentiellement autour de trois processus : la religion, la production du café et un parti politique d’opposition au PRI. Ces trois processus devinrent des expressions d’opposition au PRI en périphérie d’un système politique de plus en plus verrouillé. Ainsi, l’établissement de nouveaux espaces de pouvoir encore peu développés permet d’étudier en miroir les attitudes des caciques qui se réclamèrent de

¹²⁰ On a parlé d’« émergence indienne » (Bengoa 2000) ou de « réveil indien » (Certeau 1976), bien que l’image du « réveil indien » des années 1970 a été contestée par des auteurs comme Christian Gros (1990), l’image du réveil supposant la passivité antérieure systématique des populations indiennes.

la « tradition » (politique) pour empêcher l'établissement de tout pouvoir contre-hégémonique. À partir de l'analyse des différents répertoires d'action et des nouveaux langages politiques, je montrerai que ces dissidences politiques et religieuses à Chenalhó ont constitué les premières expressions de contre-hégémonie par leur rejet du contrôle centralisé des caciques culturels, sans remettre toutefois leur hégémonie en question de manière déterminante. Le fil d'Ariane entre ces processus organisationnels très différents réside dans leur opposition, plus ou moins directe, à l'hégémonie PRIliste et la réaction autoritaire des caciques qu'ils vécut. Ces trois processus furent non seulement plus précoces à Chenalhó qu'au niveau national, mais ils furent également très importants et expliquent plusieurs phénomènes du conflit armé plus contemporain. En ce sens, on y trouve des éléments déterminants pour la suite de l'analyse qui permettent de saisir les premières brèches de l'hégémonie PRIliste que je qualifierai finalement de « minimale ».

Je montrerai dans ce chapitre comment la résistance progressive au modèle paternaliste de cooptation exercée par le parti officiel, incarné par la communauté révolutionnaire institutionnelle, s'est faite à partir de trois expressions de rejet de l'État corporatiste devenu autoritaire. La première expression de dissidence à Chenalhó fut religieuse et issue des premiers individus convertis au presbytérianisme, alors qu'elle était encore minoritaire, ce qui a abouti au harcèlement des premiers leaders presbytériens. Un pas de plus est franchi dans la dissidence au caciquisme à Chenalhó quand l'Église connut un tournant dans son action, par l'établissement d'une nouvelle forme d'indigénisme qui s'est introduite subtilement et durablement à Chenalhó. Après avoir relaté les récits d'intolérances religieuses envers les premières organisations évangéliques, ainsi que les difficultés de l'Église à s'établir à Chenalhó, l'émergence du premier parti d'opposition à Chenalhó, le Parti Socialiste des Travailleurs (PST), marqua de manière originale, dans les années 1980, la vie politique municipale, ce parti d'opposition entrant en conflits directs avec les caciques du PRI au centre de Chenalhó. Le chapitre se clôt sur un retour à la vie politique nationale et à la crise agraire qui annoncera le soulèvement zapatiste du 1^{er} janvier 1994.

1. Les crises économiques dans Los Altos du Chiapas

Dès les années 1970, l'économie mexicaine s'est internationalisée, en s'accompagnant d'une urbanisation et d'une série de crises du régime qui augmentèrent les inégalités, érodèrent les réseaux de loyauté autour du parti-État, ouvrant aussi le pas à la mobilisation de paysans indépendants, de travailleurs, urbains, et de mouvements du magistère, produisant une période de « démocratisation du conflit » (*democratizing contention*) (Mc Adam, Tarrow, et Tilly 2001, 291). Celle-ci marquera le déclin d'un État autoritaire marqué par cinq décennies de croissance économique, de paix interne et de centralisation croissante depuis la période postrévolutionnaire. Jusqu'en 1982, force est de constater que le développement national-populaire a relativement bien fonctionné au Mexique, notamment grâce à un jeu pendulaire intégré dans le système, entre le développement national et l'insertion sur l'économie mondiale, à travers l'industrialisation aux dépens des importations d'une part, et l'organisation des classes travailleuses dans les milieux rural et urbain d'autre part. Toutefois des effets d'usure se firent ressentir dès les années 1970, notamment le développement de l'industrialisation car les exportations de matière première furent tronquées en raison de la demande des pays industrialisés qui diminuait après la période

de reconstruction post-guerre (Le Bot 2000, 26; Recondo 2007b, 85). L'industrie n'était plus capable d'absorber la croissance de main d'œuvre provoquée par l'explosion démographique et l'exode rural. A ceci s'ajouta la crise du pétrole qui bien vite mena à l'échec de la politique protectionniste voulant assurer l'indépendance économique du pays. L'économie mondiale eut des répercussions sur les questions sociales et politiques du pays qui s'en trouvent affectées.

L'une des conséquences de cet épuisement du système corporatif, tant économique que politique, et la décomposition du national-populisme qui se généralise dans l'Amérique latine, fut la radicalisation des dictatures militaires et celles des mouvements révolutionnaires¹²¹. Au Mexique, les événements du 2 octobre 1968 où le gouvernement réprima une manifestation d'étudiants dans la ville de México faisant une centaine de morts et des centaines de disparus, furent certainement un accélérateur dans le déclin du régime corporatiste et clientéliste instauré après la Révolution et surtout sous la régime de développement national-populiste initié par Lázaro Cárdenas entre 1934 et 1940. Ils furent également à l'origine de la radicalisation de plusieurs groupes de gauche au Mexique qui entrèrent dans la clandestinité, comme ce fut le cas avec les jeunes étudiants des Forces de Libération Nationale (*Fuerzas de liberación Nacional*, FLN) dans le nord du pays (à Monterrey) – celles qui s'entraînèrent ensuite dans la Selva lacandona et formèrent l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) en 1983¹²² – avec l'apparition de guérillas dans les États du Guerrero ou Oaxaca sur la côte Pacifique¹²³. Au même moment, des organisations indiennes se sont formées indépendamment des canaux traditionnels du clientélisme, marquant alors une franche opposition au PRI tentaculaire et son « bras » paysan, la Confédération Nationale Paysanne (*Confederacion Nacional Campesina*, CNC). Pour la première fois, les indiens n'étaient pas de simples « sujets » des politiques mexicaines, mais de véritables « challengers » pour elles (Mc Adam, Tarrow, et Tilly 2001, 292).

Au Chiapas, les premières crises économiques remontaient de dix ans avant celles qu'allaient connaître le pays dans les années 1970 et 1980. Comme je l'ai montré dans le premier chapitre, la tradition de migration à motif économique dans Los Altos, amena les populations indiennes et paysannes à combiner le travail salarié avec l'économie de subsistance pour leur reproduction. Jusque dans les années 1950 et 1960, les terres-basses destinées à l'agriculture absorbaient la croissance démographique des communautés, tout en pratiquant des taux défavorables aux communautés. En outre, la redistribution agraire des années 1940 avait permis aux indiens de la région de vivre de leurs ressources pendant une génération entière (Rus et Collier 2003). Néanmoins, dans les années 1970, la croissance démographique entraîna une importante pression sur l'utilisation des terres, ce qui affecta la reproduction sociale des paysans et entraîna de nouveaux mouvements migratoires.

Les deux crises économiques importantes à la fin des années 1970 et au début des années 1980 eurent une incidence fondamentale sur les modes de subsistance des communautés de Los Altos et, partant, sur

¹²¹ Comme le souligne Le Bot (2000, 27) les guérillas se sont développées dans des pays où de tels régimes nationaux-populaires comme dans des pays où de tels régimes n'avaient jamais réussi à s'imposer ; mais rarement dans la phase ascendante ou triomphante des populismes.

¹²² Voir à ce sujet l'ouvrage controversé de Tello Díaz 1995.

¹²³ Les groupes maoïstes et bolcheviques tels que *La Liga 23 de septiembre* ou les étudiants de la *Universidad Autónoma Benito Juárez* de Oaxaca dont les éléments les plus radicaux formeront le *Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo* (PROCUP), accusé par le gouvernement bien plus tard d'être à l'origine de l'*Ejército Popular Revolucionario* (EPR) dans le même État.

leurs formes d'organisation sociale et politique. Les communautés considérées comme « traditionnelles » étaient devenues des « communautés-dortoirs » pour des travailleurs migrants ne possédant pas les terres qu'il travaillait dans les vallées centrales. Mais au milieu du 20^e siècle, la dépendance de ces communautés de Los Altos aux emplois des basses-terres, s'était accentuée dans la région alors que l'ensemble du pays vivait une croissance économique considérable. Dans les années 1970, les producteurs de maïs du bassin de Grijalva ont transformé leurs techniques agricoles en utilisant des herbicides, insecticides et fertilisants pour accroître leur production. Ceci mit fin aux techniques de désherbage au sarcloir des indiens, la technologie se substituant au travail manuel. De même, les surfaces de cultures laissèrent place à des pâtures destinées à l'élevage au moment où le prix du bœuf augmentait et que le gouvernement encourageait l'élevage. La production de maïs stagna donc dans la deuxième moitié des années 1970, et l'émigration des travailleurs indiens diminua considérablement, plus de 4000 emplois ayant été supprimés (Rus et Collier 2003). En raison de leurs emplois issus de la migration, les communautés tsotsiles et tseltales furent particulièrement exposées aux crises qui ont affecté l'agriculture chiapanèque à la fin des années 1970 et au début des années 1980.

La première crise salariale fut liée au boom pétrolier qui entraîna une inflation et une dévaluation du peso en 1976. Plutôt que d'augmenter les prix du maïs pour payer les coûts croissants de la production, le gouvernement de Luis Echeverría décida de laisser chuter les prix au niveau mondial et d'augmenter les importations. En 1976, le Mexique emprunta pour amortir la crise pétrolière et financer des raffineries, des barrages, des ponts et autres travaux publics, notamment dans les États du Chiapas et du Tabasco, deux États riches en pétrole. Rien que dans l'État du Chiapas, plus de 17 000 emplois furent créés dans l'industrie de la construction dans les années 1980 (Rus et Collier 2003). Beaucoup d'indiens de Los Altos ont alors commencé à travailler comme maçons et autres emplois dans la construction et le bâtiment. Cela entraîna une migration économique différente, qui amenait les hommes à partir longtemps – voire définitivement comme à Chamula – ce qui eut un impact tant dans les structures familiales – les familles devant faire avec l'absence prolongée des hommes –, que dans les modes de consommation (Rus et Collier 2003).

La deuxième crise économique eut lieu en 1982, lorsque la chute drastique du prix du pétrole amena le Mexique à négocier un sauvetage financier, vu son incapacité à payer ses dettes. Le pays entama un programme d'austérité qui coupa court à toute dépense « discrétionnaire ». De nombreux travaux publics, ainsi que les programmes sociaux et de développement furent arrêtés et des milliers de Mexicains tombèrent dans le chômage. Au Chiapas, les emplois formels, notamment dans la construction, diminuèrent de 7000 à moins de 3000 emplois. De même, les milliers de travailleurs informels, dans la construction, perdirent leurs modes de subsistance (Rus et Collier 2003). Le gouvernement coupa les subventions. Les grands propriétaires réduisirent leur production et avec elle, la demande des travailleurs. C'est à cette période que la frontière agricole¹²⁴, ouverte dans la Selva Lacandona comme sas pour compenser la croissance démographique, atteignit ses limites. Les grandes *fincas* de café du Soconusco ont

¹²⁴ La frontière agricole se situe dans la région de la Forêt (*Selva*) aujourd'hui connue comme la biosphère de Montes Azules. Ces hauts lieux étaient jusqu'à la fin des années 1970 des espaces déserts, des terres nationales qui furent attribuées à des migrants, paysans sans terre, lors de la promulgation de « l'ouverture de la frontière agricole » sous le mandat de José López Portillo. C'est d'ailleurs là qu'est née l'EZLN en 1983.

arrêté d'employer les indiens de Los Altos en raison de l'affluence des migrants guatémaltèques au début des années 1980. Ils étaient employés à des salaires plus bas que ceux des indiens de Los Altos, ce qui entraîna une forte diminution de leur migration (J. P. Viqueira Alban 1995b, 224). L'indigénisme ethno-populiste de Luis Echeverría et l'indigénisme de participation de López Portillo ne furent pas très différents, bien que López Portillo ait mis fin à la répartition des terres en développant l'agriculture d'exportation. Avec la crise de 1982, la crise économique et financière fut telle que les dépenses publiques augmentèrent et que, comme je l'ai déjà mentionné, le système bancaire ait été nationalisé dans sa totalité (Recondo, 2007 : 95).

En 1987-1988, l'économie mexicaine fut marquée par une nouvelle dévaluation du peso. La dernière crise économique décisive pour les indiens de Los Altos eut lieu en 1989, avec l'effondrement global des prix du café. Plusieurs plantations arrêtaient d'entretenir leurs caféiers afin de réduire leurs coûts et réduisirent de moitié le nombre de leurs travailleurs. En 1991-1992, plusieurs d'entre elles cessèrent leurs récoltes et beaucoup firent faillite. Au fil de ces crises, les unités paysannes furent profondément modifiées. L'une des conséquences directes de ces crises pour les Tsotsils et Tseltals de Los Altos résida dans leur retour sur leurs territoires et l'exploitation des ressources sous leur contrôle. Les femmes ont commencé à développer la vente de leur artisanat pour le marché du tourisme, et les familles ont intensifié l'agriculture de subsistance dans leurs communautés d'origine. Les productions de café, de maïs, de haricot, et parfois de fleurs (comme à Zinacantán), déjà existantes avant la crise, se sont alors fortement développées. Les petites propriétés (de moins de 2 hectares) produisant du café se sont multipliées passant d'environ 4500 en 1982 à plus de 70 000 dix ans plus tard. Pour le maïs, la production diminua dans le bassin du Grijalva et augmenta de 22% dans les *ejidos* des municipalités (Rus et Collier 2003). Avec les techniques acquises dans les grandes plantations et l'usage de fertilisants et herbicides, certains indiens purent doubler leurs gains et s'enrichir. L'organisation politique et sociale de nouvelles *colonias*, comme à Los Chorros, est issue de cette période. Elle s'est faite sur un modèle plus flexible de la communauté, composée d'individus issus de différentes communautés d'origine et pouvant la quitter à leur guise. Selon Rus & Collier, ces « communautés délibérées » participèrent à la démocratisation des sociétés fondées sur les vieilles communautés autocratiques. Naquirent des coopératives d'artisanat indépendantes et tenues par des femmes. En parallèle à ces processus de différenciation sociale liés aux conditions économiques, le retrait de l'État permit la consolidation de nouveaux groupes de pouvoir, qui menacèrent les caciques indiens et le PRI. La collaboration avec des groupes protestants et « libérationnistes » hors de la municipalité allait instaurer de nouvelles formes d'organisation politiques indépendantes ainsi que de nouveaux réseaux.

2. L'arrivée des « religions » à Chenalhó.

Je ne sais pas si je me fais bien comprendre, mais Marcos Quentio (sic) - c'est comme ça qu'il s'appellait celui qui a amené l'évangile - allait dans les propriétés (*fincas*). C'est lui qui apportait l'évangile, il vivait à Chintik et il était seulement parti chercher du travail dans les propriétés. Dans l'une d'elles, il a rencontré un chrétien, un évangéliste, et il a ramené l'Évangile. Il a commencé à parler à deux, trois personnes qui l'ont cru. C'est ainsi qu'il a commencé à former l'église de Chintik. (...) La seconde a été créée à Pechiquil. (...) Grâce à lui, d'autres évangélistes sont venus... ça a eu lieu comme ça, en chaîne. (Mariano Jiménez Santiz, 28/03/2008)

C'est par sa diffusion progressive que l'Évangile entra dans la municipalité, là où les migrations du travail dans les plantations et les *fincas* étaient fréquentes. Les premières religions presbytériennes s'implantèrent dans les fincas du Chiapas dès les années 1930, sans se nommer comme telles. Les missions protestantes eurent beaucoup de succès à Oxchuc dans les années 1940 mais elles s'étendirent à d'autres villages comme Chamula en moins de dix ans. À Chenalhó ; dès cette décennie, dans la communauté de Chimitik les premiers groupes évangéliques sont enregistrés à Chimitk. Ils ne représentaient alors qu'une minorité isolée et marginalisée. L'Évangile arriva de manière plus durable en 1948 et Pedro Hernández Pérez fut le premier pasteur presbytérien à Chimitk, et Agustín Cruz Gómez le premier dans la Colonia Puebla. Entre 1955 et 1960, des Nord-américains arrivèrent pour « soutenir » les indiens, mais sans nom ni dénomination, seulement pour la lecture de l'Évangile, comme ce fut le cas de Don Kenneth. Ce n'est que dans les années 1970 que les indiens employèrent le terme de presbytériens « car le gouvernement fédéral demande toujours qu'il y ait des registres dans chaque lieu dans chaque État, c'est pour cela qu'ils cherchèrent un nom et que le terme « presbytérien » est resté », me dit le pasteur Mariano Jiménez Santiz.

Les diverses dénominations chrétiennes non catholiques se sont multipliées sous le mandat de Victorio Grajales (1932-1936), sous l'impulsion de campagnes de « défanatisation » contre l'Église catholique, en vue d'affaiblir son pouvoir politique et économique. Les campagnes entamées au Chiapas connurent un plus grand essor lors de l'introduction de l'Institut linguistique d'été (*Instituto Lingüístico de Verano*, ILV) dans le pays, lorsque le presbytérien Moisés Sáens (alors *Subsecretario de Educación Pública*) invita William Cameron Townsend à enseigner les méthodes de prosélytisme religieux déjà expérimentées au Guatemala (Rosalva Aída Hernández Castillo 2001b; Ballinas Aquino 2007). L'année suivante, Lazaro Cárdenas a reçu des missionnaires¹²⁵, quelques étudiants du centre d'entraînement d'été de l'Arkansas, qui commencèrent alors leur travail de prosélytisme avec plusieurs groupes ethniques (Rus et Wasserstrom 1980; Rus et Wasserstrom 1981). Au Chiapas, ces premières missions eurent lieu dans les *fincas* de manière orale et ce n'est que plus tard que la Bible écrite fut introduite et traduite au tsotsil. Retenons ici la vision négative de l'entrée de ces groupes et du travail de l'ILV auprès des communautés indiennes, accusé d'accélérer la « désintégration » de celles-ci¹²⁶. Ces groupes furent considérés comme une menace à l'unité des communautés, et furent très tôt l'objet de harcèlements et d'expulsions pour motif religieux.

Les premières dénominations protestantes furent presbytériennes et sont aujourd'hui considérées comme des dénominations historiques à Chenalhó. Par la suite, de nouvelles dénominations se sont séparées de leurs origines, lorsque les pasteurs indiens et métis développèrent un charisme propre et créèrent leurs organisations autonomes, initiant alors des processus de « pentecôtalisation » (E. Masferrer Kan 2000). Ils étaient des dissidents du presbytérianisme indien de première génération (Rosalva Aída Hernández Castillo 2000), à la recherche d'une organisation moins hiérarchique. À Chenalhó, il y eut donc d'abord les premiers presbytériens à Chimitk puis Pechiquil, puis à Los Chorros, Yabteclum, et à Puebla. Puis, cinq ou six ans plus tard, sont apparus les baptistes du septième jour, selon Mariano Jiménez

¹²⁵ Bien que, comme l'indique Ballina Aquino, il ait par ailleurs été plus réticent à la consolidation d'un séminaire interdiocésaine fondé en 1929.

¹²⁶ Hernández Castillo (2000) rappelle que c'est lors du Premier Congrès des Américanistes qui eut lieu à Lima (Pérou) en 1970 qu'eut lieu cette dénonciation internationale.

Santiz¹²⁷. Lors de mon terrain en 2008, j'appris, qu'il existait au centre de Chenalhó plus de sept églises évangéliques, et plus d'une centaine de temples qui incluaient les hameaux et localités de Chenalhó.

Mariano Jiménez Santís

J'ai rencontré Mariano Jiménez Santiz chez lui, au-dessus de l'un des principaux temples du centre de Chenalhó en mars 2008. Plusieurs *pedranos* m'avaient dit de le rencontrer car il avait été le premier pasteur pentecôtiste au centre de Chenalhó, alors que quelques presbytériens étaient déjà implantés à Chimtik et Pechiquil. Il était en outre le frère du président sortant Victorio Jiménez Santiz (2005-2007) qui avait produit un changement au sein du Conseil municipal en étant officiellement le premier pentecôtiste à être devenu président municipal¹²⁸.

Ce pasteur entama sa carrière en 1983 au sein du Comité municipal du PRI où il dirigea le Comité d'Organisation Sportive. Il fut ensuite trésorier en 1986 car à son époque, le Conseil municipal recevait environ 50 000 pesos par an, ce qui était peu en comparaison avec aujourd'hui, mais n'ayant pas été préparé à cette fonction il souffrit rapidement de troubles anxieux. Il demanda l'autorisation de ne pas poursuivre à ce poste et se retrouva président du Conseil de vigilance des terres communales, et ce jusqu'en 1988. Mariano n'avait pas l'âme d'un homme politique. En outre, il buvait beaucoup de *posh* et s'il ne se définissait pas comme traditionaliste¹²⁹, c'est parce qu'il préférerait aller à l'Église avec le Père Miguel. Un jour, il fut invité à San Cristóbal de las Casas par le pasteur presbytérien Felipe Hernández Arias, dont le père était lui aussi presbytérien. Il l'invita pourtant à prêcher avec les pentecôtistes :

J'ai été convié et je suis parti prêcher avec les pentecôtistes. Je suis allé là-bas avec eux car cela ne faisait pas longtemps que j'étais converti. Je portais moi-même son accordéon, parce qu'il savait jouer de l'accordéon. Je transportais son accordéon, ça m'humiliait, ça m'humiliait, je portais son accordéon, je portais son porte-document. Pour apprendre ce qui se faisait, nous sommes allés dans une église pentecôtiste. Là, j'ai commencé à poser des questions au pasteur : "Frère pasteur, j'ai dit. C'est bien mais pourquoi applaudissent-ils ? Je lui ai demandé comme ça.

— Il a dit : c'est biblique.

Ensuite :

— Pourquoi crient-ils autant ?" Il a répondu : "C'est biblique.

— Alors pourquoi ne faisons-nous pas comme cela ?

J'étais alors presbytérien.

— C'est parce que notre règlement n'accepte pas cela et ne nous le recommande pas.

— Ah bon, d'accord", et je n'ai rien demandé de plus. Puis, j'ai gardé ça dans mon cœur plusieurs années, deux, trois, quatre ans. (Mariano Jiménez Santíz, 28/03/2008)

Il « garda dans son cœur », en secret, sa fascination pour ce qu'il avait vu. C'est en 1982 qu'il se rapprocha

¹²⁷ Parmi les pentecôtistes à Chenalhó, il existe plusieurs dénominations : pentecôtistes apostoliques, pentecôtistes Prince de Paix, pentecôtistes Evangéliste Complet, pentecôtistes Manzet, pentecôtistes Restauration, pentecôtistes Elim, pentecôtistes Sur la Roche, pentecôtistes unis, ainsi que les Baptistes du Septième Jour, les Mormons et les Témoins de Jéovah.

¹²⁸ Je précise bien « officiellement » car on disait de Jacinto Arias – l'ancien président municipal dont il sera question lors des événements du massacre d'Acteal en 1997 – qu'il était également évangélique.

¹²⁹ Dans la mesure où il existe divers catholicismes aujourd'hui au Chiapas, nous parlerons du catholicisme traditionaliste et du diocésain, ou « libérationniste », en référence à la Théologie de la libération.

de la religion presbytérienne :

Je n'étais pas *costumbre*... à moitié catholique, je ne l'étais pas... mais si, j'y allais à l'église catholique... nous sommes restés avec le frère... le prêtre Miguel Chanteau, oui, nous sommes restés là quelques années. En vérité, Miguel Chanteau non plus ne le portait pas la vérité, il buvait (*echaba su trago*), nous on buvait avec lui... Bref. C'est comme ça que j'ai vu qu'il n'avait pas de résultat parce que c'était verre sur verre (*puro trago, trago, trago*), alors j'ai vu qu'il n'y avait rien. Dans ma vie donc, entre mon épouse et toutes les choses que j'ai faites, il n'y avait pas de bonheur dans le foyer. Mais c'était mieux que je me convertisse (*más mejor me convertí*), je suis allé avec les évangéliques. Ils ont commencé à m'enseigner les choses de Dieu (las cosas de Dios) : "C'est mieux de laisser cela... arrête de boire. Arrête de faire les choses de ce monde. Il vaut mieux que tu viennes avec nous, tu te rendras compte que tu vas te racheter (*vas a componerte*). Quitte tout maintenant.

— Bon, j'ai été pendant quatre années partagé entre les deux." Je buvais et j'allais à l'église évangélique (rires). Oui, c'est ce que j'ai fait. (Mariano Jiménez Santiz, 28/03/2008)

L'introduction de groupes évangéliques se fit principalement autour de la lutte contre l'alcool, et le phénomène de la double affiliation religieuse, qu'évoque ici Mariano Jiménez Santiz, était le signe d'une conversion lente. En réalité, nous retrouvons très fréquemment en terre indienne cette double affiliation, tant religieuse que politique, nous y reviendrons. Cette conversion est toutefois basée sur une rupture dans l'histoire des convertis, les églises et les mouvements pentecôtistes mettant l'accent sur le caractère personnel de la conversion religieuse et de l'expérience dans le but d'une mise en ordre individuelle des vies.

Le 20 novembre 1986, se souvient avec précision Mariano, son frère, pentecôtiste depuis un an, veut lui présenter un pasteur. Il fit la connaissance de Eder Ayala Loera, un pasteur originaire du Chihuahua et qui prêchait à Tuxtla Gutiérrez, à l'Église Apostolique de la Foi en Jésus Christ, « l'Église des applaudissements ». Le récit qui suit, assez cocasse, rend bien compte du prosélytisme et de la circulation extrêmement rapide de toutes ces religions :

— "Bon amène donc le frère, s'il est pasteur, amène-le.

— Oui, mais, il est des applaudissements (*es de los aplausos*).

— Tant mieux parce que j'aime ça, lui ai-je dit.

— Il faut voir ce qu'il ramène, qui sait, j'en sais peut-être plus que lui, je lui ai dit comme ça (rires).

— Très bien, on va voir ça, m'a-t-il dit". Oui parce que j'apprenais déjà à ce moment, j'allais aux cours avec les presbytériens. (...) Le pasteur est arrivé et il a commencé à répéter encore et encore : "c'est bien presbytérien, c'est la parole de Dieu, mais il manque ça, il manque les applaudissements, il manque du plaisir, de la joie avec jubilation, c'est ce qui fait défaut, en plus il n'y a pas de vie (*avivamento*). Là, on prie seulement et il n'y a que le silence, m'a-t-il dit ainsi." Mais moi je gardais... au fond de mon coeur, l'envie de l'évangéliser. Mais ça n'a pas été le cas, c'est lui qui m'a évangélisé. C'est l'inverse qui a eu lieu. « À présent pour le bien de l'église, tu veux que je revienne à nouveau », a dit Eder Ayala. Oui, lui ai-je dit, et c'est ainsi qu'il a commencé à venir chez moi. Et quand il venait, j'aimais beaucoup sa façon de parler. Il nous aimait beaucoup et enseignait beaucoup à mon épouse : il manque beaucoup de ça, il manque encore un peu de ci, un peu de ça. Et il manquait la prière. Car lors de la prière, quelqu'un prie, un élu seulement. Mais ici non, nous prions tous. C'est donc ainsi qu'il a commencé à m'inclure à eux. Il n'y avait pas de pentecôtiste ici.

(...) Longtemps après, j'y allais tous les 15 jours.

— “Désormais, si tu veux, je t’invite à Tuxtla pour que tu puisses observer comment nous procédons, comment nous nous comportons et comment nous louons le Seigneur.

— Bon, alors très bien.”

Ensuite, je suis parti, j’ai emmené ma femme, j’ai emmené quelques amis et puis... honnêtement, nous nous sommes adaptés, atteints par la grâce de Dieu. Alors, j’ai commencé à dire : “Pasteur, je ne veux plus retourner chez les presbytériens.

— Si tu continues à venir nous rendre visite, nous serons avec vous.

— Bien sûr (*¡cómo no !*)!, répondit-il, cette décision vous appartient, bien sûr, nous sommes là”. Alors, il a commencé à venir régulièrement, jusqu’à aujourd’hui. (Mariano Jiménez Santiz, 28/03/2008)

Mariano Jiménez Santiz fit ses premières missions à Chenalhó dans sa propre maison, des “*misioncitas*” qui ne réunissaient au début qu’une poignée de personnes. Dès le début, sa femme l’aidait à lire la Parole de Dieu et deux jeunes venaient pour les chants. Un point notable dans la trajectoire de Mariano est la participation active de sa femme qui l’aida très tôt à lire la Parole sacrée. Jusqu’à présent, dans les travaux portant sur le pentecôtisme, on a peu mis l’accent sur le rôle des femmes dans la conversion des hommes, leurs motivations et les modalités de leur engagement. La participation de la femme de Mariano et son leadership se confirma après le décès de celui-ci, peu après ma visite. Elle devint ensuite la première femme pasteure de Chenalhó. Ces tâches respectives mériteraient plus d’approfondissements pour saisir les modèles de féminité et de masculinité que véhicule le pentecôtisme en Amérique latine et quelles nouvelles formes de leaderships représentent ces femmes, mais cela serait nous éloigner ici de la présente étude.

De nouveaux fidèles venaient même de la municipalité voisine de Chalchihuitán, mais l’éloignement géographique compliqua bien vite leur accès régulier à la municipalité. Mariano Jiménez Santiz se rendit donc à Chalchihuitán et n’hésita pas à faire douze heures de marche pour aller prêcher, ce qui l’obligeait à prévoir des boules de *pozol*¹³⁰ pour se reposer avant de reprendre sa marche. Après Chalchihuitán, lui et son groupe de fidèles allèrent dans la communauté de Cruztón (municipalité de Chamula), puis dans la municipalité de Simojovel. L’effet de boule de neige des prédications permit à de nouveaux pasteurs de s’installer de communauté en communauté. C’est ainsi que l’Église évangélique crût dans la région de Los Altos et dans la région nord, par l’auto-organisation de pasteurs presbytériens et évangéliques. Ce n’est que plus tard que les presbytériens des États-Unis apportèrent leur soutien, qui ne se concrétisa pas tant par la construction de temples, ni par le versement de salaires aux pasteurs. Le seul investissement des missionnaires du Nord revint à traduire la Bible en tsotsil et à la publier en 66 exemplaires. Les néo-protestants récupérèrent les langues indiennes et procédèrent à la traduction de la Bible bien avant les groupes catholiques, qui ne firent de même que dans les années 1960 (J. A. Meyer, Gallardo, et Ríos 2000, 57, Ruiz Guerra 2003). C’est donc très tôt que la langue fut un enjeu important, devenant un élément de la vie rituelle et de l’identification ethnique, passant de l’espace public à l’espace privé. En ce sens, être

¹³⁰ Pâte de maïs moulu et humide que l’on consomme dilué dans de l’eau.

presbytérien fut identifié à l'ethnicité indienne¹³¹. Les *pedranos* se sont battus pour que la Bible soit offerte à « leur » langue, le tsotsil de Chenalhó, au point qu'ils voulurent se démarquer du tsotsil écrit de Chamula. Cette compétition des *pedranos* pour l'écriture de la Bible comme moyen d'affirmation de leur identité ethnique, s'exprima plus nettement encore le jour où les 15 000 premiers exemplaires de cette Bible furent délivrés à la fourche de Yabteclum, un lieu où des milliers de femmes se trouvèrent réunies dans le temple presbytérien (Ruiz Guerra 2003).

C'est donc par le biais de la religion que les premiers processus de différenciation sociale eurent lieu au Chiapas. Nash (2001, 57) a montré que dans la municipalité d'Amatenango, l'arrivée d'un missionnaire protestant, peu après 1942, offrit une alternative au système de sanction et à la brutalité des curés traditionalistes, incitant les habitants à se tourner vers ces « *outsiders* » à la communauté. Ils étaient à la recherche de justice, les professeurs, les missionnaires, ou même les anthropologues étant alors de possibles médiateurs dans des procédures marquées par la violence. Les résidents des hameaux et communautés n'avaient que peu de chance de pouvoir occuper des postes de pouvoir et ils manquaient bien souvent d'accès aux services élémentaires : l'eau, l'électricité et la santé, que le gouvernement commençait à mettre en place dès les années 1960. En s'érigeant en *outsiders*, les premiers groupes presbytériens se sont dressés contre le pouvoir des caciques en s'insérant dans les interstices du système verrouillé entre l'État et les communautés¹³². Ainsi, les premiers à mettre l'accent sur les inégalités économiques et les injustices générées par le système des caciques furent les premiers convertis évangéliques à Chenalhó.

L'arrivée de religions non catholiques dans les communautés indiennes de Los Altos a-t-elle été marquée par l'augmentation du nombre des croyants de 31,6% entre 1950 et 1960 (le recensement montre le passage de 215 personnes déclarées non-catholiques en 1950 à 5100 en 1960). Dans les années 1970, ces populations converties ont commencé à souffrir de persécutions et de violences de la part des caciques locaux, catholiques traditionalistes. Comme on le trouve dans le premier chapitre, dès les années 1960, les maîtres d'école, devenus des caciques culturels et les candidats privilégiés du PRI, avaient des pratiques autoritaires à Chenalhó.

3. L'indigénisme d'Église : reconquête politique à partir d'un discours culturel et identitaire

L'un des principaux processus de mobilisation dans la région de Los Altos est dû à l'action pastorale de l'Église catholique qui sut s'implanter dans les territoires indiens et entrer en compétition avec l'indigénisme officiel. À Chenalhó, la formation de catéchistes bilingues ne se fit pas avec les frères maristes comme ce fut le cas dans la Selva et la zone frontalière¹³³, mais surtout par l'action du *Padre* Miguel Chanteau auprès des catéchistes hommes et des religieuses, les Sœurs du Divin Berger (*Hermanas del Divino*

¹³¹ Hernández Castillo (1994) souligne que dans la zone mam par exemple, être presbytérien signifiait pour les métis être indien.

¹³² David Stöll (1985, 88-89) rend compte de l'influence de cette Parole de Dieu dans les années 1950, qui faisait des traducteurs de l'ILV les principaux véhicules de la politique de diffusion d'antibiotiques et de diffusion de cette Parole, assurant un franc succès à l'Institut dans la zone chol et tseltal notamment, où il y aurait eu 25 000 convertis en 1960.

¹³³ Entretien réalisé avec Gerardo Torres, frère mariste, 2008.

Pastor). La formation de catéchistes femmes, se faisait dans l'idée que le programme d'évangélisation devait être tenu par les catéchistes indiens eux-mêmes.

3.1. *La Parole de Dieu et le Concile Vatican II dans la région de Los Altos*

Au Chiapas, l'arrivée au diocèse de San Cristóbal de l'Évêque Samuel Ruiz García, à l'âge de trente-cinq ans, a été fondamentale dans le processus de conscientisation des communautés indiennes. À cette époque, le premier Concile du Vatican traversait depuis le 19^e siècle une longue crise et cherchait à rénover son discours. Le jeune évêque, dont les parents avaient été des militants sinarchistes¹³⁴, assista à la Conférence épiscopale latino-américaine de Medellín en 1968. Des évêques latino-américains y mirent l'accent sur les racines structurelles de la pauvreté. Il revint au Chiapas avec le souci de rester lié au processus général qui avait lieu en Amérique latine autour de la théologie de la libération¹³⁵. Selon Meyer (2000), son héritage familial a certainement joué un rôle important dans sa méfiance envers les gouvernements, et il n'est pas étonnant que le discours d'oppression de quarante années de guerre et que la lecture nouvelle de la Bible, l'ait influencé. L'engagement pour les pauvres doit donc se comprendre dans un contexte international et latino-américain fiévreux, où l'expérience cubaine renouvelait le discours de la gauche en Amérique latine mais où la guerre froide aussi installait des dictatures militaires qui rendaient les processus organisationnels plus clandestins et difficiles.

Ce fut avec le Concile Vatican II en 1965 que le changement le plus important s'opéra. Avant cette date, l'Église catholique n'acceptait ni la lecture de l'Écriture Sacrée des fidèles ni la Célébration Eucharistique dans les langues indiennes, ce qui rendait difficile l'accès à la foi proclamée. La rupture qu'opéra le Concile consista en une transformation de la méthode. Il s'agissait de reformuler le pluralisme catholique dans des méthodes de contact qui prennent en compte la diversité culturelle. En outre, des changements à l'intérieur des Ordres religieux et des différents groupes de laïcs eurent lieu nous y reviendrons. C'est à partir de la fin des années 1960 que l'Église catholique entama un travail missionnaire dans les régions majoritairement indiennes (Selva, Cañadas, Altos), en se focalisant sur les pratiques et traditions et en favorisant le développement de coopératives locales (Leyva Solano 1995, 393). Dans les villages dispersés et périphériques de la région, le diocèse arriva à construire une base de soutien représentative. L'identification religieuse et sociale commune des colonisateurs facilita l'accès et l'éducation

¹³⁴ Originaire du *Bajío* mexicain, le catholicisme mexicain s'y développa sur la base d'une triple influence : l'Indépendance, les grandes guerres du 19^e siècle, et la *Cristiada* (la Christiade) et l'Union Nationale Sinarchiste. Les parents de « don Samuel » étaient des militants sinarchistes très actifs. Il s'est agi d'un mouvement religieux marqué par le stigmate de l'esclavage qui voyait le salut dans un prophète, Salvador Abascal, qui s'accompagnait de son cortège de Martyrs : le sacrifice des fidèles devait fonder l'ordre des papes médiévaux, faire disparaître l'autorité « bâtarde » du président Lazaro Cárdenas, un athée, pour que s'établisse l'autorité du véritable Dieu. Selon l'auteur, Don Samuel fut fasciné par ce mouvement qu'il considéra comme civique, pacifique, populaire et chrétien, ce qui l'influença pour son Diocèse, sans toutefois opter pour la voie armée, à l'inverse de la *Cristiada*. Ce mouvement est à la base de l'affrontement entre la chrétienté mexicaine et l'État révolutionnaire des années 1940 et trouve ses racines dans une vision de l'histoire du Mexique qui est un prolongement du conflit « des deux épées » entre l'Église médiévale et les principes, renouvelé au 19^e siècle à l'heure du libéralisme puis lors de la Révolution du 20^e siècle. Pour un portrait détaillé de Samuel Ruiz et d'une vision critique de son action au Chiapas, voir Meyer et al. 2000 et Ríos Figueroa 2002.

¹³⁵ Meyer remarque que Samuel Ruiz vient de la même génération que le Pape Benoît XVI et que le premier était initialement de droite alors que le second, alors encore appelé José Ratzinger, provenait de la gauche théologique. Le croisement des parcours proviendrait de l'horreur que suscita chez le théologien allemand la rébellion de ses étudiants et le flirt de la théologie de la libération avec le marxisme, alors que Samuel Ruiz suivit les traces progressistes de son homologue allemand, avant que leurs trajectoires ne se séparent complètement.

intense qui accompagna cette organisation (Harvey 2000, 27-28).

La Parole de Dieu est l'expression qu'utilisèrent les catholiques de cette génération pour désigner « l'option préférentielle pour les pauvres ». Dès les années soixante-dix, l'arrivée de la Parole de Dieu à Chenalhó bouleversa les pratiques religieuses. Elle marqua surtout le début de nouvelles formes d'organisation politique et économique locales qui ont été accompagnées par des politiques indigénistes. Désormais, la Parole de Dieu devait servir à réfléchir et analyser les racines de l'oppression des peuples indiens et à mettre en valeur leurs traditions. Celui que nommaient tantôt « Don Samuel », tantôt « *Jtotik* Samuel »¹³⁶ tous les fidèles indiens et les membres du Diocèse pour montrer leur attachement à cet homme d'Église, était quelqu'un de très accessible et de très aimé. Il réalisa un travail « anthropologique » en quelque sorte, étudia et promut les langues indiennes. Il invita dominicains et maristes du pays et d'Europe à participer à son travail. Dans le passé, il avait été un homme de terrain, n'hésitant pas à se déplacer à cheval dans les communautés parfois les plus reculées. Avec l'âge, il s'est déplacé en voiture, mais assista, dans la mesure du possible, à toutes les rencontres organisées par les Abeilles à Acteal, à San Cristóbal ou dans la ville de México, lors de la marche que j'analyse dans le chapitre 7. C'est ainsi que je pus le rencontrer à plusieurs reprises, mais il décéda alors que je tentais d'organiser un entretien avec lui, avec un défenseur des droits de l'homme de l'un des organes de l'Église, le Serapaz. Samuel Ruiz était détesté des autorités gouvernementales et son engagement lui valut de s'attirer leurs foudres, en étant accusé d'être l'instigateur intellectuel du soulèvement zapatiste¹³⁷.

L'évangélisation a signifié un changement radical de la lecture de la Bible à partir des communautés indiennes. Les communautés étaient sollicitées pour réfléchir et débattre jusqu'à ce que tous trouvent un accord. Ceci allait contre les pratiques anciennes de prises de décision par un petit nombre, associées aux pratiques autoritaires des caciques. Il s'agissait de « livrer la Bible au peuple (...) et qu'[elle] illumine la réalité sociale »¹³⁸. Cette nouvelle lecture de la bible eut un succès croissant dans les communautés qui développèrent des pratiques participatives et se « conscientisèrent ». La méthode pastorale prophétique consistait en trois éléments importants : d'abord « voir » la réalité sociale, et le Concile Vatican II contient une analyse de la situation mondiale) ; le deuxième élément revient à « juger » la réalité à la lumière de la Parole de Dieu, de la doctrine sociale de l'Église et des autres éléments du Magistère ; le troisième élément, le plus important, est celui de « l'agir », qui passe par la formation de catéchistes¹³⁹.

Il s'est donc agi dans une large mesure d'un processus de conscientisation des communautés par un indigénisme de participation de l'Église autour de l'identité indienne. Le travail pastoral eut deux prémisses : situer le sujet de catéchèse dans son contexte culturel ; reconnaître la présence et la valeur de la tradition chrétienne préexistante dans la culture indienne ; encourager la participation de toute la communauté dans la réflexion biblique et convertir le catéchiste en agent actif de la participation communautaire (Vos 1997). Le travail de conscientisation de la population indienne insiste sur la praxis et le changement social, pour agir dynamiquement sur les problèmes et en finir avec une dichotomie âme-

¹³⁶ *Jtotik* en *bats'ï k'op* signifie à la fois « soleil » et « père ».

¹³⁷ C'est notamment le nonce apostolique du Mexique, Girolamo Prigione, qui le dénonça.

¹³⁸ Padre Pedro Arriaga, 21/04/2008.

¹³⁹ Padre Pedro Arriaga, 21/04/2008.

corps de l'Église traditionnelle. Ce processus de conscientisation de l'Église croisa le discours politique du mouvement indien en plein essor un peu partout en Amérique latine à la même période. L'emphase sur l'identité des populations indiennes, la défense et la récupération du patrimoine traditionnel furent les mots d'ordre de l'action pastorale. C'est là l'origine la plus évidente des organisations politiques indiennes dans Los Altos. Ce processus de réaffirmation politique utilisa très vite l'identité indienne après le *Congreso Nacional Indígena* de 1974.

Lors des dernières années de l'action pastorale de « *Jtotik* Samuel », ce dernier réalisa le troisième Synode diocésain, une sorte de constitution où sont consignées les lignes du travail diocésain. On y trouve les éléments descriptifs d'une église autochtone, issue de l'inculturation. Si ses « serviteurs » sont en partie les produits de cette inculturation, ils sont également porteurs de leurs cultures et de leurs ancêtres. La « *semilla del verbo* » est la métaphore de la graine semée par la parole. Si la première ligne du texte se concentre sur la construction d'une Église autochtone autour du sujet, la seconde ligne du travail pastoral parle d'une « Église libératrice », selon les termes du *Padre* Pedro, face à la situation sociale de la pauvreté et de la marginalisation. Les femmes, les droits de l'homme, la santé, les jeunes sont autant de thèmes de réflexion. C'est d'ailleurs autour des mêmes thèmes qu'est née l'organisation des Abeilles au début de l'année 1992 et dont il sera question dans les chapitres suivants. L'évangélisation doit se faire par la promotion des droits des indiens. La troisième ligne du Synode est celle d'une « Église évangélisatrice », destinée surtout à enseigner la Parole de Dieu et la Bible par des cours et des ateliers au sein du Diocèse. C'est la méthode du « voir/penser/agir ». « Voir » implique d'informer, d'affirmer, et d'analyser la situation socio-économique, politique et culturelle. Paulo Freire influença la méthode du voir/penser/agir, venue de l'action et de la réflexion des expériences d'éducation populaire en Amérique latine¹⁴⁰. Un autre point concerne l'« Église servante » (*servidora*). Elle organise et forme les catéchistes, ministres, diacres, curés, religieux. Le cinquième point porte sur l'Église en communion, interne et avec les autres Églises, ainsi qu'avec l'« Église universelle » du Pape. Le dernier point est celui d'une Église placée sous la clé de l'esprit, qui met l'accent sur le dynamisme personnel du discernement, de la réflexion et de l'expérience spirituelle, en tant qu'expérience intérieure profonde des sujets¹⁴¹.

D'une manière générale, les secteurs conservateurs de l'Église Catholique, des petits groupes très puissants et riches, bénéficiant de l'appui des grands entrepreneurs catholiques, s'opposèrent à la Théologie de la libération et se préparèrent à l'affronter. L'évêque Samuel Ruiz fut accusé d'être à l'origine du soulèvement zapatiste. Comme énoncé plus haut, après le soulèvement zapatiste de 1994, le Vatican mena une enquête, demanda des informations, éprouva des dossiers et des documents de service¹⁴².

¹⁴⁰ Le *Padre* Pedro Arriaga m'a expliqué que l'Église latino-américaine trouvait que le « voir » était une analyse marxiste qui se serait « infiltrée » dans la méthode et il voulut s'en éloigner. On trouve encore cette méthode dans les réunions de Medellín (1968) et Puebla (1979), mais plus dans celles de Santo Domingo (1990), où l'Église imposa en premier lieu « l'illumination » pour réfléchir en premier lieu à l'évangile et s'assurer ainsi de ne « voir » la réalité que par la suite. Il semblerait qu'en 2007, il y ait eu une volonté de revenir à la méthode du voir/penser suite à plusieurs conférences épiscopales en Amérique latine qui s'y référèrent. Dans Los Altos, cette méthode semblait toutefois continuer de s'appliquer, à en croire mes interlocuteurs.

¹⁴¹ *Padre* Pedro Arriaga, entretien réalisé le 21 avril 2008.

¹⁴² Meyer (2000) souligne le soutien solidaire de l'épiscopat mexicain et du cardinal français Etchegaray, ancien archevêque de Marseille, très engagé auprès des pauvres. Celui-ci put convaincre le pape Jean Paul II de recevoir l'évêque mexicain et de le maintenir dans son siège épiscopal.

Samuel Ruiz fut finalement accompagné de 1995 à 1999 par l'évêque Raul Vera, mais joua le rôle de médiateur entre le gouvernement et l'EZLN lors des négociations qui seront analysées dans le chapitre suivant. Beaucoup de curés, d'évêques et de laïcs ne s'intéressaient pas au lien entre religion et politique, malgré les injustices sociales et la situation particulière des indiens et des pauvres (Elio Masferrer Kan et Marcos 1998).

3.2. *Le Congrès national indigène*

En vue de récupérer une légitimité ébranlée par la crise de l'agriculture et par la répression du mouvement étudiant de 1968, le gouvernement de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) procéda à une réorientation de la politique indigéniste en lançant le Premier Congrès National des Peuples Indigènes à Patzcuaro, au même endroit où 35 ans plus tôt avait lieu la rencontre Interaméricaine. Dans la Lettre de Patzcuaro, rédigée par les organisateurs, se trouvent les premières proclamations du droit à l'autodétermination de leurs dirigeants, du respect de leurs formes traditionnelles d'organisation, ainsi que l'accès à une éducation intégrale et bilingue (Recondo 2007b, 90-91). Cette forme d'ethno-populisme coïncida avec la montée des revendications des dirigeants indiens que les fonctionnaires d'État ne purent pas contenir, notamment les demandes portant sur la terre comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Le gouvernement de Luis Echeverría tenta de donner une nouvelle légitimité à son gouvernement en impulsant à nouveau une politique de réforme agraire et en permettant la formation d'organisations paysannes plus ou moins radicales qui occupent les terres des grandes propriétés et fassent apparaître l'État comme un arbitre soucieux de satisfaire les exigences des paysans. Il faut donc comprendre cette tolérance de l'écheverrisme envers les premières mobilisations paysannes et/ou indiennes, comme le dernier soubresaut du populisme qui cherchait à récupérer une légitimité perdue en moment de crise et de discrédit (Recondo, 2007 : 86). Sous l'influence des processus décolonisateurs qui revendiquaient le droit des peuples indiens à disposer d'eux-mêmes, la Conférence de Barbade en 1971 opéra une (auto)-critique radicale des perspectives intégrationnistes mexicaines sur la question indienne¹⁴³. Cette position a été renforcée après le Premier Congrès au Chiapas en 1974, sous l'impulsion du Président Echeverría, et sous les auspices du gouvernement Manuel Velasco Suárez. Ce congrès fut organisé par l'Évêché de Samuel Ruiz. Les demandes indiennes y trouvèrent un écho sans précédent.

Face à l'accroissement du protestantisme, l'Église catholique voulut également réviser ses méthodes d'action pastorale dans les années 1970. Le Diocèse de San Cristobal de las Casas se chargea de l'élaboration de ce premier Congrès National Indigène (CNI), en utilisant la méthode participative et consultative pour « prendre en compte la parole des peuples indiens »¹⁴⁴. Ce fut à l'occasion de

¹⁴³ Ce fut certainement la génération d'anthropologues postérieure à la réunion de Barbados qui prit comme fer de lance ces rapports de domination, en s'inspirant du marxisme. Par exemple, les travaux de Pablo Gonzalez Casanova et de Rodolfo Stavenhagen ont mis en avant les notions de « colonialisme interne » (Bonfil 1970; González Casanova 2006; González Casanova 1965)¹⁴³. Ces anthropologues critiques ont émergé avec la crise du national-populisme et accompagnent l'émergence des promoteurs bilingues d'un côté et des nouveaux leaders indianistes de l'autre. La grande critique que feront ces anthropologues critiques de ces deux indigénismes d'État réside dans le fait qu'elles perpétuent l'élaboration et l'application de politiques destinées aux populations indiennes sans que celles-ci participent à leur conception. Ces analyses vont toutefois être remises elles aussi en question par l'affirmation progressive à partir des années 1970 de mouvements paysans indiens qui s'organisaient de plus en plus de manière autonome et indépendante.

¹⁴⁴ Josefina Arteaga, *Hermana del Divino Pastor*, 20/04/08.

l'anniversaire de la naissance de Fray Bartolomé de las Casas, considéré comme le premier défenseur des indiens. Samuel Ruiz García voulait être son successeur et poursuivre « avec cette spiritualité, le chemin de la défense des droits des peuples indiens », me dit Josefina Arteaga, lors d'une de nos rencontres en 2008. Le Congrès se prépara un an à l'avance et regroupa des sous-congrès locaux, qui permirent l'ouverture d'un espace de participation de rencontre entre indiens qui habitaient diverses zones de la géographie chiapanèque.

Don Samuel a consulté et à cette époque-là, on n'imposait pas les choses aux frères indiens, on les consultait, pour qu'ils donnent leur avis. Dès le début, le travail a commencé à être participatif, il fallait qu'ils donnent leur avis, qu'on les prenne en compte (...) c'était la première fois, comme disent les frères, qu'ils nous prennent en compte notre avis, la première fois que nous nous réunissons tous entre différentes ethnies pour donner notre avis. (Josefina Arteaga, 24/04/2008)

Le diocèse initia des cours sur les lois agraires, l'histoire, et l'économie, fournissant une éducation politique pour les leaders des communautés locales.

Le Congrès reçut l'appui officiel de la Direction Générale des Affaires Indigènes de l'entité chiapanèque. Il réunit plus de mille indiens qui représentaient plus de 300 communautés. Il permit de mettre en relief les nécessités de changement social et se fit autour de quatre thèmes : terre, commerce, éducation, santé, adoptés par l'« option préférentielle pour les pauvres ». Chaque groupe ethnique du Chiapas participant au Congrès (ch'ol, tsotsil, tseltal, tojolabal) s'exprimait sur ces thèmes à partir de leurs réalités locales.

J'ai obtenu une version des Mémoires du Congrès National Indigène (1974)¹⁴⁵ grâce au *Padre Pedro Arriaga* qui me donna accès aux documents conservés dans une maison où habitent les différents curés du Diocèse, à San Cristóbal, à quelques rues du Centre des droits de l'homme « FrayBa » près du marché. On y lit que le diocèse mita d'abord sur la question agraire, devenant la promotrice des luttes agraires qui surgirent dès les années 1970. Ceci explique en grande partie son succès auprès des secteurs paysans. La communication du groupe tsotsil dans le document met l'accent sur la mauvaise répartition de la terre qui donne aux *finqueros* les meilleures terres et aux indiens les parties les plus érodées. « L'allié de l'exploitation a été et est l'alcoolisme » peut-on y lire. Ainsi, la condition socio-économique est non seulement structurelle mais également liée aux traditions et coutumes qui fondent l'identité indienne à cette époque et qui est liée à l'hégémonie PRIiste postrévolutionnaire. Dès les premiers textes, le discours de l'Église s'oppose à l'État, expliquant que la lutte pour la terre a son origine dans le corporatisme et le clientélisme politique, négocié par le parti de l'État. Ainsi, le Congrès National Indigène de 1974 a été également l'occasion de dénoncer les abus du propriétaire de la *finca* El Carmen, qui se trouvait à la frontière entre Chenalhó et Tenejapa. Ce propriétaire, Humberto Robles Videa, occupait les terres communales (*ejidales*), fermait des chemins et menaçait les *ejidatarios* voisins. Dans les Colonias Miguel Utrilla Los Chorros et Puebla, il laissait entrer les bovins qui piétinaient les champs de maïs des *ejidatarios*.

Les conditions salariales et la vente forcée des travailleurs agricoles résidents (*peones acasillados*) y sont dénoncées, alors même que les conditions d'exploitation avaient été officiellement améliorées dans la

¹⁴⁵ Primer Congreso Indígena "Fray Bartolome de las Casas", *Memoria del 1° Congreso Nacional Indígena*, 1974, Archive Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.

région sous l'époque du cardénisme et de l'action d'Erasto Urbina. Y est évoquée également la détention arbitraire d'un paysan originaire de la Colonia Puebla, arrêté, frappé par la police et mené à San Cristóbal de las Casas, ligoté derrière un cheval. Le même propriétaire de la *fincas* l'a accusé de voler le bétail. Le document mentionne qu'en juin 1974, a été organisée une manifestation d'une centaine de paysans, réclamant justice. Ils s'installèrent devant le monument de Fray Bartolomé de las Casas dans la ville coloniale. Leur compagnon fut libéré un mois plus tard, sans que soit en revanche jugé le *finquero* ni les autorités qui ordonnèrent la détention arbitraire.

Dans la section « Commerce », les Mémoires relatent une critique du groupe tsotsil à l'égard des institutions officielles mises en place dans la région, INMECAFE et CONASUPO, en accusant la première de ne pas acheter le grain de café aux petits producteurs mais aux intermédiaires, les monopolisateurs (« *acaparadores* », littéralement, ceux qui « accaparent » la production des communautés, et travaillent avec les « *coyotes* »)¹⁴⁶, et la seconde de vendre des produits en boîte qu'ils ne consomment pas. Il y a encore une même référence aux métis qui achètent pour une bouchée de pain leurs produits tandis qu'ils leur revendent très chers les leurs. Une autre plainte renvoie aux coûts excessifs des impôts fiscaux imposés par les autorités locales. Puis dans la section commerce réapparaît le thème salarial du travail des *peones* dans les *fincas* et du travail payé en espèce et non en salaire. C'est dans la section « Éducation » que les groupes tsotsils dénoncent plus que tout autre groupe ethnique le caciquisme des maîtres d'école envoyés par l'État et formés par l'INI. Les maîtres d'école y sont qualifiés de mauvais exemple, manquant de respect aux communautés, aux autorités et aux enfants, en les maltraitant, en ne remplissant pas leur fonction. D'une manière plus générale, l'école est source de « ladinisation », accusée de rupture avec la réalité du milieu rural et de la vie communautaire fondée sur les us et coutumes. En retour, on demande un système d'éducation qui valorise le peuple tsotsil, et qui prépare à la défense et au service des communautés, que soient formés des maîtres d'école indiens et non ladinos. Il en est de même dans la section « Santé » où les médecins ignorent la langue tsotsile et méprisent les indiens, en les traitant « comme des objets ».

En somme, si les questions politiques ont continué d'être absentes ou alors ont été frontalement abordées lors du Congrès, elles se sont exprimées tout de même dans le cadre des quatre thèmes. Ainsi, les délégués attaquèrent la corruption, les pratiques de redistribution de la terre et le mauvais traitement des indiens par les métis. Parmi leurs demandes, se trouvent surtout celle d'un salaire minimum pour les travailleurs des plantations, un meilleur accès aux marchés, une éducation dans les langues indiennes et des soins médicaux (Harvey 2000, 77-79).

Le gouvernement de l'État se rendit compte qu'il avait affaire à ce qui devait au départ être une simple réunion et qui s'était transformée en un mouvement qui le dépassait (Garza Caligaris 2002, 93). Les participants indiens sortirent motivés de la rencontre et avec désormais une structure organisationnelle qui leur permette de s'exprimer publiquement. Selon Guillén (2003, 22), les efforts pour « corporatiser » la structure indienne ne fonctionnèrent pas au niveau communautaire. Bien que l'État chiapanèque ait tenté

¹⁴⁶ Depuis cette époque donc, on voit une tentative de produire une alternative commerciale fondée sur des rapports de production directs qui ne passeraient pas par ces intermédiaires qui achètent la production à très bas prix les produits des communautés pour les revendre dans les commerces locaux de San Cristóbal de las Casas ou dans d'autres communautés (voire les mêmes).

de coopter les dirigeants, ce furent des responsables intermédiaires qui se rapprochèrent des instances gouvernementales. Malgré cela, la boîte de Pandore était ouverte et les groupes organisés de manière indépendante autour de l'Église et du CNI ont continué à animer ce qu'ils considéraient comme un « mouvement de revitalisation » (C. E. Eber 1999). Á Chenalhó, moment pivot de l'histoire, les *pedranos* tentèrent de s'émanciper d'un rapport de domination culturelle et structurelle par un discours à la fois identitaire et ethnique. Les réunions du Congrès Indigène entre 1974 et 1977 servirent de catalyseur à l'organisation dans les régions de Los Altos, Las Cañadas et la Selva lacandona, suite à des perceptions différentes sur la marche à suivre qui avaient divisé le mouvement. Selon García de León (2002, p.174-176), c'est lors de ce premier Congrès que les catéchistes indiens progressistes rencontrèrent les militants de la gauche organisés. C'est aussi à ce moment que la population de San Pedro Chenalhó se divisa entre ceux qui soutenaient les maîtres d'école, alliés au parti officiel, et ceux qui les critiquaient, eux et l'État auquel ils étaient liés (Arias 1990; C. E. Eber 1999, 48). Les leaders catholiques de la Parole de Dieu étaient les acteurs les plus importants du deuxième groupe. Ils allaient constituer dans une large mesure la base du mouvement civil, composé dans les années 1990 l'organisation religieuse de *Las Abeilles* et l'organisation zapatiste. Après le Congrès, de 1975 à 1985, le travail pastoral se transforma et reprit les quatre thèmes du CNI, en adoptant officiellement une ligne préférentielle en faveur des pauvres au sein du Diocèse. Pour trouver une solution « au processus de faim », me dit Josefina Arteaga, l'Église s'est concentrée sur les processus de production et de commercialisation des produits des différentes communautés. Des coopératives d'élevages de poulets, des potagers collectifs, des systèmes de micro-crédits, des coopératives d'artisanat des femmes apparurent. Dans le même temps, la Pastorale de la Terre réunit les membres des organisations paysannes indiennes telles que le CIOAC, la OCEZ, l'ARIC qui s'installèrent massivement dans les *fincas*. C'est à cette époque qu'à Chenalhó est née la coopérative de café à Majomut dont il sera question plus loin dans ce chapitre.

Bon, moi ce que je vois, c'est que cette évangélisation a fait écho chez les gens, parce qu'elle comportait un projet de promotion, c'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas seulement de recevoir un contenu biblique ou de célébrer des sacrements ou de l'importance de vivre dans l'Église catholique, mais par cette méthode ils ont commencé à se rendre compte que leurs problèmes économiques, sociaux, leur inspirait aussi des manières d'agir. Alors ceux qui recevaient la parole de Dieu ont commencé à s'organiser en tant que coopératives, promoteurs de santé, promoteurs des droits de l'Homme, dans les années soixante-dix, et tout ça s'est renforcé aussi avec la conférence de Medellín, de Puebla. Tout ça menait à une situation et une évangélisation qui assumait la situation socio-politique, alors les gens ont commencé à s'enthousiasmer ou bon, à accepter ce travail de l'Église, ce qui continue de nos jours. (Pedro Arriaga, 21/04/2008)

C'est sous le gouvernement de José López Portillo (1976-1982) que s'est développé un nouvel indigénisme « de participation » qui attendait des indiens qu'ils jouent un rôle prépondérant. Ce projet s'appuya sur une anthropologie progressiste pour l'époque, et ce, dans le contexte d'une crise économique généralisée du modèle politique « développementaliste ».

3.3. *L'action pastorale à Chenalhó : le Père Miguel Chanteau et les Sœurs du Divin Berger* (Hermanas del Divino Pastor)

Dès les années 1950, l'arrivée des églises protestantes dans la région de Los Altos amena l'Église catholique à transformer son action pastorale, en créant un large réseau de catéchistes dans toute la région (J. P. Viqueira Alban et Sonnleitner 2000, 25) et en installant la « Mission Chamula » dans la municipalité du même nom (Iribarren 1980). Dès 1962, soit avant la Conférence de Medellín, le diocèse de San Cristóbal dirigé par Samuel Ruiz commença un programme de formation de catéchistes indiens. Ils furent les premiers à diffuser les préceptes de l'« Église autochtone ». Puis, dès 1966, l'Église catholique fonda une mission dans la municipalité de Chamula, et le père Hernández partit en croisade contre le pouvoir destructeur des caciques, pour justifier la formation de jeunes leaders catholiques. Lorsque les premiers missionnaires se déplacèrent dans les communautés et hameaux de Chamula, ils furent accusés d'être presbytériens et les autorités locales leur demandèrent d'abandonner leur autorité, ou leur imposèrent des mesures limitant leur travail pastoral. Malgré tout, la Mission Chamula (1966-1969) réussit à former de nombreux catéchistes, mais elle provoqua la colère des caciques qui, en 1969, expulsèrent le Père Leopoldo Hernández qu'ils avaient pris en grippe. Les caciques de Chamula avaient intégré la tradition au sein du Conseil municipal civil afin de légitimer leurs pouvoirs aux yeux des anciens, le caciquisme politique de Chamula étant intimement lié aux pratiques religieuses traditionnelles, ainsi qu'à la vente d'alcool et au prêt d'argent (Wasserstrom 1983). Les autorités municipales et traditionnelles de Chamula n'autorisèrent le curé ni à célébrer la messe et évangéliser hors du centre de la municipalité, ni à construire aucun bâtiment pour les cultures catholiques (Iribarren 1980).

Les formateurs, Josefina Arteaga pour les femmes et le Père Miguel Chanteau pour les hommes, se sont déplacés dans Los Altos les premières années pour soutenir la formation des catéchistes. Avec d'autres comme Rafael Lenderreche et son épouse Lucy, j'ai rencontré ces formateurs de catéchistes car ils étaient toujours présents aux cérémonies des Abeilles et des zapatistes. Le seul à ne plus être présent fut le *Padre* Miguel. Il avait été expulsé de Chenalhó au moment des événements d'Acteal en 1997, ceci en conformité avec l'article 33 de la Constitution qui empêche aux étrangers toute participation à la vie politique.

Michel Chanteau

L'un des disciples de Samuel Ruiz fut le curé français Michel Chanteau, qui s'installa à Chenalhó au début de l'action du Diocèse. Je l'ai rencontré à deux reprises à San Cristóbal de las Casas, dans la maison de l'INAREMAC¹⁴⁷ où il était revenu habiter après son expulsion, sans que sa présence soit officielle, m'a-t-on dit. Il évoqua la rupture que provoqua l'action d'évangélisation de l'évêque :

Comme il me le disait, Dieu est présent dans chaque culture, Dieu n'a pas attendu l'arrivée des Espagnols pour parler aux indiens dans leur culture, car il m'a dit : « peut-être qu'en France les gens

¹⁴⁷ L'INAREMAC, *Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya*, Institut de Conseil Anthropologique pour la Région Maya, était un centre d'information situé à San Cristóbal de las Casas, tenu par l'anthropologue français André Aubry jusqu'à sa mort et qui réunissait de nombreux documents de travail sur le Chiapas. J'ai pu commencer mes recherches sur Chenalhó dans ce petit centre et c'est là que j'ai retrouvé Michel Chanteau qui habitait l'une des petites chambres au rez-de-chaussée après la cour.

pensent que tu es un grand prêtre car tu viens évangéliser les indiens, mais personne n'évangélise personne, de quoi s'agit-il ? Il s'agit de découvrir la présence de Dieu dans la culture au sein de laquelle ils ont toujours vécu avant l'arrivée des Espagnols, et de découvrir comment Dieu s'adresse à ce monde à travers sa culture. Il s'agit aussi de renforcer cette présence de Dieu, par le biais de la parole incarnée par le Christ, afin de lui conférer plus de force en ce monde, par le biais de sa culture, sinon, il s'agit de romanisation, d'occidentalisation, mais pas d'évangélisation. Ainsi, avec ces orientations, Don Samuel m'a aidé à mon insertion parmi les indiens afin d'essayer de découvrir comment Dieu était présent dans leur culture.

En 1958, j'ai été nommé au poste de vicaire pour sept ans dans la ville d'Ivry sur Seine, aux alentours de Paris. (...) Et j'avais entendu parler de l'appel du Pape favorable à l'envoi de missionnaires en Amérique latine via la lettre *Fidei Donum*. Donc cet ami avait un compagnon irlandais (Don Enrique) qui allait être nommé dans cette paroisse. (...) Il avait entendu parler d'un centre de formation avec Ivan Illitch à Cuernavaca, alors il est allé à Cuernavaca (...) et je l'ai accompagné pendant 4 mois (...) durant lesquels nous avons prêté main forte aux paroisses des environs de Tlalpan. Un jour, l'irlandais, le père Enrique, s'est rendu dans une famille du Cerril. Le hasard avait voulu que cette famille soit amie avec Don Samuel ici à San Cristóbal, alors la femme du Cerril lui a dit : "Enrique, si vous cherchez un refuge, je connais un évêque à qui vous pourriez demander cela. (...)

— Miguel, tu veux venir faire un tour au Chiapas avec nous ?"

(...) Don Samuel n'était pas là, mais Enrique s'était souvenu du chemin qu'ils avaient emprunté tous les deux dans ces lieux, à Chenalhó. Arrivés à Chenalhó, un métis nous a demandé qui nous étions.

— "Des prêtres ;

– Ici nous aimerions avoir un prêtre car nous n'en avons pas eu à plein temps depuis la Révolution." (...)

En rentrant à Mexico, j'ai dit [à mon supérieur] : "va au diable, moi je vais au Chiapas !" (rires).

Il m'a dit : "Non, tu dois demander la permission à notre supérieur général". Celui-ci était curé dans la ville d'Ivry là-bas. Alors, le supérieur m'a donné son accord par écrit. Tant que deux autres pères venaient et que les pères canadien et irlandais restaient à Mexico, alors tout allait bien, "à condition que tu rencontres les collègues tous les deux mois". Mais il ne s'était pas rendu compte des distances, non. Alors, j'ai écrit à Don Samuel que je n'avais pas remarqué que j'avais l'autorisation de me rendre à son Diocèse, et que j'avais trouvé un endroit qui s'appelait Chenalhó. Samuel m'a répondu : "Bien sûr". Alors je suis arrivé à Chenalhó le 28 juin 1965, il y a 41 ans. Don Samuel a voulu que je signe un contrat de trois ou cinq ans, mais comme je suis très rebelle, j'ai refusé de signer quoi que ce soit et il m'a dit : "L'amour à première vue, c'est bien mais tu peux aussi disparaître d'un jour à l'autre" (rires). En fin de compte, je ne pensais pas que j'allais rester presque 33 ans là-bas. Une fois, Don Samuel a voulu m'envoyer à Comitán, mais comme je m'appelle Chanteau, je l'ai fait chanter (rires). "Si tu me vires de Chenalhó, je pars à Mexico avec mes camarades". Après sa nomination au poste de Supérieur général de l'Ordre, l'Irlandais est venu un jour et m'a dit : "Miguel, prends tes affaires, je vais te nommer curé de Moctezuma", là où ils étaient. Je lui ai dit : "Ah... Je peux te poser une question ? Nous ne sommes pas au Moyen-Âge, non ? Au Moyen-Âge, j'aurais dit amen mais... une seule question.

— Laquelle ?

— Où est-il plus facile de rencontrer un prêtre, à Moctezuma ou à Chenalhó ?

— Ah, m'a-t-il dit, on peut peut-être en trouver à Mexico.

— Bon, tu m'as donné la réponse, alors qu'il s'en aille là-bas mais moi, je reste ici !" (rires)

Le seul qui ne m'a pas demandé si je désirais rester ici, c'est le gouvernement¹⁴⁸ (rires).

Je n'ai pas de connaissances particulières, ni en anthropologie, ni rien du tout, non. Alors, comme je l'ai dit à Don Samuel, j'allais être une présence chez mes frères indiens, rien de plus, c'est-à-dire que j'allais être présent parmi eux, voir comment nous pouvions cohabiter et si je pouvais les orienter. (...) Lorsque je suis arrivé, [Don Samuel] était là depuis 5 ans, nous avons immédiatement sympathisé et,

¹⁴⁸ Michel Chanteau a été expulsé de Chenalhó en 1997.

grâce à Dieu, j'ai pu l'avoir comme évêque tout le temps que je suis resté à Chenalhó. (Miguel Chanteau, 20/09/2006)

Le curé Michel Chanteau, appelé par tous « Padre Miguel », est peut-être la figure la plus emblématique du travail pastoral de « Don Samuel » à Chenalhó. Normand de petite taille et au caractère bien trempé comme on peut le lire dans ces lignes, il quitta sa ville d'Ivry pour arriver à Chenalhó le 28 juin 1965. Il eut d'emblée un coup de foudre pour le lieu, « *el amor a primera vista* » comme il aime à le dire. Je le rencontrais à San Cristóbal, dans les locaux de l'INAMERAC où il avait une petite chambre. Grand ami d'André Aubry, ils avaient été compagnons de route pendant des années jusqu'à la mort de « Don Andres » en septembre 2007. C'est une personne pleine d'humour qui m'accueillit, bien que son passé d'expulsé de Chenalhó l'ait incité à la prudence. Il préférerait ne pas sortir de ce centre de documentation devenu sa maison.

L'une des premières expériences que raconte le *Padre Miguel* dans ses confessions réunies dans son ouvrage, *Las Andanzas del Padre Miguel* (1999 : 19), fut sa surprise dans l'exercice de ses fonctions de prêtre à Chenalhó : « L'église était remplie. J'étais effrayé de voir la majorité des indiens ivres. Les enfants criaient, surtout parce que les cheveux de certains prenaient feu avec les bougies. Tous se bouscullaient dans la file lors des baptêmes. Je me suis senti réellement perdu ». Suite à cet événement, il demanda à ce que les indiens ne soient plus ivres à l'heure de la cérémonie. La position personnelle de Miguel Chanteau devant l'alcool n'était pas plus stricte que l'impératif de sobriété lors des messes. Il consommait lui-même le *pax*, mais il tenait à ce que le moment de la communion soit respecté.

Un autre souci que dût affronter le *Padre Miguel* à Chenalhó concernait le racisme entre métis et indiens, ce qui rendit impossible la célébration d'une seule messe avec les deux groupes ethniques :

J'ai dû apprendre le *bats'i k'op*, mais d'abord l'espagnol, puis comme dans l'équipe la traduction se faisait en tsotsil, je me suis mis à célébrer la messe en tsotsil. À Chenalhó, il y a des métis et des indiens et la première fois que j'ai commencé à célébrer la messe en tsotsil, après dix ans de présence, les métis ont quitté l'église. En effet, à chaque fois que je parlais des frères indiens, ils me disaient : « peut-être qu'ils sont vos frères, mais pas les nôtres ». Il y a toujours eu ce problème de racisme entre métis et indiens. Et depuis ce moment-là, ça m'a compliqué la vie parce que j'ai dû célébrer deux messes : une pour les indiens tsotsil et une autre pour les métis (rires). Mais moi, je leur disais : « si dans la maison de Dieu vous ne vous sentez pas comme des frères, vous n'avez rien à faire ici, alors allez-vous en ». Mais je devais tout de même être à leur service, alors j'ai dû cohabiter avec les deux groupes, tenter d'entamer un dialogue entre eux, mais c'était quasiment impossible, quasiment impossible... (Miguel Chanteau, 20/09/2006)

L'une des transformations les plus remarquables du discours évangéliste fut l'apprentissage du tsotsil (*bats'i k'op*) par le curé local qui était étranger (d'abord le français Miguel Chanteau puis un mexicain Pedro Arriaga), et la traduction de la Parole de Dieu en langue tsotsil d'une part, et aussi dans un langage élaboré par les indiens par eux-mêmes¹⁴⁹.

¹⁴⁹ André Aubry, un curé « défroqué » devenu défenseur de la cause indienne, grand ami du Padre Miguel et de l'évêque Samuel Ruiz, publia le premier livre où les choses étaient vues sous cet angle, *Les Tsotsils par eux-mêmes* (1988).

Et je me suis d'abord rendu compte qu'effectivement je devais transmettre le message en langue. Je voyais que les indiens le faisaient eux-mêmes pour choisir les catéchistes ou plutôt, qu'ils étaient ceux qui allaient se charger de transmettre la parole de Dieu en ce monde à leur manière. En cela, dans la formation des catéchistes, les Sœurs du Divin Berger [*Hermanas del Divino Pastor*] m'ont beaucoup aidé. À chaque fois qu'il y avait des assemblées, les Mères étaient là, surtout pour le contact avec les femmes. C'était très difficile d'avoir des catéchistes femmes du fait que les hommes ne le voulaient pas, c'était seulement des hommes (*eran puros hombres*), mais peu à peu, quelques jeunes femmes aussi, si bien qu'aujourd'hui, il y a des catéchistes femmes. Mais cela s'est fait très difficilement. (Miguel Chanteau, 20/09/2006)

Cet apprentissage de la langue à Chenalhó fut l'une des grandes différences avec l'expérience d'évangélisation à Chamula, et la leçon de son échec par la *Misión Chamula*. Dans ce cas, le travail d'évangélisation se fit en espagnol, ce qui posa problème aux des habitants parlant surtout le tsotsil. Cette méthode dévoilait de plus une mentalité coloniale, comme le disent certains auteurs, dans la mesure où les missionnaires catholiques n'apprenaient pas la langue tsotsile mais exigeaient que les Chamulas apprennent l'espagnol (Kovic 2005, 78). La récupération de la langue fut l'un des axes les plus importants sur lequel s'appuya le Diocèse pour réélaborer une identité indienne par l'entremise de l'identité religieuse. Pour aller à l'encontre du *ladino way of life* et de l'« hispanisation » (*castellanización*) des politiques indigénistes dont il a été question dans le premier chapitre, la langue a été l'un des mécanismes sociaux de « récupération » les plus employés. Maîtriser les langues indiennes et traduire la Bible fut l'un des enjeux de l'évangélisation dans toute la région, tant pour les groupes évangéliques que les catholiques de l'époque¹⁵⁰.

Un autre facteur de tension de l'action pastorale dans Los Altos résidait dans l'acceptation par d'autres curés de l'action de Don Samuel. Ainsi par exemple, à San Andrés Larráinzar, le Padre « Chuy » fut en désaccord avec les perspectives du Concile II. Quant au *Padre Miguel*, à Chenalhó, il avait à peine trois catéchistes au début :

il avait des catéchistes mais les catéchistes devaient répéter ce qu'il disait, il ne leur laissait pas la parole, ça c'est le problème que rencontra le Padre Chuy là-bas à Larráinzar. Alors les catéchistes étaient aux ordres de Diego, car quand on commençait on disait que nous étions la voix des sans-voix mais ensuite on dit, "non, maintenant, ce sont eux qui sont la voix que nous devons écouter". Le changement qui se donna avec Samuel était que ce soient eux-mêmes les secteurs de leur évangélisation, ou la transmission de la Parole de Dieu. (Miguel Chanteau, 20/09/2006)

Josefina Arteaga

En avril 2008, j'ai rencontré Josefina Arteaga, l'une des Sœurs du Divin Berger (*Hermanas del Divino Pastor*) qui avait travaillé aux côtés du *Padre Miguel Chanteau* puis du *Padre Arriaga* et enfin du *Padre Marcelo*. Je la retrouvais à la périphérie de San Cristóbal, dans un quartier habité par des religieuses. Il s'agissait d'un endroit situé dans un quartier populaire, avec plusieurs salles autour d'un terrain vert, fermé par une grille à l'entrée et très calme. Elle me raconta longuement l'expérience des communautés à Chenalhó, notamment des femmes avec lesquelles elle travaillait.

L'une des originalités de cette action du diocèse de San Cristóbal de Las Casas fut d'établir de nouveaux espaces de rencontre et de communication pour les femmes. Ainsi, l'Église catholique se

¹⁵⁰ Les pratiques de récupération de la langue et de traduction de la Bible furent relativement semblables.

distingua en accordant un rôle croissant aux femmes en tant qu'agents pastoraux et en tant que sujets envers qui la nouvelle évangélisation était dirigée (R. Aida Hernández Castillo 2004). La montée des organisations féminines prouvait l'existence d'une contestation d'un milieu politique essentiellement masculin. Dans la région de Chenalhó et dans des municipalités voisines, des organisations d'artisanat indépendantes surgirent (*Jpas Joloviletik* et *Jolom Mayaetik*), des ONG commencèrent à travailler avec les femmes autour de la santé, la violence et l'éducation populaire. Enfin, l'Église catholique a aussi formé il y a quelques années la CODIMUJ (Coordinatrice diocésaine de Femmes) (Garza Caligaris et Hernández Castillo 2007, 52 ; C. E. Eber 1999). Aujourd'hui, la chorale d'Acteal est essentiellement composée de femmes de l'organisation des *Abeilles* qui composent des chants combinant religion et justice.

C'est également une campagne contre la vente d'alcool qui devait réunir les femmes de Chenalhó dans une mobilisation conséquente. Lors des derniers mois de l'année 1987, ces femmes se rendirent au bureau de « *Asuntos Indígenas* » pour se plaindre des mauvais traitements de leur mari, du coût que l'alcool représentait pour l'ensemble de la famille, de la peur qu'avaient les enfants devant leur père ivre, en plus des conflits entre époux, ou encore des absences des maris pour cause d'emprisonnement ou de décès. Malgré leurs plaintes et le soutien des Sœurs du Divin Berger, la vente d'alcool se poursuivit (Morquecho Escamilla, 2003). Les caciques de Chamula exportèrent le *posh* jusqu'à Yabteclum, où les *ladinos*, dont certains étaient professeurs, contrôlaient le commerce. Ils laissaient les indiens revendre l'alcool (*aguardiente*, eau de vie) et la bière. Lors d'une campagne menée par les femmes et soutenue par les sœurs libérationnistes, les premiers à s'y opposer furent les distributeurs et les vendeurs d'alcool. Les autorités municipales qui faisaient des discours lors des fêtes où l'alcool était indispensable, s'y opposèrent aussi. Le Père Miguel lui-même doutait de l'intérêt de la prohibition de l'alcool.

Ce combat contre l'alcool allait réunir des catéchistes, des prédicateurs évangéliques et des représentants de groupes organisés dans la municipalité. Lors d'un vote en assemblée réunissant tous ces acteurs avec les communautés, la manipulation du vote par les autorités fut dénoncée. Les participants arrivèrent convinrent de limiter la vente d'alcool à un jour par semaine. Morquecho (2003) suppose que c'est lors de cette campagne commune que naquit conscience commune aux deux religions de lutter ensemble, et pas uniquement pour lutter contre l'alcool.

Josefina m'a expliqué comment l'impulsion donnée à la théologie indienne a essayé d'intégrer les rites indiens dans ceux de l'Église Catholique. Quant à la formation, elle se fit dans les quatre principales langues indiennes du Chiapas, le tseltal, le tsotsil, le chol, le tojolabal et dans quatre écoles de catéchèse, deux à San Cristóbal, une à Bachajón, une autre à Tenejapa. Les hommes et les femmes étaient formés séparément « parce que culturellement, c'était ainsi », me dit Josefina Arteaga¹⁵¹. Les formations laissaient toujours les catéchistes revenir dans leurs communautés un mois sur trois, « car ils n'étaient pas très habitués à sortir hors de la communauté ». Ils apprenaient la Bible, l'espagnol, mais aussi l'écriture, les mathématiques, la culture générale, autant de moyens de rendre « capable le sujet, surtout les hommes pour qu'ils retournent dans leurs communautés et guident la communauté chaque semaine dans leur réflexion de la Parole de Dieu »¹⁵². Les catéchistes étaient choisis parmi les personnes les plus âgées car ils

¹⁵¹ Josefina Arteaga, entretien réalisé le 24/04/2008.

¹⁵² Padre Pedro Arriaga, entretien réalisé le 24/04/2008.

étaient les plus aptes à transmettre le message.

Don Samuel avait besoin de beaucoup plus de bras, même s'il y avait des religieux qui venaient, c'était l'époque où ils sortaient de la périphérie à l'occasion [des conférences de Puebla et Medellín]. Ces congrégations d'hommes et de femmes sont venues dans le cadre de missions au Chiapas et ça a favorisé le travail jusqu'à un certain point. Mais l'objectif était de former (*capacitar*) les frères, non pas de les remplacer, mais que eux, dans leur propre langue, se mettent à évangéliser ou catéchiser, ou qu'ils fassent un travail avec eux. Et c'était cela l'intérêt de Don Samuel, son rêve, qu'ils soient les sujets de leur propre chemin, mais c'était un rêve à long terme, parce que dans les années soixante-dix ça n'était pas encore très clair, mais voilà ce qu'était son rêve. (Josefina Arteaga, 24/04/2008)

La création d'un sujet indien qui puisse servir l'église est l'objectif de l'évangélisation. Pour se faire, les jésuites ont appris les langues indiennes à México car peu d'indiens parlaient l'espagnol, d'autant qu'ils étaient souvent les laissés-pour-compte du système verrouillé des caciques du PRI. Ainsi, cette forme d'évangélisation a installé de nouvelles formes d'organisation qui allaient permettre aux communautés de s'auto-organiser, de réfléchir sur leurs conditions de vie et sur la possibilité de valoriser leur histoire et renforcer leur unité.

La conscientisation par l'Église aura eu comme double résultat d'asseoir de manière indirecte son pouvoir dans l'État du Chiapas par la construction d'une théologie indienne, en donnant à ses membres la conscience d'être des sujets autonomes et d'avoir la capacité de participer activement à la vie communautaire. Pour le dire autrement, l'un des grands changements a consisté à donner la parole aux indiens qui sont progressivement devenus acteurs de leur propre évangélisation. Un autre moyen pour l'Église de créer un « sujet indien » consista dans la « récupération » des éléments considérés comme « traditionnels » venus des « mayas ». Le *Padre Pedro* évoqua notamment les mythes mayas et la relecture du Popul Vuh, ceci afin d'établir une analogie entre les termes chrétiens et les mythes préhispaniques du livre sacré qui permette d'en saisir le symbolisme et de l'exprimer en termes théologiques¹⁵³. Par exemple, on repensa à la figure du Christ en partant de la théologie indienne et en tentant de l'unir à la théologie « dogmatique » de l'Église catholique. Le terme même de « théologie indienne » reste aujourd'hui en débat parmi les Évêques¹⁵⁴. Au Chiapas, on utilise la Croix maya dans les rituels du *Pueblo Creyente* et des Abeilles, comme symbole issu de la vision maya du monde (*cosmovisión*). Il renverrait aux quatre points cardinaux, les deux barres qui se croisent représentant la ligne de Dieu et celle de l'homme. L'organisation des Abeilles pratique toujours ce rite lors de leur célébration mensuelle¹⁵⁵ : ils reproduisent la croix maya au sol et disposent des bougies aux quatre points cardinaux aux couleurs représentant le maïs (jaune), la sagesse (blanc), le soleil (rouge), la terre (vert) et le ciel (bleu). On retrouve également ces motifs dans les broderies des femmes¹⁵⁶. Ainsi, dès les années 1980, l'Église est devenue un lieu de formation politique à travers le discours identitaire :

¹⁵³ Padre Pedro Arriaga, entretien réalisé le 21 avril 2008.

¹⁵⁴ Le *Padre Pedro* revenait d'une réunion au Brésil où les évêques d'Amérique latine avaient refusé l'expression dans le document officiel et le Vatican traita le sujet avec prudence. L'actuel évêque du Diocèse de San Cristóbal, Felipe Arizmendi, présenta dans ce document un texte sur les symboles et les signes dans la culture indienne.

¹⁵⁵ Voir chapitre 7, section 1.

¹⁵⁶ Dans la mythologie maya, les hommes sont des êtres de maïs, d'où l'importance du jaune associé au corps et à l'aliment, le blanc aux ancêtres et à la sagesse, et le vert et le bleu, la terre et le ciel, se placent au centre de la croix maya.

Au niveau du Diocèse, ils commencent à promouvoir aussi la consolidation (*el fortalecimiento*) en étudiant la réalité, ils commencent à se renforcer socialement et politiquement, même si ce n'était pas la formation politique exactement, mais c'était social et culturel. (Josefina Arteaga, 24/04/2008)

3.4. Les catéchistes bilingues et les diacres à Chenalhó : enjeux et controverses d'Église

L'échec de la Mission Chamula et le succès du CNI conduisirent les missionnaires de Chenalhó à réorienter leur action. Ils questionnèrent non seulement les pratiques commerciales des *ladinos*, en particulier la vente d'alcool, mais aussi les traditions et les espaces tenus par les caciques culturels. L'évangélisation devait permettre d'avoir « les yeux ouverts »¹⁵⁷, d'éclairer les communautés sur leurs problèmes quotidiens, et de chercher des alternatives selon les quatre orientations définies lors du Congrès de 1974.

La formation des catéchistes devait servir à ce que les indiens transmettent eux-mêmes la Parole de Dieu dans leur monde et à leur manière. L'Église opéra ainsi par l'entremise des catéchistes et des diacres, et en valorisant les différences ethniques comme reposant sur une identité indienne prise de façon positive. Elle a installé son pouvoir dans les intervalles laissés vacants par un indigénisme d'État peu préoccupé par ces questions identitaires. Les catéchistes étaient des catholiques indiens qui répandaient la Parole de Dieu. Selon Leyva Solano (1995, 393), ils étaient des « médiateurs culturels entre la communauté et l'Église ». Ces passeurs culturels transmettaient le message de Dieu en langue indienne usant de la métaphore du verbe qui ensemence, la « Graine du verbe » (*Semilla del verbo*), dans la zone d'action de leur diocèse. Un jour que je rendais visite au *Padre Pedro* en 2008, il me fournit des données actuelles sur son Diocèse. Il était divisé en sept zones dont cinq étaient totalement indiennes. En 2000, il avait déjà formé 89 prêtres, 325 diacres permanents, 8000 catéchistes et 300 agents d'animation pastorale, le tout accueillant plus d'un million et demi de fidèles, répartis dans 2500 communautés, majoritairement rurales et indiennes.

L'Église a ainsi créé une communauté pastorale indienne, composée de catéchistes et de diacres choisis parmi les indiens qui s'étaient rendus utiles à leur communauté. Les diacres parlaient la langue locale et comprenaient leurs cultures et traditions. Toutefois le problème de leur recrutement s'avéra plus compliqué que prévu. À Chenalhó, par exemple, il n'y en eut aucun, car ils étaient mariés, ce qui contrevenait à la règle du célibat :

On parlait aussi des diacres, mais à Chenalhó pendant 33 ans, nous n'avons pas réussi à en avoir. Samuel disait aux catéchistes : « Je vais nommer des diacres à Chenalhó quand vous trouverez dans votre propre culture la manière de célébrer les sacrements ». Alors, suite à cela, on a commencé à étudier les rites de naissance, les rites de mariage, etc., mais nous n'avons pas réussi à avoir des diacres du temps où j'étais là-bas. (...) Aujourd'hui, il y a des aspirants au diaconat, mais avec l'interdiction de Rome de nommer de nouveaux diacres permanents, c'est encore plus difficile. (Michel Chanteau, 20/09/2006).

Jean Meyer (2000) souligne que, suite au soulèvement zapatiste, la rencontre du Pape Jean Paul II et de Samuel Ruiz eut un impact sur la position du Vatican. Le Pape polonais aurait été charmé par la spiritualité qui émanait des catéchistes et des diacres indiens. Mais cela ne suffit pas à lui faire accepter le mariage des

¹⁵⁷ Josefina Arteaga, entretien réalisé le 24/04/2008.

diacres. Même après l'expulsion du *Padre* Miguel Chanteau et le départ de Samuel Ruiz García, la question des diacres a continué à diviser l'Église :

Le dernier incident important c'était à propos du nombre de diacres qui était si grand, 340 diacres mariés permanents, que ça a été un problème et une difficulté pour les évêques de Mexico. Ils ont demandé pourquoi le diaconat permanent avait tellement augmenté, ils ont dit que l'Église n'était pas diaconale, ça c'est une posture ecclésiastique théologique, mais qu'elle doit être presbytérale et diaconale, et ça s'est un point discutable parce que par exemple le Diocèse de Chicago a 600 diacres permanents, et ils disent "non mais c'est qu'ils ont 1000 prêtres". Mais ce n'était pas une histoire de nombre, c'était bien une question d'acculturation de l'Évangile, ce qu'on disait au début. Il y avait un très grand besoin de s'occuper de communautés très lointaines et seuls les diacres pouvaient maintenir une forme de ministère en baptisant, en mariant, et en se formant pour prêcher. Mais après tout ça, quand Don Samuel est parti, c'est devenu une posture plus rigide de Rome et ils ont privé notre évêque de la faculté d'ordonner des diacres et aujourd'hui encore on ne lui permet pas d'ordonner des diacres, mais l'évêque dit qu'il insiste et il demande qu'on lui rende cette faculté d'ordonner des diacres parce qu'il en voit la nécessité. Il voit que les diacres sont maintenant très âgés et que quelques-uns ont de nombreuses années de service. Il y a à peine deux semaines, l'un d'entre eux est mort et la demande pastorale est toujours très forte dans toute la région. (Padre Pedro Arriaga, 21/04/2008)

De leur côté, les catéchistes indiens ont progressivement acquis un pouvoir qui allait s'installer durablement dans la région de Los Altos. Gaspar Morquecho (2003) n'hésite pas à comparer ce pouvoir à celui des caciques, en raison de sa prédominance dans la région. À la fin des années 1960, il eut une influence directe sur son organisation politique et religieuse de la municipalité en marquant sa rupture avec les traditionalistes¹⁵⁸. L'arrivée de la Parole de Dieu et la formation de catéchistes provoquèrent des transformations qui bouleversèrent l'organisation traditionnelle du système existant entre les autorités traditionnelles et constitutionnelles. La puissance acquise ces passeurs culturels fut à l'origine d'un débat au sein de l'Église sur la possible reconduction de l'ancienne forme du caciquisme par ces nouveaux venus. Par exemple, selon le *Padre* Pedro Arriaga, les catéchistes et les diacres n'étaient pas exactement des caciques car ils étaient constamment accompagnés et n'étaient pas rémunérés, ce dernier fait rendant impossible la corruption :

Une polémique interne ecclésiale parce que quelques uns avaient peur que les diacres deviennent des caciques du style des communautés indiennes où il pouvait y avoir ce risque, mais en réalité, les communautés indiennes sont des communautés qui choisissent leurs serviteurs et elles les accompagnent continuellement ou les observent ou mènent dans leur travail, alors ils ne permettent pas que se donnent un caciquisme (*cacicazgo*) (...) En plus, leur travail est gratuit parce que le diacre continue à travailler en tant que paysan. Alors ça c'est la force la plus grande de l'Église des gens pastoraux. (Pedro Arriaga, 21/04/2008)

La lecture sociale de la Bible fut une niche pour l'Église qui s'installa dans les territoires indiens, auprès de populations n'ayant pas tiré bénéfice des politiques indigénistes et subordonnées au pouvoir des caciques culturels. Les revendications à caractère ethnique des années 1970 eurent un succès grandissant

¹⁵⁸ C'est donc là que s'opère une division entre le catholicisme traditionnel et le catholicisme diocésain : le premier renvoie aux traditionalistes. C'était généralement des anciens de Chenalhó, qui occupaient des charges religieuses dans le Conseil municipal et pratiquaient les cultes des saints catholiques en combinant des éléments préhispaniques et des éléments chrétiens ; le second renvoie aux groupes qui reçurent la catéchèse en accord avec les lignes du Diocèse de San Cristóbal de las Casas qui, pendant les 40 ans de l'évêché de Samuel Ruiz García, s'inscrivit dans le sillon de la théologie de la libération.

dans d'autres régions du Chiapas où se trouvaient des organisations paysannes indépendantes qui trouvèrent dans l'ethnicité le creuset de revendications pour les ressources. Dans la région de Los Altos, l'Église catholique sut combiner un discours sur la production et du commerce et un discours renouvelé autour de l'identité ethnique. Au fil des années, le diocèse réussit à se construire une base de soutien dans les communautés indiennes au Chiapas, comme les « communautés de bases » que l'on trouve dans d'autres pays d'Amérique Latine. Cette similitude tient aux formes autonomes de représentation populaire adoptées à la marge de l'État du Chiapas dans les villages éparpillés de la région. Ce rôle culturel de l'Église fut particulièrement efficace à Chenalhó où l'opposition devint croissante par l'action de la pastorale. Au bout de quelques années, les cours diminuèrent en nombre et les rencontres n'eurent lieu qu'une fois par an dans les paroisses. En résumé, le travail d'évangélisation du Diocèse eut un succès croissant au Chiapas et l'Église y joua un rôle important par l'usage politique du discours identitaire ethnique et politique qui évolua vers une dissidence solide à l'égard du PRI.

4. Les intolérances religieuses dans Los Altos : « être une seule âme »

Dans la région de Los Altos, le pouvoir économique et politique des caciques n'était pas homogène. Rus et Collier (2003) ont étudié les municipalités de Zinacantán et Chamula et ont comparé deux d'entre elles. À l'inverse de Zinacantán, Chamula était un cas extrême de concentration du pouvoir des caciques, soit parce que les habitants croyaient au pouvoir de leurs leaders traditionnels, soit parce qu'ils n'avaient pas d'alternative, soit encore parce qu'ils préféraient leur pouvoir à celui des *ladinos*. Quant à Chenalhó, la répartition des terres étudiée dans le premier chapitre a montré qu'il existait déjà plusieurs lieux de pouvoir, Santa Marta et Magdalena qui, pour des raisons historiques, conservaient leurs autorités « traditionnelles », en plus des autorités de Chenalhó. Le caciquisme de Chenalhó n'avait d'ailleurs pas abouti à une forme de domination totale, comme cela est indiqué à la fin du premier chapitre. Concentré dans les mains d'un petit groupe, le pouvoir n'était pas aussi centralisé qu'à Chamula. Si jusque-là, on choisissait les élites politiques en fonction de leurs liens familiaux, de leur formation scolaire et de leur position géographique, des conflits éclatèrent de plus en plus souvent avec les populations éloignées du centre et politique. Le système politique étant verrouillé par cette élite politique, il n'est pas étonnant que les premières expressions de l'opposition à Chenalhó furent religieuses et non pas politiques.

4.1. Persécutions et harcèlements religieux à Chenalhó

Dès les années 1930, dans les municipalités tseltales et tsotsiles de la région de Los Altos, ces transformations religieuses ont abouti à des confrontations entre les caciques *ladinos* et les indiens qui se sont disputés le pouvoir politique et économique.

L'entrée du protestantisme dans les *fincas* est intervenue au moment de la réforme agraire sous le cardénisme, provoquant plus d'actes sanglants au Chiapas qu'au Guatemala (Stoll 1985, 88). Dans les *fincas*, les propriétaires associèrent le travail de traduction du texte sacré à la perte des terres. Rus et Wasserstrom (1981) ont montré que les traducteurs de l'Institut Linguistique d'Été (ILV) acceptèrent les interprétations locales faites par la sorcellerie pour expliquer leur harcèlement par les propriétaires terriens dans les *fincas* d'élevage ou de café. Cela donna une légitimité à la culture indienne qu'il fallait transformer, ainsi qu'au

discours de martyr du protestantisme qui se consolida autour d'une dénonciation des persécutions. En tenant un discours tourné vers le changement intérieur plutôt que politique, les presbytériens purent en fin de compte travailler dans tout le pays avec le soutien du gouvernement mexicain (C. Eber 1995, 276).

À Chamula, les autorités traditionnelles occupaient les fonctions politiques alors que les métis contrôlaient l'alcool (*aguardiente* ou *pox*), les sodas en bouteilles. Ces derniers devinrent des caciques économiques sans toutefois interférer avec les caciques politiques. L'appropriation des fonds publics par les caciques locaux n'est pas la seule explication du conflit. Après la « Guerre du pox » en 1949 évoquée par Rus (1995), la concession de facilités commerciales aux indiens ayant accédé à des responsabilités politiques, créa un monopole des ventes d'alcool et de sodas par les caciques. Une véritable guerre économique éclata entre les autorités de l'État, les caciques et les premiers groupes religieux. Sous couvert de conflits interreligieux et au nom de la tradition, elle eut pour enjeu réel la production, la vente et la consommation d'alcool.

San Juan Chamula est un exemple paradigmatique de cette décennie d'intolérance religieuse venue des traditionalistes PRIistes. Toute personne opposée aux formes centralisées et hiérarchisées du PRI était considérée comme perturbatrice de l'ordre, et elle devait être sanctionnée. À Chenalhó, c'est dans les *fincas* mais aussi dans les communautés où il était en faible proportion et hors du système des caciques, que le protestantisme a fonctionné, malgré les menaces de mort adressées aux nouveaux convertis¹⁵⁹. Dans les années 1970, quatre convertis furent assassinés à Chamula, peu avant les expulsions massives, renforçant de fait la rhétorique du martyr¹⁶⁰. Selon Mariano, il y avait une vingtaine d'Églises évangéliques à Chenalhó, avant les expulsions de Chamula. Avec les expulsions, elles se multiplièrent de manière exponentielle. Il souligne avec pertinence : « Ça se multiplicó si rápidamente, à cause des persécutions. Quand il y a persécution, c'est là que croît l'Église. Quand il n'y a pas de persécution, elle n'augmente pas autant ». J'ai eu plus d'échos des « persécutions » que des assassinats des premiers presbytériens dans les *fincas* de La Libertad notamment. La persécution mua en expulsion, en harcèlement et en menaces de morts.

Dans les années 1970, les différends religieux furent à l'origine de déplacements forcés et de persécutions systématiques des leaders évangéliques et catholiques de Los Altos, notamment à Chamula, comme en témoigne Viqueira Alban et Sonnleitner (2000). Dans leur ouvrage, ils montrent que dès 1973 le candidat indépendant, un catéchiste, s'était présenté aux élections municipales, obtenant le soutien de 20 hameaux, soit 3000 personnes. Le candidat des caciques, à l'inverse, menaçait d'expulser toute personne qui n'appartenait pas à la religion traditionaliste. Lors du premier plébiscite au centre de Chamula, le candidat indépendant détenait plus de votes. Les caciques firent pression sur les sympathisants pour qu'ils abandonnent les files de leur adversaire, mais face aux protestations, le vote fut annulé. Lors du deuxième plébiscite, cette fois-ci en présence d'un représentant du gouvernement de l'État, des bulletins furent

¹⁵⁹ C'est notamment à Oxchuc que des leaders protestants tseltal furent assassinés pour cause de sorcellerie. Suite à cela, la moitié des habitants se convertit au protestantisme et arracha le gouvernement local des mains des ladinos et catholiques. Ces événements déstabilisèrent sur le moment les traducteurs de l'ILV qui avaient fait de l'alcoolisme, de l'analphabétisme, de la maladie, des accusations de sorcellerie et des homicides, leur principal fonds de commerce. Dans les années cinquante les tseltals d'Oxchuc connurent la famine, ce qui poussa les traducteurs à adopter des schémas de développement qui menaçaient les intérêts traditionnels. Voir Stoll (1985).

¹⁶⁰ L'ILV fit intervenir le gouvernement fédéral qui menaça les caciques locaux devenus âgés.

distribués parmi les habitants. La nouvelle élection du candidat indépendant amena le représentant du gouvernement à interrompre le processus en signalant que le comptage devait se réaliser à Tuxtla Gutiérrez, et il emmena avec lui l'urne. À son retour, il annonça que le candidat soutenu par les caciques avait triomphé. Dès lors, le groupe d'opposition fit appel à un parti d'opposition, le Parti d'Action Nationale (*Partido Acción Nacional*, PAN). En mai 1974 se constitua un comité légal de ce parti à San Juan Chamula. Le gouverneur Manuel Velasco Suárez menaça les dissidents d'arrêter les travaux de construction dans la municipalité, mais cela ne les empêcha pas de prendre de force la présidence municipale, avec le soutien d'étudiants de la Normal à Tuxtla. Le responsable de *Asuntos Indígenas* se déplaça à Chamula, accompagné d'un groupe de soldats et expulsa violemment les occupants de la présidence municipale (J. P. Viqueira Alban et Sonnleitner 2000). Les caciques annoncèrent alors le complot qui existait de la part des protestants, des catéchistes et des PANistes pour détruire la municipalité. En novembre, les bureaux du PAN, les églises et temples, furent détruites, les dissidents blessés, menacés de morts, et environ 160 personnes furent emmenées à la prison de Teopisca, avant d'être libérées à la condition de ne pas revenir dans la municipalité (Iribarren 1980; Morquecho Escamilla 2003).

Initialement exercés par les caciques d'affiliation PRliste défendant le traditionalisme contre des familles converties au protestantisme et au catholicisme, ces déplacements atteignirent alors le nombre de 21 000. Ces migrations se firent vers la ville de San Cristóbal de las Casas. Il faudrait toutefois nuancer ces chiffres car il est difficile de savoir avec précision combien se déplacèrent pour des raisons économiques et combien d'autres durent le faire pour des raisons religieuses. Dans les années 1980, quelques 8 000 autres migrants s'ajoutèrent à ce nombre. Dans les années 1990, les déplacements à caractère religieux diminuèrent quantitativement mais s'étendirent à la région frontalière de Las Margaritas. Au total, environ 30 000 personnes furent expulsées entre 1970 et 2000 (Iribarren 1980; Robledo Hernández 1997; López Meza 2002; Aramoni et Morquecho Escamilla 1997; Rivera Farfán 2005, 17; Pérez Enríquez 1998). Ces expulsions ne sont pas uniquement d'ordre religieux. Des intérêts politiques et économiques sont sous-jacents à ces conflits religieux (Morquecho Escamilla 1992). Selon Rivera Farfán (2005, 17), les groupes évangéliques ne représentaient qu'une minorité religieuse, sans leader solide. En outre, les autorités gouvernementales n'avaient rien fait pour empêcher ces violations des droits de l'homme et de la liberté religieuse. Le poids des autorités était tel qu'il fut difficile de contrer leurs exactions intolérantes dans les municipalités indiennes. Ainsi, peut-on constater que ce fut le lien entre autorités municipales et autorités de l'État du Chiapas qui fut à l'origine de cette intolérance et un frein aux processus de démocratisation politique et sociale. La conjugaison de l'action des autorités traditionnelles et de l'inaction d'un État permissif (par omission, par négligence ou par ses liens avec les puissants leaders indiens qui lui apportait le vote corporatiste) a débouché sur l'institutionnalisation des pratiques d'expulsion et marqué le début du conflit à caractère religieux au Chiapas.

Le voisinage de Chamula et les migrations vers San Cristóbal de las Casas favorisèrent les conversions religieuses des *pedranos*. Le traitement des groupes néo-évangéliques par les autorités municipales de Chenalhó a certes été autoritaire, mais n'allait pas atteindre le stade des expulsions massives comme ce fut le cas à Chamula. Certes, les persécutions sanctionnées par des expulsions furent peu nombreuses à

Chenalhó. Si les expulsions furent la marque la plus extrême de l'intolérance religieuse à Chamula, il semblerait que la municipalité de Chenalhó se soit davantage caractérisée par des harcèlements et des « persécutions » antérieures au phénomène des déplacements dans la municipalité de Chamula. Le pasteur Mariano Jiménez Sántiz m'expliqua qu'à Pechiquil, Chimtik dans les années 1950 et à Acteal, dans les années 1960, les presbytériens étaient régulièrement menacés de morts, mais sans passage à l'acte car, me disait-il, Jésus Christ protégeait les fidèles évangéliques *via* des armées, « pas des armées véritables, mais des armées du ciel, des anges »¹⁶¹.

Des expulsions très précoces eurent lieu à Chenalhó (par rapport à Chamula) où, dès 1957, dix personnes identifiées comme presbytériennes connurent des problèmes dans le hameau de Chimtik, l'une des localités les plus éloignées et isolée du centre municipal. Les personnes aux alentours avaient appris que ces personnes « étudiaient la Bible », et une personne originaire de Xunuxh frappa la mère de la famille Pasciencia, la plus nombreuse et le noyau initial des presbytériens à Chimtik (Esponda 1986, 313). Les catholiques traditionalistes les appelaient « les fils du Diable parce qu'ils croyaient qu'ils mangeaient de la chair humaine ». Outre leur soupçon d'anthropophagie et de sorcellerie, ce qui dérangeait le plus les traditionalistes était que les presbytériens vénéraient des images sans aucun pouvoir. Cette même année, le président municipal Antonio Arias Pérez soutint deux groupes armés dirigés par les ex-présidents municipaux Miguel Arias Pérez et Manuel Lacunix, afin de détruire la mission presbytérienne à Chimtik. Mais leur tentative échoua : ils arrivèrent de nuit, mais ne purent entrer dans les maisons qui étaient fermées et les aboiements des chiens les effrayèrent, alors ils optèrent pour repartir. En 1961, les autorités du hameau de Chimtik dénoncèrent les presbytériens auprès des autorités municipales, en les accusant de ne pas envoyer leurs enfants à l'école. Ils furent alors convoqués au Ministère Public à San Cristóbal de las Casas, les accusateurs étant plusieurs ex-présidents municipaux, parmi lesquels Tomás Arias Pérez¹⁶². Ces derniers avaient convoqué comme seul et unique témoin le professeur de la localité, mais celui-ci ne vint pas à la convocation. L'avocat du Ministère Public sermonna les accusateurs qui durent finalement payer une amende (Esponda 1986, 320). Ces caciques traditionalistes utilisèrent par la suite d'autres méthodes d'intimidation, notamment la sorcellerie, en réalisant des rituels « pour demander le mal » pour les convertis, leurs récoltes et leurs animaux domestiques. Ils tentèrent également une embuscade et l'assassinat d'armes à feu de ceux qui étaient désormais appelés « évangélistes ». Un jour, un presbytérien, Amporox Pasciencia, originaire de Chimix, fut assassiné sur le chemin de retour du centre de Chenalhó. Le président municipal ordonna la capture de l'assassin qui fut emprisonné. Une autre fois, un « évangéliste » originaire de Yabteclum, fut sur le point d'être assassiné à coup de machette (Esponda 1986, 320).

Entre 1980 et 1984, on ne compta que deux épisodes d'expulsions à Chenalhó. À Santa Marta, des familles évangéliques refusèrent de participer à des travaux communautaires et ne souscrivirent ni aux obligations religieuses, ni à la contribution pour la fête du Saint patron. Ils furent battus et expulsés par leurs voisins et quelques maisons furent brûlées (Freyermuth Enciso 1998). C'est sous le mandat du

¹⁶¹ Il existe aujourd'hui l'Armée de Dieu (*Ejército de Dios*), qui reprend la même métaphore, et procède à des défilés militaires.

¹⁶² Il y avait Tomás Pérez Arias, Antonio Arias Pérez, Miguel Arias Pérez, Agustín Arias Ortíz, Gregorio Pérez Aris, Manuel Lacunix, et Hilario Pasciencia.

président municipal Alberto Ruiz García¹⁶³ qui « obéissait aux têtes fortes, les caciques » que les évangéliques subirent de réelles persécutions à Chenalhó. Dans des archives (Centro de Información y Análisis de Chiapas), on apprend qu'en août 1987, six familles des hameaux de Nichen et Majomut furent expulsées par les commerçants traditionalistes locaux, soutenus par deux caciques locaux, Agustín Xilón Gómez et Salvador Hernández Mechij. Cinq autres personnes furent détenues à Majomut pour ne pas avoir coopéré avec le Temple catholique de San Juan Bautista. À Los Chorros, les presbytériens et les adventistes furent pourchassés par les groupes traditionalistes accusèrent les minorités religieuses de refuser de payer leurs contributions :

Les autorités n'ont jamais pu résoudre cela, mais nous, nous les avons toujours cordialement invitées à intervenir. Mais ça n'a pas pu être réalisé par les groupes minoritaires que sont les Baptistes Indépendants, 40 pères de famille contre la majorité, et en plus des Presbytériens que nous sommes par *doso* 381 (sic). À plusieurs occasions, nous avons essayé de les convaincre de travailler ensemble et de coopérer dans la *colonia*. Nous leur avons dit qu'il n'y a aucun souci avec la religion à laquelle ils appartiennent, qu'ils peuvent la pratiquer, mais ce qu'il y a, c'est qu'ils ne veulent pas accepter les conditions que propose la *colonia*. Ils ne font que diffuser des calomnies et nous accuser d'avoir brûlé leur temple où une personne est morte, sans compter trois disparues et trois autres qu'on aurait jetées dans le précipice. Tout cela ce ne sont que des mensonges ; toutes ces personnes sont en vie. C'est tordu tout ce qu'ils font auprès du Ministère Public. (...) S'ils continuent de nous calomnier, nous ferons une manifestation pour faire entendre aux autorités qu'elles ont laissé ce problème prendre beaucoup d'importance jusqu'à rendre les choses difficiles. Vicente Pérez Gómez et Manuel Gutiérrez Méndez sont responsables de la mauvaise orientation de ces groupes. Ils ne font que les effrayer en leur disant qu'ils doivent partir de la communauté parce que les gens de la coutume (*costumbristas*) et les catholiques vont les tuer. Ils leur disent : si vous voulez mourir ensemble, restez ici (El Tiempo, 1988)

Dans les accusations faites aux minorités religieuses, on constate avec surprise que ce texte contient des arguments qui reprennent les accusations formulées par ces mêmes minorités contre les autorités régionales. Il ne s'agit pas tant de nier ici les faits que de les retourner pour porter des accusations contre ses adversaires¹⁶⁴. Au cours de l'année 1988, sous la plume du même président municipal Alberto Ruiz García, on lit :

Ça a commencé contre les évangéliques, il s'est senti très fort parce qu'il a vu qu'il avait des gens avec lui. Ceux qui ont commencé c'étaient des traditionalistes... des organisations, des groupes de jeunes... Ils n'ont pas peur, ils croient tout savoir, ils se sentent très compétents. Mais c'est alors que le président municipal a vu qu'ils étaient très forts parce qu'ils étaient protégés par leurs gens. Et c'est comme ça que la persécution a commencé, oui c'est comme ça. Quelques-uns l'ont blessé, d'autres l'ont blessé à l'oreille et au visage, ils l'ont frappé et tout et tout. Ici en pleine voie publique, sur la place du village. (Mariano Jiménez Santiz, 28/03/2008)

Le président municipal Alberto Ruiz García fut responsable de plusieurs abus d'autorité, pas uniquement liés à la question de l'intolérance religieuse, mais également à des fraudes ou des détournements de fonds. Aussi le Congrès de l'État le destitua (*desafuero*) officiellement en mars 1990 avec

¹⁶³ Il est intéressant de noter que les présidents municipaux accusés de détournements et d'abus d'autorité, sont généralement restés peu de temps en poste. Ils sont absents de la chronologie faite par le secrétaire municipal pour mon étude. Ainsi, ce président municipal ne figure pas sur cette liste mais a bien gouverné un temps à Chenalhó, après avoir été *alcalde* jusqu'en janvier 1990.

¹⁶⁴ Je reviens plus loin sur les registres d'accusation et de légitimation, voir chapitre 8.

le 1^{er} *regidor* Antonio Pérez Sántiz. Ils furent tous les deux accusés de détournements de fonds et d'abus d'autorité. Le congrès nomma à la présidence, en avril suivant, le responsable du rang inférieur, le *síndico* José Parceró. Trente-neuf agents s'opposèrent à la décision gouvernementale, ignorèrent le nouveau président et en proposèrent un autre, Agustín Méndez. La majorité continua de soutenir Alberto Ruiz et refusa la nomination du *síndico* choisi par le Congrès de l'État. En juin, ils nommèrent le *síndico* Agustín Gómez, nouveau président municipal. Un an plus tard, des paysans de Chenalhó dénoncèrent le nouveau président, Agustín Gómez, pour les avoir empêché de toucher 356 millions de pesos du PRONASOL alors que leur dossier de demande de financement était en règle (Centro de Información y Análisis de Chiapas).

Les évangéliques furent de plus en plus nombreux à refuser de payer les contributions aux fêtes religieuses des traditionalistes auxquelles ils ne participaient plus. À Chenalhó, les pressions furent extrêmement fortes, les leaders traditionalistes venant rendre visite aux leaders évangéliques pour les convaincre de donner leur obole pour les messes et les rituels de prières dites dans les lieux sacrés (montagnes, rivières). Selon les autorités, la contribution allait de 5 à 10 pesos pour chaque occasion. « Alors, on est de nouveau entré dans l'esclavage des traditionalistes » me dit Mariano Jiménez Sántiz. Son expression me surprit et devant mon étonnement, il rajouta : « Nous, nous disons esclavage car nous ne croyons pas en cela [i.e. les cultes catholiques]. Nous croyons seulement en un Dieu, nous adorons un Dieu unique ». On comprend ici la réinterprétation théologique qu'impliqua le changement de confession. Ainsi, de façon paradoxale, l'« esclavage » et les « persécutions » par les autorités traditionalistes et celles du PRI contre les groupes évangéliques ont eu pour effet de les consolider autour de l'histoire partagée de l'intolérance religieuse dont ils furent victimes.

Toutefois, si les menaces de coups et de mort, n'allaient pas jusqu'aux coups de feu, sauf quelquefois en l'air, la pression au quotidien sur ces groupes était forte, ce que traduit leur usage du terme « persécution ». Ce terme, emprunté à la rhétorique biblique, renvoie à des épisodes pourtant sanglants de l'histoire. René Girard, dans *Le Bouc émissaire* (1982), évoque l'épisode de la peste noire dans le nord de la France entre 1349 et 1350 où des juifs furent massacrés, devenant les parfaits boucs émissaires. Il n'y a ici pas de massacres, mais bien une chasse des leaders religieux qui relève d'un « appétit persécuteur » sur les minorités religieuses dont parle Girard, et qui s'accroît en temps de crise.

Les persécuteurs sont convaincus du bien-fondé de leur violence ; ils se prennent pour des justiciers, il leur faut des victimes coupables, mais cette perspective est partiellement véridique car la certitude d'avoir raison encourage ces mêmes persécuteurs à ne rien dissimuler de leurs massacres (Girard, 1982 : 13)

La logique persécutoire consiste à accuser les victimes d'être coupables d'un crime. Ici, les caciques accusent les presbytériens de rompre l'unité du PRI. Dans la région de Los Altos, notamment dans les municipalités d'Amatenango, Chamula et Zinacantán, les caciques commencèrent les premières expulsions de communautés sous leur autorité en les accusant d'être protestants et de fait, non conformes à la tradition. Les autorités (les *escribanos*), en retour, utilisèrent un discours d'unité ontologique. L'expression provient du tsotsil *jun ko'onton* que l'on peut traduire par « être une seule âme », liée à la croyance « traditionnelle » chamula qui légitime la violence envers les dissidents car ils peuvent détruire l'unité de la

communauté et entraîner le retrait de la protection de Dieu et des saints (Rus 1995, 273; Rivera Farfán 2005, 17). À la fin des années 1970, la différenciation politique et religieuse avait pris place à Chenalhó. Au début des années soixante, la présence de presbytériens s'était étendue aux hameaux de Pechiquil, Acteal et Yabteclum, où furent construits les quatre premiers temples presbytériens. Leur influence a tant crû dans l'ensemble de la municipalité qu'à la fin des années 1980, vingt temples « évangélistes » existaient à Chenalhó (Esponda 1986, 317-318). Pour ne pas être harcelés, les presbytériens ont alors soutenu un temps les maîtres d'école PRIistes, pensant que les expulsions pour motif religieux seraient alors moindres par rapport à celles de Chamula, où les paysans traditionalistes avaient joué un grand rôle (Freyermuth Enciso 1998). Ce soutien aux maîtres d'école a eu une incidence majeure dans le Conseil municipal, comme nous le verrons dans les chapitres suivants consacrés au massacre d'Acteal et à la formation de groupes paramilitaires. La relation aux groupes néo-évangéliques va donc osciller entre la menace venue du parti hégémonique et le harcèlement mené par les caciques. Elle prendra de ce fait une dimension politique originale. Toutefois, durant cette période, le rapport des forces resta déséquilibré.

4.2. *Les premières organisations évangéliques dans Los Altos*

À leur début, les premières confessions presbytériennes ne faisaient référence ni à la politique ni aux structures organisationnelles à l'inverse de l'Église catholique. Pour les protestants, leurs conditions de vie ne pouvaient s'améliorer que si leurs comportements individuels changeaient radicalement (Stoll 1990). C'est ce que nous avons vu avec la conversion de Mariano Jiménez Sántiz. La première organisation qui regroupa des croyants évangéliques surgit dans les années 1980 suite aux vagues massives de déplacements de population de Chamula, bien que dès les années 1970, l'expulsion de 161 personnes à Chamula avait déjà suscité des manifestations (Rivera Farfán 2005 : 19). Au moment des expulsions, il semblerait que tandis que les expulsés catholiques furent abandonnés à leur sort, les protestants reçurent au contraire le soutien de leurs Églises, ce qui entraîna par la suite la conversion de beaucoup de catholiques au protestantisme (J. P. Viqueira Alban et Sonnleitner 2000). Toutefois, au début des années 1980, les comités de défense des expulsés de San Juan Chamula se constituèrent, puis ce sont des organisations qui regroupaient des expulsés du reste des municipalités de la région, comme à Chalchihuitán et Chenalhó. La première organisation fut le Comité de Défense des Menacés, Persécutés et Expulsés de Chamula, organisé par les curés dominicains et les Sœurs du Divin Berger (*Hermanas del Divino Pastor*), présentes à Chamula depuis 1966 avec la Mission Chamula (Esponda 1986, 26). Au début, seuls des catholiques étaient invités, puis également des évangélistes. Peu à peu, et dans l'ensemble de la région de los Altos, les familles tsotsiles protestantes, qui avaient subi les persécutions des autorités traditionalistes et PRIistes, s'organisèrent et mirent en place, suite aux agressions impunies du passé, des systèmes d'autodéfense et d'administration de la justice (Morquecho Escamilla 2003). La première organisation à regrouper des croyants évangéliques apparut dans les années 1980, suite aux vagues de déplacements de population de Chamula après que, dix ans auparavant, l'expulsion de 161 personnes dans la région de Los Altos ait déjà suscité de nombreuses manifestations (Rivera Farfán 2005 : 19).

C'est en périphérie de San Cristóbal de las Casas que les expulsés de Chamula s'installèrent (*asentamientos*). Ils s'organisèrent pour dénoncer la violation des droits de l'homme dont ils avaient fait

l'objet. À ses débuts, la mobilisation fut monothématique et les rapporta à la seule question religieuse. Au fil des ans, les objectifs se multiplièrent et des actions coordonnées avec de nouvelles organisations paysannes eurent lieu. Relogés à la périphérie de San Cristobal de las Casas et dans la municipalité de Teopisca, les premiers expulsés s'organisèrent pour exiger des instances gouvernementales l'arrêt des agressions, leur retour chez eux et le châtement des expulseurs¹⁶⁵. D'autres allèrent plus loin, s'appuyant sur un discours défendant les Droits de l'Homme¹⁶⁶. Enfin se créèrent des associations à visée d'assistance¹⁶⁷ (Rivera Farfán, 2005 : 19).

Le plus important processus d'organisation dans la région de Los Altos concerne la lutte des premiers groupes presbytériens dans les communautés. Elle se fit autour de la *Organización Indígena de los Altos de Chiapas* (ORIACH) (Morquecho Escamilla 2003) qui centra son action sur les expulsions massives des groupes « religieux »¹⁶⁸ ainsi qu'on les appelle au Chiapas. Ils désignent des groupes protestants, surtout presbytériens et pentecôtistes. Les expulsions massives frappèrent surtout les habitants de Chamula, voisine de Chenalhó. À Chenalhó, elles eurent lieu du fait de l'interdiction de la vente d'alcool. L'arrivée massive de groupes d'indiens expulsés en périphérie de San Cristóbal de las Casas, obligea cette nouvelle population à survivre. Ils devinrent maçons, vendeurs, propriétaires, serveurs, chauffeurs de taxis et de bus. Ils créèrent de nouvelles colonies (*asentamientos*) qui devinrent rapidement des quartiers (*colonias*), comme La Hormiga, Palestina, Nueva Esperanza et San Antonio del Monte. C'est là que les groupes d'expulsés commencèrent à s'organiser, entrant dans une nouvelle relation avec les pouvoirs publics, les Églises, les partis politiques et les ONG. Ils firent des requêtes liées à leur nouveau contexte de vie. Ils demandèrent l'installation de services publics dans leurs quartiers (*colonias*), le droit d'exploiter le bois à proximité de leurs nouvelles installations, une aide publique pour le développement de projets productifs, des concessions pour les taxis et les combis, des postes dans les marchés publics, etc. Bien vite, l'organisation arriva à remplir des fonctions que remplissaient les institutions traditionnelles dans les communautés et municipalités d'origine des indiens. Par exemple, la ORIACH devait résoudre des problèmes familiaux portant sur les parcelles ou le vol d'animaux, les désaccords conjugaux, résoudre les questions de voisinage, ou encore l'enregistrement des naissances. Il s'agissait aussi de prévenir les maladies, aider les veuves, de répondre tant aux tâches du système indien traditionnel (*cabildo*) ou celles d'une mairie constitutionnelle.

Cette organisation fut un moyen pour les indiens d'exiger le respect de leurs droits et de se défendre tant individuellement que collectivement. Elle incita ses membres à lire et écrire, à se familiariser avec la Constitution et les lois en vigueur, à découvrir les manigances de la vie politique régionale et nationale, à apprendre les démarches à réaliser dans les bureaux publics. Elle permit aux leaders locaux de diversifier leurs réseaux politiques et d'établir de nouveaux contacts avec des fonctionnaires, des dirigeants politiques

¹⁶⁵ On retiendra le Comité de Défense des Menacés, Persécutés et Expulsés de Chamula (*Comité de Defensa de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula*, 1982), le Conseil Régional Indigène de Los Altos du Chiapas (*Consejo Regional Indígena de Los Altos de Chiapas*, CRIACH, 1982), l'Organisation Indigène de Los Altos du Chiapas (*Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas*, OPEACH, 1995).

¹⁶⁶ Le *Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas* (CEDECH, 1982), la *Alianza Evangélica Ministerial de Los Altos de Chiapas*, la *Comisión Evangélica de Derechos Humanos* (CEDH, 1998), le *Centro de Derechos Humanos Esteban* (2002).

¹⁶⁷ Telles que *El Buen Samaritano* ou la *Visión de Águila*.

¹⁶⁸ La *religión* renvoie aux groupes évangéliques.

et des intellectuels et militants urbains (Viqueira in Morquecho, 2003). Cette organisation se développa au niveau régional et elle unifia de nombreuses luttes locales. Elle devint plurielle et tolérante, réunissant des expulsés de Chamula, de Chalchihuitán, de Chenalhó, de Huixtán, de San Cristóbal de las Casas et de Teopisca. Elle agit de façon œcuménique en réunissant les croyants de cinq religions différentes (dont les traditionalistes).

Selon mes divers interlocuteurs évangéliques, c'est dans les années 1980, qu'à Chenalhó, dans la Colonia Puebla autour d'Agustín Cruz Gómez, à Pechiquil avec Manuel Pérez Arias et à Poconichim, les premiers pasteurs commencèrent à s'organiser. Ces groupes pratiquèrent l'auto-organisation. Ils tinrent un discours de justice et d'horizontalité, peu éloigné de celui qu'allaient tenir plus tard les zapatistes ou les Abeilles. Cette auto-organisation est venue s'ajouter à l'action des secteurs progressistes de l'Église catholique et des défenseurs de Droits de l'Homme en adoptant un discours œcuménique. L'Église progressiste décida elle aussi d'adopter un discours œcuménique de tolérance religieuse par l'utilisation des médias modernes, ce qui fut l'un des traits les plus notables du travail pastoral du *Padre* Pedro Arriaga.

Visite d'un plateau de télévision avec le *Padre* Pedro Arriaga

L'Église catholique chiapanèque s'est employée à tenir un discours de tolérance religieuse. Ses dirigeants ont souvent tenté de diffuser leur discours œcuménique en utilisant les moyens de communication et les technologies modernes. Suite aux divers conflits religieux des communautés de Los Altos, les Églises modernisèrent leur communication pour redorer leur blason, en multipliant les rencontres avec différents acteurs politiques et sociaux et en utilisant les médias pour dénoncer ou diffuser la Parole de Dieu. J'ai rencontré le *Padre* Pedro Arriaga en 2007. Il était alors le curé de Chenalhó et poursuivait l'action du *Padre* Miguel, expulsé du pays en 1997. Il était alors curé épiscopal pastoral de la zone Altos et travaillait depuis à Chamula, après avoir été à Chenalhó pendant 10 ans. Ce jour-là, il m'emmena sur un plateau de télévision où il devait participer à une émission régionale pour la Journée internationale sur la tolérance religieuse que l'UNESCO avait fixée le 14 novembre. Ce jour-là, nous fîmes le trajet en voiture jusqu'à Tuxtla Gutiérrez dans son pick-up, et le *Padre* Pedro me raconta ses activités. Il avait l'allure d'un homme politique moderne, affairé avec son téléphone portable, passant d'une activité à une autre, très disponible malgré son agenda rempli. Il revenait d'une rencontre avec une délégation parlementaire suisse, à l'occasion de laquelle il s'était entretenu avec des représentants des différents partis helvétiques (centre libéral, vert, socialiste), un prêtre franco-allemand et un traducteur. On parla aussi de la situation militaire, du massacre d'Acteal qu'il étudia de près, en particulier avec les Abeilles, puis de l'évolution du conflit depuis les événements de 1997. Pour l'occasion, la télévision avait convié un représentant des principales confessions. Le catholicisme libérationniste et le pentecôtisme étaient représentés, aux côtés du Sous-Secrétaire des Affaires Religieuses (*Subsecretario de Asuntos Religiosos*), Jorge Alberto Lanz Garrido, et de sa secrétaire, Maria Luisa Ballino. Je m'assis et assistai à la représentation qui fut très peu préparée et relativement brève. Il s'agissait, ce jour-là, de faire passer un message œcuménique de tolérance, chacun des représentants parlant à son tour, avec le même message. Il prônait la tolérance, la paix et la réconciliation, en conformité avec le Conseil Interreligieux du Chiapas qui eut lieu en 1993 et le travail de plusieurs ONG. Le *Padre* Pedro était le plus concret dans son discours en donnant des exemples

précis et en parlant de l'application sociale de la tolérance religieuse. Il revint sur la fracture que provoqua l'EZLN en 1994 puis sur le massacre d'Acteal au Chiapas en 1997. Il évoqua ensuite le cadre légal qui existait désormais pour tous les groupes religieux, et il souligna les efforts et les prières œcuméniques de tous à la suite des déplacements de population. Les chiffres qui furent donnés ce jour-là à la télévision parlaient de plus de 28 responsables religieux dans tout l'État, et de plus de 260 groupes religieux au Mexique, agissant à développer la tolérance religieuse. Le *Padre Pedro* se fit interrompre par le présentateur de télévision quand il parla de l'effort à réaliser pour surmonter les dissidences politiques existant entre les groupes religieux. Visiblement son discours était un tantinet « trop politique » pour une rencontre qui avait comme objectif de donner une image exemplaire du travail des Églises. Le *Padre Pedro* ne parut pas s'en offusquer, habitué qu'il était à tenir un discours social et politique. C'est ainsi que nous sommes repartis moins d'une heure plus tard, après ce spectacle moderne. Nous venions de voir à l'œuvre un silence imposé sur les difficiles relations entre les groupes religieux. Il s'agissait avant tout de donner une image de paix de la région. J'ai été très surprise par la maîtrise communicationnelle du *Padre Pedro* qui semblait rompu à ce type d'exercice.

5. Compétition électorale précoce et décentralisation : le Parti Socialiste des Travailleurs (PST) à Chenalhó

La vie électorale se limitait jusque dans les années 1970 au seul parti du PRI, hégémonique et dominant. Ce n'est que par la suite que des réformes électorale et municipale sont venues introduire de la diversité, offrant aux groupes de pouvoir locaux de nouvelles expressions d'opposition. À Chenalhó, l'émergence très précoce d'un parti politique d'opposition a permis l'émergence de nouveaux leaders qui ont acquis un nouveau langage et un nouveau savoir-faire de la dissidence au PRI, à partir d'un discours agraire et légaliste entrant en contradiction avec des pratiques d'invasions de terres. Ces nouveaux *brokers* introduisent des changements dans les méthodes d'intimidation et de répression des PRIistes qui montent d'un cran leurs techniques de contention de la dissidence par des pratiques de sanction autoritaires.

5.1.1. Introduction précoce du multipartisme à Chenalhó

Encadré 3 : Le multipartisme et la transition démocratique au Mexique

Les études sur les processus électoraux situent à la fin des années 1970 et au début des années 1980 la transition d'un système d'un parti qualifié longtemps d'unique (*monopartidista*) à un jeu politique électoral composé de plusieurs partis (*multipartidista*)¹⁶⁹ (J. P. Viqueira Alban et Sonnleitner 2000; Sonnleitner 2001; Ordóñez Viquez 2008). Pour ces études, le multipartisme fait partie intégrante du processus de transition démocratique qui s'est exprimée au Mexique par le déclin du PRI et l'accès progressif à de nouveaux partis politiques sur la scène publique locale, ce qui a fait parler de « démocratie électorale »¹⁷⁰. Jusque dans les années 1980, les vastes réseaux clientélistes légitimaient le régime d'un

¹⁶⁹ En réalité, et comme nous le voyons dans l'exemple de Chenalhó, le PRI n'a jamais été un parti unique, tout comme il n'a jamais été homogène en son sein.

¹⁷⁰ Selon Willibald Sonnleitner (2000), pour parler de démocratie électorale, il faut qu'il existe un espace public pluriel et un jeu politico-électoral multipartiste d'une part, et une possibilité effective de la compétition pour les charges publiques et de l'alternance politique à différents niveaux du pouvoir institutionnel. Juan Pedro Viqueira (2000) pour sa part, suppose que trois valeurs universelles sont nécessaires pour qu'il y ait démocratie électorale : le principe d'égalité (que le vote libre et secret garanti), le principe de tolérance et de pluralisme (l'existence de partis en compétition) et un État de droit (l'existence de lois et de procédures qui régissent les processus électoraux).

parti-État qui contenait et régulait les conflits sur la base de forces centrifuges. Mais peu à peu, la « capillarité sociale et territoriale » (Recondo 2007b) de ce système corporatiste fut ébrouée par l'introduction d'autres partis politiques.

D'abord, la « transition démocratique » du pays passa en grande partie par les réformes électorales de 1977¹⁷¹ et de 1983¹⁷², mais surtout par la création de l'Institut Fédéral Électoral (IFE) en 1989-1990, considéré par les promoteurs de cette institution comme le passage d'un système autoritaire à une démocratie « modèle » (Woldenberg 2012). Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), pour pallier le manque de légitimité qui suivit son élection en 1988, réforma le Code Électoral des Institutions et Procédures Électorales (COFIPE), créa l'IFE et le Tribunal Fédéral Électoral (TRIFE), ainsi que la carte d'électeur en 1989 et 1990. Dès 1993, il réforma et augmenta ses facultés dans la proclamation de candidats et de plafonds des budgets de campagne. Sur la base des réformes menées au sein du parti officiel, il créa aussi le néo-corporatisme, composé de nouvelles organisations sur le même modèle corporatif que les anciens secteurs corporatifs qu'il cherchait à affaiblir (*Confederación de Trabajadores de México* et *Confederación Nacional Campesina*), telle que la Solidarité Paysanne Magistérial (*Solidaridad Campesina Magisterial*, SOCAMA), en vue de rénover les élites au sein du PRI, cette dernière étant destinée à diviser les paysans entre secteur magistérial d'un côté et membres de la CNC officielle de l'autre. Il installa également le Programme National de Solidarité (PRONASOL) et les Fonds Municipaux, ce qui ouvrit de nouveaux espaces et déclencha de nouvelles opportunités économiques pour les leaders locaux en quête de pouvoir local. Puis sous le mandat d'Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000), une réforme sépara définitivement l'IFE du pouvoir exécutif en 1996, pour laisser les dispositions au sein des organes de décisions aux « conseillers citoyens » (*consejeros ciudadanos*) (Burguete Cal y Mayor 2006). À partir de 1994, le pluripartisme politique put gagner en force au Mexique jusqu'à l'histoire défaite du PRI en 2000 aux niveaux fédéral et fédéré.

Dans les municipalités de Los Altos au Chiapas, c'est surtout à la fin des années 1980, sous le régime de Salinas de Gortari, que les hameaux en périphérie cherchèrent à rompre avec les centres des municipalités (*cabeceras*). Au même moment, dans la Selva lacandona, les politiques contradictoires de l'État exécutaient de mauvaises répartitions des terres, générant des disputes pour la terre de la part des colons installés avant ces réformes agraires. Cette décennie marqua le début d'une compétition accrue pour accéder au pouvoir local à travers le système électoral et que se divisèrent toujours plus les autorités constitutionnelles et les autorités traditionnelles. À Chenalhó, la compétition électorale entre factions contenue jusque-là au sein d'un seul parti explosa précocement par rapport à la vie politique nationale et s'exprima par la création de partis d'opposition en rupture avec le monopole du parti hégémonique.

Dans la région de Los Altos, et comme je l'ai déjà mentionné dans le premier chapitre, le modèle de la communauté révolutionnaire institutionnelle entra en crise à la fin des années 1970, lorsque l'État promut et borna la réforme électorale de 1977. Toutefois, la formation d'autres partis d'opposition au PRI ne remettait pas en question le PRI qui exerçait un monopole presque absolu sur toutes les municipalités de l'État du Chiapas, jusqu'aux élections de 1991 où il perdit pour la première fois une municipalité, celle de Huixtla. Ceci s'explique par le fait que la vie politique avait lieu hors des processus électoraux qui n'étaient qu'un simulacre, tandis la vie politique et les désignations des leaders se faisaient par le biais des *regidores*. En outre, les premières réformes électorales de 1977 ne signifèrent pas nécessairement un plus grand nombre de participation des populations locales, ni une compétition réelle dans Los Altos.

L'hégémonie PRIliste instaurée jusque-là fut ébranlée à partir de 1983 quand les charges constitutionnelles commencèrent à être rémunérées. Je l'ai montré dans le premier chapitre, les caciques

¹⁷¹ La réforme électorale de 1977, la *Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales* (LOPPE) permit la légalisation de partis politiques de gauche pour participer aux processus électoraux, entre autres. la Voir aussi le chapitre 1.

¹⁷² La réforme municipale de 1983 s'accompagna de la mise en place du programme « Convention de Confiance Municipal » (CODECOM), qui permit d'octroyer des fonds pour les travaux publics, où la municipalité allait recevoir des subventions gérées de manière indépendante pour la construction d'écoles, de terrains de sport, de palais municipaux, de monuments, etc. En outre, sous le mandat du gouverneur chiapanèque Juan Sabines Guerrero (1979-1982), les présidents municipaux reçurent des salaires, ce qui fit de la présidence municipale un lieu attractif et convoité.

culturels bénéficiaient dès les années 1970 de leur salaire en tant que maîtres d'école exerçant leur fonction civile. Néanmoins, avec la décentralisation des budgets fédéraux sous Miguel de la Madrid (1982-1988), les autorités « constitutionnelles » municipales reçurent un salaire fixe, et les Conseils municipaux obtinrent des fonds pour gérer leur municipalité de manière indépendante.

Dans ce contexte de décentralisation des hameaux et au moment de l'apogée du discours marxisant sur les classes travailleuses, le Parti Socialiste des Travailleurs (*Partido Socialista de los Trabajadores*, PST), l'un des ancêtres du Parti Révolutionnaire Démocratique (*Partido Revolucionario Democrático*, PRD), a trouvé un écho important dans la région de Los Altos et surtout à Chenalhó. Bien que d'autres partis d'opposition aient développé au même moment un travail d'organisation dans la zone caféière, le PST pénétra avec le plus d'enracinement dans la zone, entrant par la municipalité voisine de Tenejapa du côté de Los Chorrros en 1974¹⁷³ et fut la première opposition partisane à l'hégémonie PRIliste à Chenalhó. La présence de partis politiques d'opposition fut donc plus précoce dans cette municipalité de Los Altos qu'au niveau national.

À Chenalhó, les premières élections par les urnes se donnèrent en 1985 pour élire les autorités municipales au Chiapas. C'est lors des élections de 1985, 1988 et 1991 qu'une ouverture politique fut visible dans le système électoral, d'abord sous le sigle du PST en 1985 puis sous celui du Parti du front cardéniste de reconstruction nationale (*Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional*, PFCRN)¹⁷⁴ en 1988 et 1991. En 1985, le PST obtint 11% des votes à Chenalhó, ce qui permit au PRI de conserver son hégémonie locale, mais représenta à la fois l'opposition la plus conséquente de toute la région de Los Altos, où le PRI gagnait avec plus de 95% des votes¹⁷⁵ (Ordóñez Viquez 2008, 25). Remarquons également l'abstentionnisme élevé à Chenalhó (45%) cette année-là après celui de San Cristóbal de las Casas (56%).

Tableau 7 : Élection de 1985 pour renouveler les autorités du Conseil municipal dans la région de Los Altos du Chiapas

Municipalités	PRI %	PST %	PAN %	PSUM%	Abstentionnisme %	Liste nominale
---------------	-------	-------	-------	-------	-------------------	----------------

¹⁷³ Au niveau national, c'est en 1975 que fut fondé le PST, mais il ne fut officiellement enregistré qu'en 1979. La *Reunión de Intercambio y Consulta* qui eut lieu le 24 février 1973 précéda à sa conformation. Pendant les élections fédérales de México en 1988 se forma le Front Démocratique National, conformé par divers partis de gauche tels que le PRT, le Parti Communiste Mexicain (*Partido Comunista Mexicano*, PCM), le Parti du Travail (*Partido del Trabajo*, PT), le Parti du front cardéniste de reconstruction nationale (*Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional*, PFCRN) et un secteur dissident du PRI dirigé par Cuauhtémoc Cardenas et Porfirio Muñoz Ledo. La création de ce front dérive en l'intégration de ces partis politiques en un seul en 1989, quand fut fondé le Parti de la Révolution Démocratique (*Partido de la Revolución Democrática*, PRD).

¹⁷⁴ Le Parti Socialiste des Travailleurs (*Partido Socialista de los Trabajadores*, PST) devient le Parti du front cardéniste de reconstruction nationale (*Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional*, PFCRN) en 1988 pour des questions d'ajustement important dans les partis d'opposition pour les élections fédérales de la même année, profitant de la conjoncture pour intégrer le nom de famille de Cárdenas, symbole du Mexique postrévolutionnaire, et du futur candidat du PRD, Cuauhtémoc Cárdenas. En 1997, il s'appelle Parti Cardéniste (*Partido Cardenista*, PC), mais cette même année, il perdit son registre, par manque de sympathisants. La section chiapanèque créa le *Partido Democrático Chiapaneco* (PDCH) pour les élections de 1988, ce qui permit aux factions locales de perdurer malgré la perte du registre national.

¹⁷⁵ Même la municipalité de Zinacantán où le PAN l'emporta aux élections antérieures de 1982, obtint cette fois-ci des chiffres plus bas qu'à Chenalhó (avec seulement 4.5% d'opposition en faveur du PAN), en raison de la cooptation du président municipal PANiste par le parti officiel en 1983 (G. A. Collier et Quaratiello 2005, 15-16). Notons également qu'à Pantelhó, voisine directe de Chenalhó, le PST obtint 3.5% des votes.

Altamirano	99.9%	0	0	0.2	39	3.515
Amatenango del Valle	100	0	0	0	0	2.492
Chalchihuitán	100	0	0	0	6	2.282
Chamula	100	0	0	0	25	14.644
Chanal	100	0	0	0	19	3.354
Chenalhó	88.7	11.3	0	0	45	9.525
Huixtán	100	0	0	0	32	6.134
Larráinzar	100	0	0	0	7	5.106
Mitontic	100	0	0	0	6	3.714
Oxchuc	100	0	0	0	16	12.327
Pantelhó	96.5	3.5	0	0	21	5.657
Las Rosas, Villa	100	0	0	0	43	5.098
San Cristóbal de Las Casas	100	0	0	0	56	31.636
Tenejapa	100	0	0	0	6	7.347
Teopisca	100	0	0	0	23	5.153
Zinacantán	95.5	0	4.5	0	34	8.551

Source : Ordoñez, 2009

Trois ans plus tard, en 1988, eurent lieu les élections présidentielles, les élections pour le poste de gouverneur au Chiapas et celles pour les présidences municipales. Pour les premières, on assista à une participation massive de la population. Un autre aspirant à la présidence de la République d'extraction PRIste, Cuauhtémoc Cárdenas, fut le chef de file d'un courant de dénonciation du manque de démocratie et présenta sa candidature à la présidence par une coalition de partis appelé le Front Démocratique National (FDN). Toutefois, le jour des élections, la coupure soudaine du système informatique annonça, après quelques minutes, Carlos Salinas de Gortari vainqueur, ce qui lui valut d'être lourdement accusé de fraude électorale comme jamais avant dans l'histoire moderne du pays. Au Chiapas, les élections au poste de gouverneur eurent également lieu la même année : le Parti révolutionnaire institutionnel (PRI) obtint 89.1% des votes en sa faveur, le Parti d'action nationale (*Partido de Acción Nacional*, PAN) 5.3%, le Parti du Front cardéniste de reconstruction nationale (*Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional*, PFCRN) 2.2%, le Parti mexicain socialiste (*Partido Mexicano Socialista*, PMS) 2%, le Parti populaire socialiste (*Partido Popular Socialista*, PPS) 1% et le Parti révolutionnaire des travailleurs (*Partido Revolucionario de los Trabajadores*, PRT) 0.3%. Quant aux élections municipales, le PRI remporta les élections avec 100 % des votes dans toutes les municipalités de Los Altos, exceptées dans deux d'entre elles : à San Cristóbal (79.3% pour le PRI, 11.3% pour le PFCRN et 9.4% pour le PMS, mais avec un taux très élevé d'abstentionnisme à 78%)

et à Chenalhó (85.1% pour le PRI et 14.9% pour le PFCRN).

Tableau 8 : Élection de 1988 pour renouveler les autorités du Conseil municipal dans la région de Los Altos du Chiapas

Municipalités	PRI %	PFCRN %	PMS %	Abstentionnisme %	Liste nominale
Altamirano	100%	0	0	15	5.420
Amatenango del Valle	100	0	0	9	2.529
Chalchihuitán	100	0	0	9	2.952
Chamula	100	0	0	6	12.994
Chanal	100	0	0	10	3.707
Chenalhó	85.1	14.9	0	33	8.557
Huixtán	100	0	0	20	6.351
Larráinzar	100	0	0	2	4.833
Mitontic	100	0	0	3	3.296
Oxchuc	100	0	0	33	12.657
Pantelhó	100	0	0	9	4.904
Las Rosas, Villa	100	0	0	72	7.225
San Cristóbal de Las Casas	79.3	11.3	9.4	78	32.109
Tenejapa	100	0	0	7	8.377
Teopisca	100	0	0	10	6.252
Zinacantán	100	0	0	6	9.764

Source : Ordóñez, 2008, p.28

En 1991, lors des élections municipales, le PFCRN obtint un score record de 27.5 % des votes à Chenalhó (J. P. Viqueira Alban et Sonnleitner 2000, 126), alors que le parti n'obtenait pas de votes ailleurs dans la région où le PRI obtenait la quasi-totalité des votes (notamment à Mitontic, Larráinzar, Zinacantán, Chamula). Chenalhó fut donc un bastion important pour les militants du parti d'opposition, appelées aussi les « cardénistes », dans les années 1970 et 1980, avant de ne décliner jusqu'à disparaître dans la deuxième moitié des années 1990. En raison de cette histoire d'opposition importante, les anciens militants sont toujours identifiés sous ce nom à Chenalhó, et j'y ferai désormais référence ainsi.

5.1.2. La coopérative de café Union des Ejidos et Communautés de producteurs de café Majomut

Le PST pénétra par l'*ejido* de Los Chorros par un leader qui, selon l'un de mes interlocuteurs originaire de l'*ejido*, se faisait appeler Zapata.

C'était plus tôt, disons en 77, lorsque le premier dirigeant est venu. Il s'appelait Zapata, le premier dirigeant du PST, c'était quelqu'un de Tenejapa, je ne connais pas son prénom mais son nom était

Zapata, et moi je l'ai donc vu. Il organisait les personnes, ici dans le village, il est venu de Tenejapa, il était du PST, c'est pour cela que feu Mariano l'a repéré, autrement dit, ils ont prêté attention à Zapata parce que ce qu'il disait c'était bien, quoi. Dans son discours il disait qu'il fallait nous organiser, qu'il ne fallait pas nous décourager dans une organisation, parce que d'après ce qu'ils disaient, tôt ou tard, ils allaient obtenir ce qu'ils cherchaient. Parce qu'en vérité, ici au village et ailleurs, il y a beaucoup, beaucoup, beaucoup de grands propriétaires, voilà pourquoi l'idée c'était d'envahir toutes les grands propriétaires (*rancheros*), pour qu'elles restent entre les mains de ceux qui travaillent. (Pedro Jiménez Gutiérrez, 18/03/2008)

Selon Pedro Jiménez Gutiérrez, les premiers dirigeants à Los Chorros étaient Mariano Ruiz, Pedro Girón, tous les deux défunts, ainsi que Tomás Méndez, qui est en prison aujourd'hui en raison du massacre d'Acteal.

Jusque dans les années 1980, les deux secteurs (magistériel et paysan) étaient protégés par le même parti politique, le PRI. Les deux secteurs alternaient à la présidence municipale, signe d'une grande instabilité des loyautés. Il n'est que de rappeler la quantité de présidents municipaux par intérim issus des deux secteurs qui se disputaient la mairie à cette époque sans pouvoir jamais finir leur mandat. À travers ces luttes pour la présidence municipale apparaissaient les luttes acharnées qui se trouvaient en amont entre les deux factions politiques, chacune reliée à des canaux institutionnels distincts, d'une part la CNC qui avait créé des caciques agraires, d'autre part l'INI et la SEP qui avaient créé des caciques culturels rattachés au secteur magistériel et au PRI, toujours plus puissant à Chenalhó.

À ses débuts, le PST travailla principalement avec le secteur paysan qui entra en compétition avec le secteur magistériel affilié au PRI, générant une rivalité électorale entre les deux secteurs.

Leur politique c'était de critiquer sans arrêt le conseil municipal (*Ayuntamiento*), en fait ils disaient d'eux qu'ils n'étaient venus que pour gagner, qu'ils ne faisaient pas leur travail, qu'ils ne faisaient rien pour le village, donc il y avait beaucoup de critiques, ils menaçaient de les expulser de leur travail. (Pedro Jiménez Gutiérrez, 18/03/2008)

La recherche d'alliances de la part du PST auprès des groupes marginalisés de la CNC et des paysans sans-terres eut un franc succès au long des années 1980, par la dénonciation des « injustices » commises par les leaders du PRI et de la CNC, et des propositions de projets de développement pour y remédier. Par exemple, en 1980, l'ORPODECH fut créée au centre de Chenalhó, autour d'un discours de dénonciation des injustices:

L'organisation est née en 1980. La raison c'est qu'il y avait beaucoup d'injustices avant, parce que certains camarades étaient injustement emprisonnés. Alors petit à petit les gens se sont organisés, surtout pour combattre cette injustice, et donc petit à petit l'organisation a grandi, et en 1985-87 beaucoup de gens nous ont rejoints, presque la majorité de la municipalité. En 1987-88, environ 7 ou 8000 personnes, 8 à 10 000 personnes nous ont rejoints.

Cristóbal Vázquez Vázquez – à l'époque cardéniste et aujourd'hui leader de la compagnie de transports OPEACH et évangélique à Chenalhó –, a été un membre fondateur et secrétaire de cette organisation créée par Luis Aguilar Gómez. La production dépassait les clivages liés aux affiliations politiques et regroupaient les producteurs de café, d'avocats, de pêches, de café, autour de cette

organisation, qui connut une croissance importante au milieu des années 1980 et réunit entre 7 et 10 000 membres entre 1987 et 1988. Ils travaillaient notamment avec la Commission pour le Développement et la Promotion du Café au Chiapas (*Comisión para el Desarrollo y Fomento del Café en Chiapas*, CONCAFE) qui réunissait des producteurs de café dans chaque région, et travaillaient avec d'autres instances pour commercialiser la production de maïs¹⁷⁶, utilisant les institutions pour déposer des demandes de projets de développement car le gouvernement fédéral et fédéré « prend toujours plus en compte ses organisations »¹⁷⁷, selon Cristóbal Vázquez Vázquez, soulignant par là le lien clientéliste qui existe entre les organisations officielles et l'État.

Tandis qu'au centre de Chenalhó, les caciques culturels et agraires prédominaient et alternaient à la présidence, les militants PSTistes renforcèrent leur présence en installant un autre projet de développement sur le terrain de Los Chorros. Le PST a joué un rôle primordial pour les producteurs de café de Chenalhó en impulsant la première organisation autogérée de café en marge des organismes traditionnels de contrôle et des maîtres d'école bilingues. À l'instar de l'Église, l'opposition partisane avait compris qu'elle n'aurait d'entrée qu'en proposant un projet de développement dans les zones les plus marginalisées. Le retour des travailleurs salariés sur leurs terres d'origine pour faire face à la crise des plantations entre la fin des années 1970 et le début des années 1980 augmenta la production de café dans la région, notamment sous l'impulsion du programme Institut Mexicain du Café (*Instituto Mexicano del Café*, INMECAFE) et le *Programa Integral de Desarrollo rural* (PIDER). Le PST a alors impulsé la culture du grain pour les producteurs face à l'INMECAFE, et, une fois la gestion administrative faite, a permis la construction d'un entrepot (*bodega*) à Polhó (Martínez Quezada 1994, 85). Les *ladinos* de Pantelhó étaient jusque-là les intermédiaires des petits producteurs de Chenalhó. Mais le processus politique et organisationnel du PST a alors permis la création de l'Union des *Ejidotes* et Communautés de producteurs de café Majomut (*Unión de Ejidos y Comunidades de Cafeticultores Majomut*).

Autrefois, il n'y avait que des revendeurs (*acapadores*) de café, les *coyotes*. Les gens vendaient à Pantelhó, mais le café ils ne le pesaient pas au kilo, avant il y avait de grandes corbeilles de 16 litres, mais ils ne pesaient pas tout, parfois ça ne faisait que 8 kilos. Les gens s'en sont rendu compte lorsqu'est né le programme pour le café, INMECAFE, et que les gens ont commencé à semer plus de caféiers. Et donc il y avait beaucoup de production. Alors les gens ont réfléchi : « si on le fait, on va travailler avec les *coyotes*, et s'ils récupèrent tout le café, nous on en bénéficiera pas ». Alors les gens ont pensé que c'était mieux de s'organiser. C'est en 1981-1982 qu'ils ont commencé à s'organiser et la *Unión Majomut* a été créée en 1983. (Javier Luna Ruiz, 15/08/2010)

Certains producteurs qui participaient au même moment au gouvernement municipal, gèrent la construction d'un hangar servant au tri et à l'entrepot du café (*bodega*). Avec le temps, cet entrepot devint une coopérative qui s'appela « *Beneficio Majomut* » sur des terrains de la communauté de Polhó et de l'actuel Majomut, dont il sera question plus en détail dans les chapitres suivants. Les habitants de Los Chorros et de Polhó encourageaient et participaient au processus de la coopérative de l'*Unión Majomut*, tout en

¹⁷⁶ En 2008, il restait encore 3000 membres de l'ORPODECH qui suivaient le PRD selon Cristóbal Vázquez Vázquez, mais la majorité des membres se sont affiliés ensuite à la *Sociedad Cooperativa de Chenalhó*, une société de transports collectifs de taxis, rattachée à l'POPEACH, une organisation évangélique, de San Cristóbal.

¹⁷⁷ Souligné par moi.

adhérant à des affiliations politiques différentes. Rappelons que Polhó était encore un bastion du PRI, et qu'Antonio Hernández Pérez, l'un des caciques forts dans ces années, était originaire de cette localité. C'est néanmoins le PST qui maintint à cette époque l'initiative politique autour de la production de café de Majomut.

La dimension nationale de ce parti d'opposition est un élément important pour cette époque, car elle représente un nouveau canal pour les paysans indiens bloqués au niveau régional et fédéré du PRI. Car si le corporatisme d'État avait accru les rapports clientélistes fermés au sein des institutions paysannes et indiennes « officielles », il avait également créé au fil des ans des mécontentements et des exclusions de certains secteurs qui trouvèrent un écho dans le PST, notamment grâce à un discours agraire¹⁷⁸.

Dès cette époque, différentes stratégies furent mises à l'œuvre par ce parti, permettant à leurs militants d'acquérir une forte expérience d'organisation et de créer des réseaux régionaux et nationaux, pour demander justice. Le PST fut notamment la première expression dissidente du PRI qui réussit à amener les injustices devant les autorités judiciaires, ce qui lui valut de bénéficier d'un écho régional important. Le contexte national leur était favorable, dans la mesure où l'ethnopolitisme du président López Portillo cherchait à répondre aux mécontentements des secteurs populaires. Au fil des ans, ce discours agraire attira les paysans engagés dans de complexes processus de batailles bureaucratiques pour obtenir des terres. Dans Los Altos, la pression démographique avait entraîné une telle pression sur la terre que ce parti eut un succès grandissant dans les lieux où les demandes de terres étaient anciennes. L'un des répertoires d'action du PST résida donc dans la critique des pratiques clientélistes et de la corruption des caciques agraires, ou « *caciques ejidales* » (Villafuerte Solís 1999, 154) qui bénéficiaient des faveurs accordées par la *Confederación Nacional Campesina* (CNC) qui avait incorporer les demandes paysannes au projet étatique, en échange de positions politiques de ses leaders.

Cette critique des caciques agraires s'accompagna d'occupations de terres par les militants PSTistes qui s'introduisirent de la sorte dans plusieurs régions du Chiapas. Par exemple, le Nuevo Soyatitán – qui regroupait des paysans originaires de Soyatitán, Pujilic, Amatenango del Valle, Villa Las Rosas, Huixtán, Socoltenango, Comitán, Tzimol et Teopisca, et l'*ejido* Cárdenas del Río (Socoltenango) – réclamait des terres de longue date dans la municipalité de Venustiano Carranza. Après de nombreuses tentatives de demandes légales et des dissolutions du groupe, le Nuevo Soyatitán se rassembla autour de la *Central Campesina Cardenista* (CCC), la filiale du parti renommé *Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional* en 1989. La CCC réalisa un gros travail dans la région, et procéda à d'autres occupations de terres dans les terres basses de Villa Las Rosas entre la fin de l'année 1990 et le début de l'année 1991. La Police Judiciaire de l'État (PJE) et des éléments de la Sécurité Publique (*Seguridad Pública*) les expulsèrent et enfermèrent sept paysans, ce qui eut pour effet de désintégrer le groupe une nouvelle fois. Le même groupe réalisa dans la région une marche sur la ville de México pour solliciter les terres d'où ils avaient été délogés. Dans le même temps, et jusqu'en 1993, il sollicita la terre par les voies légales. En janvier 1993, le groupe, réduit à une cinquantaine de personnes, pratiqua une occupation de terre sur un autre terrain, El Carrizal, et après 13 jours d'occupation, treize paysans furent emprisonnés pendant 11 mois dans la prison *El Cereso* de

¹⁷⁸ La CNC aurait poursuivi sa notoire présence dans les régions essentiellement productrices de maïs et d'élevage de La Frailesca et le Centre, ainsi que le Soconusco et la Côte, des zones d'agriculture et d'élevage commercial.

Comitán (Villafuerte Solís 1999, 278-280). Les occupations de terre de la CCC étaient très fréquentes à la fin des années 1980 et alternaient avec un travail de gestion légale auprès des instances agraires, faisant au début des années 1990 des militants cardénistes de vrais experts en question d'occupations de terres et de moyens légaux pour les obtenir.

À Chenalhó, en 1984, des militants originaires des communautés de Yibeljoj, Acteal et de l'*ejido* de Los Chorros, envahirent 325 hectares de la *finca* La Esperanza. Selon la propre chronologie du PST *Sistema de Información Campesina*, l'action n'aboutit pas et plusieurs dirigeants furent emprisonnés et expulsés des terres (Nexos. Especial Acteal 2007d).

5.1.3. La chasse aux cardénistes en quatre épisodes

Dès la fin des années 1970, mais surtout dans les années 1980, les caciques du PRI harcelaient tout groupe d'opposition dans plusieurs municipalités de Los Altos. Par exemple, Diana Guillén (1998) note que, à Zinacatán, des militants du PRD ont été roués de coups et assassinés en 1989, alors qu'ils se réunissaient en assemblées dans les localités de Bochogbó Alto et Nachig. Les militants du PRD n'avaient plus accès au registre civil, l'accès à l'eau leur fut coupé et ils furent obligés de signer leur affiliation au PRI en plus de payer une amende. Il en fut de même pour les membres du PAN, obligés de se ranger dans les files du PRI, accusés d'être responsables de la diminution du budget municipal (Guillén 1998, 162; Ordóñez Viquez 2008, 28). À Villa Las Rosas, les militants du PFCRN protestèrent en établissant un campement provisoire (*plantón*) face au Conseil municipal pour demander la destitution du commandant de la police municipale et du *síndico*. De même, au centre de Chenalhó et à Los Chorros, les militants cardénistes furent harcelés voire expulsés, et certains leaders emprisonnés pendant plusieurs années pour leur dissidence. Cette fois-ci encore, l'argument avancé par les PRIistes était la défense de l'union et l'homogénéité de la communauté qui aurait été menacée par un changement électoral.

Les harcèlements, menaces de morts et expulsions catalysaient néanmoins les transformations qui opéraient au sein du système politique régi jusque-là par ces caciques culturels.

J'ai rencontré Maximiliano Pérez Ruiz chez lui lors d'un terrain en 2009, alors que j'étais avec Juana à Chenalhó. Juana m'avait été conseillée par l'anthropologue Anna María Garza qui avait mené quelques années avant moi une ethnographie sur Chenalhó et publié un ouvrage sur le genre et l'interlégalité à Chenalhó. Juana avait été l'une de ses informatrices privilégiées et était devenue son amie et assistante, en plus d'avoir entamé des études à San Cristóbal de las Casas. Celle-ci vivait désormais dans le quartier de La Hormiga, en périphérie de la ville coloniale, mais toute sa famille habitait au centre de Chenalhó, à côté d'une école, une fois le pont de la rivière franchi. Je connus donc sa sœur Marcela et sa mère, qui me reçurent chez elles à plusieurs reprises entre 2006 et 2009¹⁷⁹. En 2009, Juana m'accompagna quelques heures à Chenalhó et me conseilla d'aller voir Maximiliano Pérez Ruiz car il avait été « emprisonné pour son militantisme ». Maximiliano est l'un des membres fondateurs du Parti Socialiste des Travailleurs (PST) qui pénétra d'abord loin du centre (cela fait redite avec avant, il faudrait corriger cette impression), à Los

¹⁷⁹ La relation avec Marcela fut médiatisée par de l'argent quand j'habitais quinze jours au centre de Chenalhó en 2006.

Chorros, mais il était le leader du PST en plein cœur parmi les caciques, au centre de Chenalhó. Il nous reçut très cordialement avec un ami qui m'accompagnait pour filmer l'entretien, non sans nous demander au préalable qui nous avait parlé de lui. Je lui expliquais comment j'étais arrivé jusqu'à lui, par l'intermédiaire de Juana en lui expliquant mon travail. Notre entrevue dura toute l'après-midi et Maximiliano nous fit un long récit qui le mettait en scène dans cette lutte contre le caciquisme à Chenalhó à travers plusieurs épisodes de sa vie. Après coup, je m'aperçus à quel point notre venue lui fut thérapeutique et cathartique, il exprima un réel besoin de parler de l'injustice dont il avait été victime après 10 ans d'emprisonnement qui couronnaient sombrement sa vie de militant. Il entama son récit sur son entrée au PST :

Le PST est né parce qu'il y avait beaucoup de problèmes avec le PRI et parce qu'il n'y avait aucun changement. Alors les dirigeants nationaux de Mexico ont formé un parti. Le président c'était Rafael Aguilar Talamantes, c'est lui le fondateur dans la ville de Mexico. Graco Ramírez, Jesús Ortega, Antonio Ortega, je ne me souviens pas des autres noms, ce sont eux les fondateurs du parti en 1977 à Mexico. Ils se sont rassemblés pour former un groupe de personnes et ils se sont mis au boulot dans chacune des régions. Ils se sont dispersés, l'un au Chiapas, l'autre au Tabasco, l'un à Veracruz et puis d'autres dans différents coins du pays.

Alors à cette époque nous avons rencontré un dirigeant du PST en 79, pardon en 77. Alors à cette époque-là, on a discuté avec lui dans le parc, on a sympathisé, il m'a donné son adresse, son numéro de téléphone. Je lui ai donné mon nom, on s'est vus et il m'a expliqué plein de choses sur le parti, comment tout était organisé, comment ça se passait, parce qu'à cette époque-là, j'étais jeune et je n'y connaissais pas grand-chose. Alors ça m'a plu, j'ai aimé les initiatives du parti, leur politique, et donc je suis venu à Chenalhó cette année-là. Et donc en m'installant ici j'ai commencé à chercher des personnes pour former mon groupe en 77. Et quand je les ai trouvées à Tuxtla, alors je suis rentré. J'avais des amis dans la *colonia* Miguel Utrilla Los Chorros, c'était alors Chenalhó. J'y avais un ami qui est mort maintenant, Mariano Ruiz Pérez. Donc je l'ai rencontré. Antonio Pérez Pérez, c'en était un autre. Francisco Pérez Luna aussi et puis d'autres que nous avons rencontrés mais je ne me souviens pas de leurs noms. Nous nous sommes réunis, nous avons commencé à discuter tous ensemble. Alors j'ai commencé à leur donner des informations et eux ils aimaient bien la politique et donc ils ont commencé leurs activités dans leurs *colonias* et ils se sont mis à organiser quelques personnes. Alors chacun a commencé avec son groupe, ses activités, tout ça en 77-78, mais en silence, sans que personne ne s'en rende compte parce que le PRI était dur à l'époque. J'ai organisé tout ça à Noël et ça s'est fait à Yibeljoj (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009).

C'est toujours sur le même mode de l'invitation et de l'amitié que des leaders déjà formés invitent de jeunes hommes. Le dirigeant du PST, que Maximiliano connut à San Cristóbal, va l'inspirer à faire un travail politique une fois de retour à Chenalhó. Puis, il « chercha » des gens pour former son groupe : il trouva « ses amis » assez loin, du côté de Los Chorros, à côté de Tenejapa et Cancuc, où se trouvent des populations tseltales. Après s'être réunis, chacun, procéda à sa « tâche » en politique, qui fut celle de s'« organiser ». Il s'est agi d'un processus d'organisation en secret, une pratique que nous allons retrouver dans tous les processus dissidents du PRI, où l'on trouve des pratiques secrètes caractéristiques des groupes « subalternes » (Scott 2008a)¹⁸⁰.

J'aimerais appréhender ce changement qu'impliquait les pratiques et discours du PST dans la vie

¹⁸⁰ Voir chapitre 3, section 2.4.

politique municipale à partir de quatre épisodes qui me furent narrés par un ancien militant PSTiste à Chenalhó, Maximiliano Pérez Ruiz : l'expulsion de militants PSTistes de l'*ejido* de Los Chorros et d'autres localités de la municipalité de Chenalhó ; le récit d'une mobilisation réussie pour le retour des expulsés PSTistes ; le massacre de Golonchán vu par l'ex-militant PSTiste ; et l'emprisonnement de ce militant au moment des mobilisations indiennes de 1994 qui eurent un impact à Chenalhó.

La fête des morts (1^{er} novembre) et l'expulsion des militants PSTistes de Los Chorros en 1979

L'influence et la pénétration du PST dans la municipalité de Chenalhó provoqua dès ses débuts l'irritation des groupes de pouvoir traditionnels centralisés à la *cabecera*. L'entrée du PST s'étant réalisée par Los Chorros, les caciques culturels de Chenalhó dirigèrent et déchaînèrent en 1979 la chasse et la persécution des militants PSTistes dans l'*ejido*, générant beaucoup de peur parmi les *pedranos*. Un groupe d'habitants de la localité de Polhó, dont il sera question dans le chapitre suivant, affiliés au PRI mena une violente incursion dans Los Chorros qui se solda par la mort et l'exode temporel de paysans sympathisants du PST vers d'autres municipalités, dont une quinzaine de familles qui se réfugièrent temporairement dans la région de la Selva lacandona (Martínez Quesada 1995, 85-86). Selon le récit de Maximiliano Pérez Ruiz sur cet épisode de chasse aux PSTistes, des rumeurs avaient commencé à circuler dès le mois de novembre au sujet de leur parti qui s'était étendu à Los Chorros. Les rumeurs faisaient mention d'un nouveau parti, mais les caciques, les autorités municipales et les leaders du village mettaient l'accent sur le fait qu'il ne devait exister qu'un seul et même parti que les gens « connaissent bien », c'est-à-dire le PRI, et n'hésitaient pas à faire courir des rumeurs pour disqualifier les membres du nouveau parti :

Cette année-là, non, ils savaient seulement que c'était le [parti] révolutionnaire institutionnel, que c'était le PRI, alors ils ont vu les choses d'un autre œil, ils ont cherché des problèmes. En 1979, ils leur ont donné de mauvaises informations, ils disaient que le PST distribuait des terres, qu'on prenait des terres aux gens, qu'on prenait des femmes à ceux qui avaient deux femmes, qu'on leur prenait telle ou telle chose, selon le problème visé. S'ils avaient de l'argent, on allait leur prendre, s'ils avaient du bétail, on allait leur prendre leurs bêtes. Alors petit à petit, les gens ont commencé à mal comprendre. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

Le problème commença à se poser en octobre dans la Colonia La Libertad lorsque trois personnes furent tuées, trois autorités agraires du Commissaire des biens des *ejidos* (*Comisariado de bienes ejidales*) (président, secrétaire, trésorier). Selon le récit de Maximiliano, les habitants du village les cherchèrent puis les attachèrent et les emmenèrent au bord d'une rivière pour les tuer. Le juge municipal de l'époque ne vint pas chercher les corps qui furent dévorés par les vautours et les chiens, car il s'agissait d'« ennemis ». Puis c'est à Los Chorros que cela se poursuivit, par une attaque des dirigeants PSTistes à la fin du mois d'octobre :

Le 26, 27, 28 est arrivé, tout le village s'est organisé, tout le village ! Ils sont allés à la *colonia* Miguel Utrilla Los Chorros, ils y sont allés pour chercher et arrêter les sympathisants du PST, c'était le nom du parti, et ils les ont attachés, ils les ont frappés, ils en ont mis un certain nombre dans la citerne (*tanque de agua*), ils les ont frappés. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

Puis, pour la fête traditionnelle des morts du 1^{er} novembre, « le village » s'en alla arrêter les sympathisants du PST à Los Chorros, alors que les familles avaient préparé leurs *tamales*, *atole*, viandes :

La coutume ici à Chenalhó quand arrivent les jours des morts, c'est celle de la Toussaint. Le 1^{er} novembre, le 2 novembre, tout le monde achète de la viande, prépare des *tamales*, de l'*atole*, tout le monde prépare à manger, tout le monde fait ça chez soi. Mais les gens du village, les PRIistes quoi, ils se sont tous soulevés, armés de bâtons, de machettes, d'armes, de tout ce qu'ils avaient. Ils sont passés de maison en maison, « nous sommes des sympathisants du PST » et ils les ont pris avec eux, ils les ont attachés entre eux, ils les ont mis dans la citerne, ils les ont frappés. Alors leurs femmes sont sorties et eux, cachés, les effrayaient. Alors, tout ce que ces gens avaient préparé à manger, là, puisque c'était la Toussaint, la Fête des Morts, eux ils prenaient cette nourriture parce qu'il n'y avait personne. Ils venaient de différents quartiers du village, ils n'avaient pas emmené de quoi manger, mais comme ils passaient dans chaque maison et qu'il y avait à manger, eh bien ils mangeaient tout ce qu'il y avait là, de la viande, de l'*atole*, ce qu'ils trouvaient, la nourriture des sympathisants su PST. S'ils trouvaient une hache, une machette, ils les volaient. S'il y avait de l'argent, ils le volaient aussi, tout ce qu'il y avait quoi ! S'ils avaient une petite épicerie, ils leur prenaient des boissons, des biscuits. Voilà ce qu'ils ont fait en novembre 1979. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

Le Jour de la fête des morts est aujourd'hui encore un jour particulier où les menaces de morts et les attaques augmentent à Chenalhó, les méthodes d'intimidation s'inscrivant dans le répertoire autoritaire des caciques locaux pour intimider les populations sur la base de leurs croyances. Trois personnes évoquées par Maximiliano Pérez Ruiz qui harcelèrent les leaders du PST, sont en fait les caciques dont il a été question dans le premier chapitre. Toute l'ambivalence de leur position transparait dans leur discours de modernité et d'amour pour leur communauté qui contraste avec leurs pratiques autoritaires et violentes à l'égard des dissidents politiques et religieux. Ainsi en alla-t-il du président municipal de l'époque Victorio Arias Pérez, de l'ancien président municipal Tomas Arias Pérez et de José Pérez Pérez de la *tortillería*¹⁸¹ du centre, déjà mentionnés, le plus « scélérat » étant José López Hernández, selon Maximiliano. « Des gros, grands leaders, des caciques qui commandaient à ce moment-là » prirent un gros camion de sept tonnes de contenance pour chercher les familles « cardénistes », les femmes, les maris, ils furent roués de coups, blessés et attachés. Ils furent emmenés à San Cristóbal de las Casas et entassés devant l'INI. C'est ainsi que 400 familles, selon Maximiliano, furent expulsées de Los Chorros et Yibeljoj principalement. À Natividad, sept maisons furent brûlées et un homme blessé d'une balle, Lorenzo Pérez Guzmán, qu'on abandonna agonisant devant la présidence.

Le témoignage de Pedro Jiménez Gutiérrez va dans le même sens. Originaire de Los Chorros, il était jeune quand les événements eurent lieu. Le leader PSTiste de Los Chorros, Mariano Ruiz, était son parrain. Il assista à Yibeljoj à l'attaque de PRIistes qui vinrent brûler les maisons des PSTistes.

Alors moi, un jour que j'étais à Los Chorros, c'était le jour de la Fête des Professeurs, le dernier jour d'octobre, c'était la fête de la Toussaint, le 1^{er} novembre 1979... Comme nous avons des orangers ici à Yibeljoj, moi je voulais en cueillir un filet pour la fête, dans un lieu qu'on appelle *bats'i k'op*, *tsak mesontojtik*, parce que c'est là qu'était la maison de mon beau-père, et donc j'y suis allé, je suis passé chez un tel qu'on appelle Mochiton, Vieux Porc (rires). Je suis passé par là, et une fois que j'étais du côté de la maison de mes beaux-parents, j'ai vu qu'il y avait beaucoup de bruit, et je me suis demandé « qu'est-ce qu'ils font ? » et j'ai vu qu'il y avait beaucoup de monde de l'autre côté. Alors je me suis arrêté et j'ai vu que la maison de mes beaux-parents était en train de brûler... et tu sais qui c'était ? Les

¹⁸¹ Magasin de galettes de maïs.

PRistes. Mais tu vois, on ne sait pas comment a commencé ce conflit, je n'en sais rien mais il y a quelqu'un qui le sait, enfin je crois qu'il y a des gens qui sont au courant... Alors je me suis arrêté, j'ai attendu que tous ces gens arrivent. Moi j'étais encore tout jeune, et du coup j'ai posé la question à quelqu'un. C'était le Chef de Zone (*Jefe de Zona*) des catéchistes. Il marchait en tête du groupe avec sa machette bien aiguisée, et je lui ai demandé : « qu'est-ce qu'ils font ? » « Ah, eh bien ils sont en train de chasser les PSTistes » « Ah bon, pourquoi ? » « Ne pose pas de questions, fais demi-tour ou ils vont t'embarquer. Donc je suis rentré à Los Chorros. Là j'ai vu qu'ils avaient brûlé la maison de mes beaux-parents, Juan Gutiérrez Pérez, ce n'étaient pas mes beaux-parents à l'époque. Je suis rentré mais tu vois, c'était mon parrain feu Mariano, c'était le dirigeant, c'est pour cela qu'ils ont brûlé sa maison. »

Donc je suis rentré à Los Chorros, je ne savais rien, et je suis allé chez mon parrain, je lui ai dit : « je sais pas ce qu'ils font à Yibeljoj », je lui ai raconté qu'il y avait beaucoup de monde et qu'ils avaient brûlé la maison de Juan Gutiérrez Pérez. « Ah oui, il m'a dit, pourquoi donc ? » « Je ne sais pas, je lui ai dit, ils ont brûlé sa maison et ils avaient l'air de le chercher ». Je ne savais pas qu'il était aussi au courant feu mon parrain. Après il a appelé quelqu'un qui s'appelle Juan Xutax, c'était son beau-frère, celui qui habite maintenant à Polhó, il l'a appelé chez lui. Après il a appelé Tomás Méndez qui est en prison maintenant. Je ne sais pas ce qu'ils ont décidé mais après ils m'ont appelé moi. « On y va », ils m'ont dit. Ils sont montés par un ruisseau, au-dessus de sa maison, en se cachant. Et puis les membres du parti, qui étaient de Yibeljoj et qui sont allés à Los Chorros, j'imagine qu'ils pensaient trouver du soutien là-bas. Mais au moment où mon parrain allait sortir, il n'est pas sorti de chez lui, il a fini par envoyer deux personnes, mais ils ont eu peur (*se pelaron*). Moi je les ai laissés là, presque tout en bas, eux sont montés, ils sont partis du côté de Cancuc. Les pauvres membres du parti étaient assis, à attendre sous le porche de l'église, ils étaient là et les autres étaient partis bien loin ! Mais comme les gens ne savaient pas tout, on ne savait pas par où ils étaient passés, comment ils avaient fait, jusqu'au moment où on a entendu dire qu'ils avaient été emmenés de force, et après ils sont partis quoi. Moi j'étais resté là toute la journée, je regardais ce qui se passait. Il était presque quatre heures et demie ou cinq heures quand ils sont arrivés. A ce moment-là, il y avait beaucoup de gens à Los Chorros, de différentes communautés : d'Acteal, de Yibeljoj, de Polhó, d'ailleurs, et ils étaient armés. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

Puis ce fut le tour de Maximiliano Pérez Ruiz d'être menacé. En tant que leader en plein territoire des caciques au centre de Chenalhó, il fut averti qu'il allait à son tour être « cherché ». Il décida donc de s'enfuir, d'abord dans la communauté Ik'al Lumtik du côté de Chamula, chez un ami, après avoir erré pendant des heures sous la pluie et dans la boue. Puis il s'en alla dans un camion à bétail (*redilas*) jusqu'à San Cristóbal. C'est avec beaucoup d'émotion qu'il me raconta la suite de son récit et de sa fuite. Il avait dû laisser sa femme seule avec ses deux enfants en bas-âge. Celle-ci s'était réfugiée le jour de l'attaque chez sa voisine avant de prendre, à trois heures du matin, un transport collectif pour San Cristóbal afin d'y rejoindre son époux. La même nuit, leur maison fut entièrement saccagée et pillée par des habitants du centre avec la bénédiction des caciques et du président municipal.

La mobilisation réussie des PSTistes à Tuxtla Gutiérrez

Maximiliano Pérez Ruiz raconte en détail ces moments d'errance à San Cristóbal de las Casas. Il ne savait pas où étaient ses compagnons, il errait dans le quartier du PRODESCH et « Affaires Indigènes » (*Asuntos Indígenas*) quand il reconnut un expulsé de Los Chorros. Ce dernier se dirigea vers lui et l'informa que la majorité des compagnons se trouvaient devant l'INI, entassés et battus. Ils restèrent sur place entre 15 à 20 jours. Il rencontra entretemps à l'INI le député fédéral originaire de Coahuila, Juan Manuel Rodríguez ainsi que Juana García de Palomares, du PST. Ils décidèrent d'informer les médias de la

situation et de chercher du soutien. Puis ils se rendirent à Tuxtla Gutiérrez pour dresser un campement provisoire (*plantón*) face au palais du gouverneur d'alors, Salomon González Blanco. Ce *plantón* dura trois mois pendant lesquels ils manifestèrent pour la défense de leurs droits et demander justice au gouverneur. Surtout ils apprirent à survivre loin de chez eux, en demandant de l'argent dans les rues pour pouvoir s'acheter des *tortillas* et nourrir les enfants, s'occuper des malades et les amener à l'hôpital.

Le conflit entre les membres du PRI et ceux du PST devint très violent à Chenalhó. Les autorités PRIistes et leurs émules étaient bien décidées à rompre avec les PSTistes. Ils passaient des journées entières en réunions publiques dans le parc central de la *cabecera*. À la fin, ils rédigèrent un document qu'ils adressèrent au gouverneur Salomón González Blanco pour lui demander le non-retour des huit principaux dirigeants PSTistes à Chenalhó.

Au moment où les sympathisants [cardénistes] sont rentrés, les nôtres rentraient par Chenalhó, et ceux qui rentraient étaient bien humiliés (*humilladitos*) et devaient demander pardon aux leaders, aux agents, aux anciens fonctionnaires qui revenaient bien humiliés, et qui devaient désormais obéir aux ordres des caciques, voilà ce qui était convenu par écrit, qu'ils pouvaient rentrer parce qu'ils étaient contrôlés [*manejados*] par nous, ce n'était pas leur faute alors que nous en tant que dirigeants on ne pouvait pas rentrer. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

Face à l'organisation des membres du PST, et après avoir toléré un temps le campement devant ses locaux, le gouverneur délogea de force les occupants en pleine nuit.

Un jour le gouverneur en a eu marre qu'on campe pour manifester et à deux heures du matin il nous a envoyé les services de Sécurité Publique et [la Police] Judiciaire, ils nous ont piégés (*nos trampearon la ley*). À ce moment-là on avait un peu d'argent, on avait une caisse commune (*boteo*), un trésorier qui était chargé de garder cet argent et de l'administrer pour acheter des *tortillas*, de la nourriture, des médicaments. On se débrouillait avec le peu d'argent qu'on avait à ce moment-là. Il y en avait qui dormaient, certains assis. On avait là nos pancartes, de l'eau, un peu de charbon pour préparer notre petit déjeuner, quelques vêtements. La police est arrivée donc, ils ont pris le peu d'argent qu'on avait, ils ont fait leur loi, comme ça et nous, on a même pas eu le temps de se lever. Les banderoles, les pancartes, ils ont tous pris, tout cassé et vlan, ils nous emmenés en bus, en voiture, en camionnette. Ils nous ont entassés tous, enfants, femmes, hommes, à deux heures du matin. Ils nous ont expulsés de notre campement face au palais du gouvernement. Ils nous ont ramenés ici à San Cristóbal, entassés les uns sur les autres, sur ordre du président municipal, sur ordre des caciques. Ça fait longtemps déjà. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

N'ayant plus d'argent, Maximiliano partit incognito au matin en direction de Tuxtla en autostop. Il se rendit à l'hôtel Marin où dormait la dirigeante nationale du PST, Luisa Huerta. Il lui demanda d'appeler le président national du parti, Rafael Aguilar Talamante, à Mexico. Il lui raconta les événements, l'expulsion, les coups reçus et l'emprisonnement de trois membres à la *Procuraduría*. Quelques heures après son appel, les trois compagnons furent libérés. Quatre jours plus tard, les députés fédéraux demandèrent le départ du gouverneur Salomon González Blanco. Le départ de ce dernier signifia pour Maximiliano et ses compagnons la possibilité de reprendre leurs revendications, en espérant trouver plus d'échos chez le nouveau gouverneur. Étant interdits de séjour à Chenalhó, ils occupèrent un terrain de 318 hectares, renommé Colonia Patria Nueva, près de Tuxtla et se retrouvèrent avec plus de 6000 sympathisants du PST.

Avec moult pancartes et affiches, et l'appui d'un nombre important de sympathisants, les militants du PST accueillirent le nouveau gouverneur Juan Sabines Gutiérrez (1979-1982) qui déclara avoir « la main sur le cœur ». Il les aida effectivement dès son intronisation. Dès le premier jour, Maximiliano Pérez Ruiz, Alejandro Arias Gómez, Mariano Ruiz Pérez et Antonio Ortega furent reçus par le nouveau gouverneur qui leur fournit de l'argent pour le transport, la nourriture et des médicaments, avant de leur proposer une nouvelle date de rendez-vous. Ce jour-là, ils arrivèrent avec le nombre de morts et la liste précise de leurs noms, du nombre de maisons brûlées, des pertes matérielles, ainsi que celle des caciques qui avaient exercé ces violences à Chenalhó. Ils déposèrent une plainte à la *Procuraduría*, où ils croisèrent les nouvelles autorités agraires venues pour une autre raison. Ceux-là mêmes qui étaient impliquées dans les violences, le trésorier notamment, se moqua d'eux pour les intimider. Les PSTistes dénoncèrent ces autorités au Sous-Procureur qui envoya des policiers (*judiciales*) pour les arrêter. Deux des trois autorités agraires n'avaient rien à voir avec les violences, mais ils en étaient informés. Maximiliano Pérez Ruiz et les siens étaient remontés contre eux et ils les firent enfermer pendant cinq jours. Selon Maximiliano, le Commissaire des biens des *ejidos* (*Comisariado de Bienes ejidales*) était alors Jacinto Arias, un personnage probablement en relation de parrainage avec le président municipal de l'époque, Miguel Arias, et qui allait, lui-même, être président municipal en 1997. Le président municipal en exercice libéra son filleul, le Commissaire des biens des *ejidos*, ainsi que le trésorier. Seul le secrétaire resta en prison pendant un an. Juge municipal, il fut considéré comme le responsable des trois morts, acte, on s'en doute, considéré comme grave et injuste. Le gouverneur Juan Sabines ordonna également la destitution du président municipal qui était sur le point de finir son mandat. Il fut remplacé par le premier *regidor*. Situation inédite dans la région, le même gouverneur lança 69 mandats d'arrêt (*ordenes de aprensión*) contre les coupables. Il faisait des allers retours quotidiens à Chenalhó, et envoya la police fédérale et la police judiciaire pour les arrestations. Antonio Pérez Hernández, l'un des caciques de Chenalhó, se rendit au Ministère de l'Intérieur (*Secretaría de Gobernación*, SEGOB) et rédigea un document demandant le retour des expulsés PSTistes à Chenalhó. Des Minutes de travail furent aussi rédigées tous les deux ou trois jours, mais le président municipal s'y opposa et envoya les « *agentes municipales* » contre les dissidents PSTistes. Les trois veuves présentes qui accompagnaient les leaders PSTistes, se levèrent et désignèrent les responsables au Gouverneur, dont Mariano Pérez, appelé aussi « el Ch'en ». Celui-ci était dans un habit traditionnel qu'on lui avait prêté car il était pauvre. C'était aussi un homme influent car il parlait l'espagnol. Il prit des calmants car il était fortement intimidé par sa comparution devant les autorités judiciaires. Le procès donna raison au militants PSTistes et il conclut à l'emprisonnement de 35 personnes sur les 69 mandats d'arrêt. Quant aux autres cas, les autorités judiciaires demandèrent des sommes trop importantes pour les poursuites et l'affaire s'arrêta là.

En fait, les incarcérés, tous membres du PRI, firent à peine un ou deux mois de prison avant d'être libérés :

Les gens de loi, la [Police] Judiciaire, réclament quelque chose pour se payer des boissons (*refrescos*), mais nous on avait rien. Mais on a pu en arrêter 35 mais comme ils étaient du PRI, c'étaient les mêmes quoi ! Ils restaient un mois, deux mois, un an et puis ils repartaient. Le seul qui est resté un an c'est le juge, c'est le seul, les autres ne sont pas restés si longtemps. Donc ceux qui sont restés sont morts mais ils sont morts pour rien (*regalados*) ! (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

Après trois mois d'action au Palais du Gouverneur (*Palacio de Gobierno*), les sympathisants du PST qui se trouvaient à Los Chorros, Yibeljoj, Naranjatik et Chenalhó, furent reconduits dans leurs communautés d'origine dans un véhicule officiel. Ils étaient accompagnés par les autorités. Une fois de retour chez eux, les PSTistes ne connurent pas pour autant la tranquillité. Maximiliano Pérez Ruiz fut « chassé comme un animal ». Il ne pouvait pas aller travailler au champ car on l'attendait, embusqué dans les montagnes. Il ne put finalement plus sortir de chez lui.

À cette époque, l'institution en charge des questions indiennes, le PRODESCH, fournit du ciment mais pas suffisamment pour la reconstruction des maisons, car il manquait du sable et l'argent pour l'acheter. De nombreuses rumeurs circulaient alors et elles s'amplifiaient à l'approche des fêtes, lors de la fête de San Pedro, le jour de la fête des morts, ou à Pâques (*Semana santa*).

Il y avait beaucoup de rumeurs à l'époque. Nous on disait qu'on était du PST parce qu'on entendait des rumeurs que les PRIistes allaient nous juger, ils allaient nous tuer ensuite, l'un après l'autre (...) au moment de la fête de San Pedro en juin. Et puis venait la Fête des Morts, la semaine de la Toussaint, et alors on avait peur, ça devait être le moment pour eux de se mobiliser. Au Nouvel An ils allaient sûrement s'entretuer. Il y avait beaucoup de peur à l'époque, beaucoup de rumeurs. Alors nous nous allions parler avec nos dirigeants, avec les députés pour réclamer l'intervention de la Sécurité Publique. Mais c'était la même chose du côté des PRIistes ! D'après eux, il y avait des rumeurs selon lesquelles on allait débarquer pour les tuer ! C'était ce qu'ils disaient, mais non, on était peu nombreux, ce n'était pas vrai, eux formaient la majorité du village. Et puis eux, apparemment, ils allaient ramener leurs soldats aussi, et puis la Sécurité Publique, un peloton, deux pelotons, à la Toussaint, au moment des fêtes, pour le Nouvel An. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

Les rumeurs que faisaient circuler les PRIistes exagéraient le pouvoir des PSTistes pourtant numériquement moins nombreux qu'eux. Ils les accusaient de menaces de morts et d'attaques à venir, amplifiaient leur puissance, pour légitimer leurs actes au nom de la défense de la collectivité.

Le massacre de Golonchán : vue depuis un militant cardéniste de Chenalhó

Un autre épisode de la lutte menée par les PSTistes eut lieu à Golonchán. Ce fut l'un des massacres les plus importants de l'histoire chiapanèque de l'époque. Elle donne des éléments qui aident à saisir les techniques répressives des autorités régionales. En 1981, Maximiliano Pérez Ruiz participa à Golonchán, dans la municipalité de Sitalá en direction de Chilón, à l'occupation de neuf *ranchos* que des militants PSTistes tojolabal convoitaient. Il s'agissait d'un (un ou neuf ?) *ranchito* que les militants du PST allaient envahir, après avoir réuni près de 6000 sympathisants sur les lieux selon Maximiliano, la moitié selon d'autres sources (Corr 1999, 126; Bobrow-Strain 2007, 105-127; Weinberg 2000, 172), mais il s'agissait toujours de familles entières. Le processus d'occupation des terres allait bon train puisque des ingénieurs devaient arriver pour en tracer les limites. Le propriétaire réagit en faisant appel à des milices privées et à la Sécurité publique. Il mourut lors d'un affrontement, et les sympathisants du PST furent accusés de sa mort. Ils affirmèrent que c'était des milices privées, les Gardes blanches (*Guardias blancas*) qui étaient présentes et avaient affronté la Sécurité Publique. Selon Maximiliano Pérez Ruiz, deux curés arrivèrent au début des événements en hélicoptère prévenir de la venue prochaine du gouverneur. Effectivement, le

gouverneur, Absalón Castellanos Domínguez, arriva de Tuxtla peu de temps après. Il se déclara disposé à communaliser les terres, mais il voulut savoir qui avait tué le cacique local pour l'emmener avec lui. (L'a-t-il obstenu ?) Il repartit finalement en laissant les paysans occuper les terres. Ils étaient satisfaits et s'apprêtaient à fêter l'événement. Le lendemain, le 15 juin 1980, un petit groupe des PSTistes s'en alla tôt le matin chercher de la nourriture près d'une rivière. De l'autre côté, ils virent au loin des hommes vêtus de noirs et en conclurent qu'il s'agissait de « fédéraux ». Ils ne s'en inquiétèrent pas, convaincus qu'ils étaient d'avoir obtenu l'accord du gouverneur pour rester sur les terres. Soudainement, douze fédéraux les pointèrent de leurs fusils. L'un des PSTistes, Mariano Ruiz, s'échappa et courut prévenir les autres restés au campement.

Au campement, Maximiliano Pérez Ruiz venait d'arriver à pied de Tuxtla. Il terminait de manger quand la réunion commença en même temps que la fête et les danses. Il ne connaissait pas les fêtes locales, les marimbas, les guitares et les danses si différentes de celles des tsotsiles à Chenalhó. Soudain, vers 15 heures, il entendit un coup de feu, puis deux ou trois minutes après, un autre coup de feu, sans bien en situer l'origine. En arrivant sur les lieux, il assista à la fusillade de la police fédérale aux côtés des milices privées du propriétaire terrien (*finquero*), habillées « tels des soldats », qui tiraient sur les sympathisants du PST. La plupart d'entre eux s'enfuirent vers Petancingo et Maximiliano suivit les habitants qui connaissaient la région. Ce jour-là à Golonchán, onze de leurs membres furent abattus, une quarantaine furent blessée. Six policiers fédéraux furent tués.

Le lendemain, alors qu'un petit groupe d'hommes retournait sur les lieux pour voir ce qu'il restait des événements de la veille, et alors que l'un d'eux récupérait un cochon mort, il fut tué sur le chemin. On raconte que les corps des douze paysans furent brûlés par les policiers passés récupérer les corps de leurs collègues. De même, malgré le recours à la « *Gobernación* », l'affaire en resta là. Maximiliano dut rentrer à pied dans une région qu'il ne connaissait pas, seul et tarauté par la faim.

Après cet épisode de Golochán, la *Confederación Nacional Campesina* (CNC) devint plus conservatrice et des groupes de paysans s'organisèrent pour adopter une option plus radicale et clandestine et utiliser des tactiques militaires, apprendre des techniques de prises d'otages ou occuper des villes. Le *Comité Nacional Plan de Ayala* (CNPA) se militarisa sur la base de tactiques non-violentes (Corr 1999, 126)¹⁸², mais pas dans la région de Los Altos.

Ces événements marquèrent l'imaginaire politique des militants du PST comme les vécut l'un d'eux originaire de Chenalhó. On a par son récit une idée de la dégradation progressive de l'image de l'Etat au fil de ses épisodes. De bienfaitrices, les autorités fédérées et fédérales devinrent des ennemis pour les PSTistes, en raison du lien entre le gouvernement fédéral et fédéré et les *finqueros* lors des événements de Golonchán, mais aussi en raison des expulsions massives des catholiques, des protestants et des PSTistes. Enfin, à la suite de ces événements, justice ne fut pas faite, et les *pedranos* durent vivre dans des relations de voisinage imprégnées de ces inimitiés politiques.

Donc on est rentrés, on a demandé justice Ministère de l'Intérieur (*Secretaría de Gobernación*), on a réclamé une enquête mais tu sais comment est le gouvernement. Ils nous détestaient vraiment, ils ne

¹⁸² Beaucoup des soutiens de l'EZLN qui allait se former en 1983 proviennent de cette organisation et des campagnes d'invasions de terres et de défenses des communautés contre les massacres, assassinats et autres formes de répression.

voulaient pas de ce nouveau parti parce que c'est le PRI qui contrôle tout le Mexique. Le gouvernement ne veut pas qu'il y ait un autre parti. Pour eux il n'y a que le PRI. A ce moment-là nous n'avions pas de soutien et donc on n'a rien pu faire. Ils ne nous ont pas donné les terres, nos camarades sont morts et moi je suis rentré à pied (...), voilà ça s'est passé comme ça. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

L'inimitié politique toucha les familles dans leur vie quotidienne, générant des inquiétudes dans celles ayant affirmé leurs positions politiques. Par exemple, le propre beau-père de Maximiliano l'agressa une fois de retour à Chenalhó, en tirant trois coups de feu dans sa porte en pleine nuit. Un autre voisin en fit de même, envoyé par le maître d'école, Miguel Pérez Pérez. Son ami, un jour qu'il était saouïl (*boló*), lui confessa qu'il était fatigué de l'attendre, qu'il n'arrivait pas à le localiser sur les routes, et qu'il n'arrivait pas à le tuer, et ce depuis longtemps.

Le massacre de Golonchán consécutif à l'occupation d'un *rancho* par les indiens cardénistes est devenu un référent dans les récits des *pedranos*, tant pour des questions liées à la production qu'à l'organisation du travail et les relations de subordination (Escalona Victoria 2003, 207)¹⁸³. Lorsque Maximiliano me narre l'épisode de Golonchán, son histoire renvoie à celle des *ranchos* et des *haciendas* de l'époque coloniale, à la soumission des familles indiennes à des patrons métis ou étrangers au sein des *fincas*. Par son récit, un système de coercition ancien vient en toile de fond, qui se poursuit dans l'État moderne par le contrôle politique et économique. L'épisode renvoie donc à une mémoire qui s'est construite sur la base de rapports sociaux mêlant à la fois classe et « race » à une époque peu éloignée où l'esclavage était certes aboli mais où les formes coloniales de subordination économique restaient ancrées dans les pratiques quotidiennes. Le massacre de Golonchán contient des éléments de l'action répressive de l'État, qui annoncent l'usage de la force lors du massacre d'Acteal de 1997. Ici, le lien entre les milices privées des *fincas* et la Sécurité publique est évident. La répression des paysans par des milices privées aidées par les forces gouvernementales va façonner l'imaginaire politique de la violence de l'État. Au regard de ces actes, la modernité les interprètera comme une violence coloniale institutionnalisée produite dans un système de justice non seulement défaillant mais hostile. Elle conduira à l'émergence d'une rhétorique anti-gouvernementale.

Ce comportement fait d'intimidations et d'incarcérations de la part des leaders PRIistes, et de leurs groupes de loyauté dans la région de Los Altos ne permit pas aux caciques de venir à bout de la présence du parti cardéniste à Chenalhó. La force des cardénistes reposait sur leur présence au sein de la coopérative de café qui connaissait un succès croissant avec l'exportation du café organique à l'étranger.

L'emprisonnement de Maximiliano Pérez Ruiz

Cette expérience productive au sein de la coopérative de Union des *Ejidós* et Communautés de producteurs de café Majomut de café organique exporté à l'étranger eut un tel succès que selon Martínez

¹⁸³ Des travaux récents articulant genre, race et colonialité, ont démontré que les rapports de servitude agraire et la hiérarchie socio-raciale dans les *fincas* de l'époque coloniale comportait une catégorisation en termes de sexualité, où le patron (créole, puis métis) utilisait la force virile (les *peones* indiens étaient associés à l'impuissance sexuelle et au féminin), doublée pour les femmes d'une violence sexuelle (le droit de cuissage), qui alliait l'idéologie du métissage à un système d'exploitation et de pouvoir (Falquet, Curiel, et Masson 2005; Masson 2008; 2009).

Quesada (1995), plus de la moitié des *pedranos* adhèrent au PST dans les années 1980, malgré la corruption fréquente de ses leaders. Les caciques du centre de Chenalhó devaient donc s'habituer à la présence des « socialistes » qui, pendant les années 1980, étendirent leur présence à 15 communautés (soit presque la moitié de la municipalité) (Martínez Quezada 1994, 85). Ainsi, le *Beneficio Majomut* se transforma en pôle d'activités qui permit l'émergence des nouveaux leaders du PST, devenus de nouveaux intermédiaires entre la communauté et l'extérieur, par le biais de la production et sa commercialisation.

L'introduction du système électoral multipartiste (bipartiste dans le cas de Chenalhó) naissant et le discours ultralégaliste des cardénistes n'empêcha cependant pas les abus. Viqueira & Sonnleitner (2000) ont souligné la quantité de votes fictifs que la participation massive de la population dans les chiffres officiels ne réussit pas à masquer, comme par exemple lorsqu'il y a plus de votants que d'inscrits, ou encore, comme le soulignait déjà Chanteau (1999) dans ses mémoires, quand les caciques municipaux procèdent à des bourrages d'urnes sans la présence de quiconque pour contrôler. Mais c'est surtout les fraudes et abus de pouvoir pour arriver ou rester au pouvoir du Conseil municipal qui marquèrent la fin des années 1980. La lutte des PSTistes s'est ensuite orientée autour de la dénonciation des fraudes électorales, bien avant que le PRD n'en fasse son principal capital politique. Le parti se concentra dès 1985 sur les campagnes électorales. Selon son récit, Maximiliano Pérez Ruiz fut le premier candidat à se battre pour les élections municipales face au parti hégémonique. Il obtint à peine 600 votes, mais déjà, un changement s'opérait, notamment par un propos légaliste, celui d'un travail à mener « conformément à la loi ». On a ici la critique, encore en germe, du système politique corrompu des caciques PRIistes, qui allait se consolider à la fin des années 1980 et au début des années 1990 chez ces militants ayant choisi de les combattre sur le terrain politique par la lutte électorale.

Le PST gagna en force, et Maximiliano Pérez Ruiz fut à nouveau choisi pour mener campagne. Il passa par toutes les communautés, malgré le harcèlement continu de ses ennemis, des troncs d'arbre barrant quelquefois la route qu'il empruntait en voiture. Il se souvient avoir obtenu 2153 votes à cette époque, mais pas plus, en raison des fraudes des caciques. Voici par exemple un extrait d'un épisode d'élections dont Maximiliano Pérez Ruiz fut l'observateur à Santa Marta en 1991. Je corrobore que lors des élections de 1991 à Chenalhó, le PST procéda à une énorme offensive électorale dans tout l'État du Chiapas, y compris à Chenalhó, où les militants cardénistes (ancien PST devenu PFCRN) s'affrontèrent aux caciques et à leurs anciens dirigeants « désormais séduits par le gouvernement de Patrocinio González Garrido et le PRI » :

La menace cardéniste fut si grande qu'eut lieu l'une des fraudes électorales les plus importantes que se souvienne l'histoire chiapanèque. Des milliers de bulletins électoraux flottaient dans le fleuve San Pedro, de même que dans d'autres fleuves de l'État. La répression répondit présente et plus de 85 dirigeants cardénistes finirent l'année 1992 dans la prison ou expulsés de l'État. Eduardo Robledo Rincón, du PRI, fut imposé sénateur par l'État du Chiapas. (Nexos. Especial Acteal 2007d)

Maximiliano Pérez Ruiz dénonça les irrégularités en brandissant le Code électoral qui venait de paraître :

Ici vers Santa Marta, c'est Chenalhó, là... une fois, j'ai dû aller surveiller des urnes avec trois compagnons de plus, là-bas les mineurs de 14 ans votent déjà, 15 ans et ils votent, 16 ans ils votent... la loi du code électoral dit que les 18 ans majeurs ont des droits pour voter, pour les mineurs non, ainsi dit la loi, mais le PRI a toujours violé la loi, alors, il faut voter pour les plus petits, les représentants du

PRI (...) faisaient comme ça dans toutes les communautés, à Belisario Domínguez, à Santa Marta, partout à Chenalhó (...) les représentants du PRI (...) ne nous prenaient pas en compte, on voyait qu'ils votaient deux fois, trois fois (...) là-bas je n'ai rien dit, et quand on se réunit là avec le président général des urnes, on s'est réuni ici au village, les représentants viennent, et je leur dis "non, je ne le signe pas !" Une fois, le président [municipal] Eleuterio Arias Pérez a rompu les bulletins, je ne me souviens plus l'année quand je n'ai pas voulu signer, alors ils se sont plaints avec le Comité municipal du PRI, qui s'appelait Antonio Vázquez, alors le président du PRI s'est fâché, il a averti le Commandant de la Sécurité Publique, ils sont venus m'entourer parce que je ne voulais pas signer les accords de Santa Marta. "Je n'ai pas voulu signer, monsieur, j'ai dit, monsieur Commandant, parce qu'ils violent la loi", "Quelle est ta loi", me dit le commandant. J'ai sorti le code fédéral électoral, je l'avais dans le module, je le montre "le vote avant d'installer l'urne, on dresse un procès-verbal, avant de voter" je lui dis. "Fermeture de l'urne, on doit dresser un autre procès-verbal, l'heure et la fermeture d'urne... bon, et on a le droit de voter seulement les majeurs de 18 ans, et pourquoi ils votent à douze, treize ou dix ans ? pourquoi ils votent trois fois ? Pour ces raisons, monsieur commandant, je ne le signe pas comme ça, faites-moi ce que vous voulez, je ne le signe pas, je ne suis pas d'accord, ce sont des petits vols que vous faites. – Ah d'accord", il a compris et est parti, parce que je lui ai montré la loi donc ! C'était une copie que m'avait donnée la version du parti, fait comme un petit livre, ils nous avaient préparé pour (...) la loi, "monsieur commandant, cette loi, je ne l'ai pas faite, la loi est faite par le Congrès, faite par le gouvernement et on doit la respecter" je lui ai dit, il ne m'a rien dit et est parti. Ils se sont fâchés, ils se sont fâchés, alors là je faisais le parti, j'étais très détesté, le PRI était celui qui dirigeait, bien ou mal, mais on était peu... (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009)

On observe ici les premiers usages du droit par ce partisan qui est devenu au fil des années un militant professionnel de la dissidence du PRI. Il transforma ses actions en prenant en compte le contexte national, comme le montre cet usage précoce du Code électoral qui venait d'être créé. Cet usage de la légalité importe pour ces premières dissidences qui fondent leur ressource politique sur la critique de la corruption et de la fraude. Comme je l'ai déjà évoqué, pour Maximiliano Pérez Ruiz qui se trouvait au centre de Chenalhó, le PST lui a permis d'acquérir un savoir-faire politique, lui qui n'avait pourtant que trois ans de formation à l'école primaire. Il put, grâce à son militantisme, apprendre un répertoire d'actions de protestation : mobiliser des gens, s'adresser à des leaders nationaux, apprendre à faire des grèves, des occupations de terres, des marches, connaître la loi, et adopter un discours de justice à partir de la dénonciation de la fraude. Ce savoir-faire, appris sur le tas, en fit un homme fort de la dissidence à Chenalhó, et lui valut d'être respecté par les groupes dissidents postérieurs, notamment les zapatistes et les Abeilles dans les années 1990, qui l'invitèrent à participer à leur mouvement. Néanmoins, celui-ci refusa car il y avait chez eux des « méthodes sales », c'est-à-dire illégales – notamment le recours aux armes chez les zapatistes – ainsi que des « promesses irréalisables »¹⁸⁴.

Pourtant, malgré un discours ultralégaliste, des fraudes des PSTistes et des détournements de fonds se sont répétées et multipliés au sein de la coopérative de café, géographiquement excentrée du centre de Chenalhó. Cette coopérative était l'une des rares ressources économiques de la région et, partant, le fruit de nombreux accaparements. J'ai retrouvé dans la chronologie du *Centro de Información y Análisis de Chiapas A.C.*¹⁸⁵ qu'en 1986, 100 000 pesos avaient été détournés à la *Sociedad Lazaro Cárdenas* de Chenalhó pour la construction de la coopérative de café. C'est également la corruption d'un de ses leaders à Chenalhó qui va

¹⁸⁴ Nous verrons dans le chapitre suivant que cet argument se retrouve chez un autre membre cardéniste, Adán Hernández Pérez, du centre de Chenalhó, dans des termes similaires.

¹⁸⁵ Je remercie Juan Gonzalez Esponda dont il sera question plus loin dans cette thèse pour m'avoir fourni une copie de la longue chronologie d'articles portant sur Chenalhó par ce Centre d'Information qu'il a dirigé avec son épouse pendant plusieurs années (Centro de Información y Análisis de Chiapas).

ternir l'image des cardénistes, réunis désormais sous les sigles du PFCRN. Antonio Pérez Santiz, leader de la coopérative et *regidor* du Conseil municipal en 1990, a utilisé les ressources de l'Organisation (camions et argent notamment) pour candidater à la Présidence municipale de Chenalhó. Il a ainsi voulu accéder à une charge d'élection populaire sans avoir terminé son mandat comme président de la « *Unión* », prétendant en outre utiliser ses contacts et ses relations commerciales comme président de la coopérative pour développer des activités qui incombaient en réalité au nouveau Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) nommée en mai 1989 (Martínez Quezada 1994, 86). Il ne vit pas venir la crise du café et endetta les producteurs qui lui avaient fait confiance. Il fut emprisonné, ce qui provoqua en juillet 1990 une marche de membres cardénistes pour demander la libération du leader. Ce processus a considérablement affaibli le parti et plusieurs sympathisants de Chenalhó et Chalchihuitán sont allés dans une autre organisation liée au secteur agricole officiel, la *Solidaridad Campesino-Magisterial* (SOCAMA).

En 1988, comme mentionné, le PST devint le Parti du Front Cardéniste de Reconstruction Nationale (*Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional*, PFCRN) pour des raisons liées au regroupement des partis d'opposition lors des élections fédérales de la même année. Villafuerte Solis (1999) explique qu'en 1989 fut créée la SOCAMA, branche dissidente de la CNC qui se déclarait « indépendante » pour cette raison tout en étant rattachée au gouvernement fédéré via le PRI. Elle se consolida dans le secteur magistériel du milieu rural insatisfait du clientélisme de la CNC. La SOCAMA regroupa les producteurs, organisés autour de la coopérative de café de l'Union des *Ejidors* et Communauté de producteurs de café Majomut, en proposant des habitations, en fournissant du travail dans l'administration et un mode de développement agricole et agricole semblable à celui du PFCRN. La croissance de la SOCAMA se fit dans les régions du Chiapas où une détérioration des actions de la CNC était sensible (Soconusco, Centre, Frailesca) et où d'autres organisations dissidentes étaient présentes (Zone Frontière, Altos, Nord). Elle fut d'abord en lien avec le PRI et l'Organisation Indigène de Los Altos du Chiapas (*Organización Indígena de Los Altos de Chiapas*, ORIACH) dont il a été question dans la section précédente, créant des tensions et des divisions avec les militants du PST. Puis elle se divisa, au début des années 1990, quand certains de ses membres, également producteurs autour de la coopérative, rejoignirent le Parti Révolutionnaire Démocratique (*Partido de la Revolución Democrática*, PRD). C'est aussi par le biais de la SOCAMA que lors des violences de 1997, les « cardénistes » du PFCRN s'allièrent avec les maîtres d'écoles du PRI, au centre de Chenalhó. La ORIACH, de son côté, regroupa surtout les groupes que Santiz Pérez n'avait pas pu payer. Néanmoins, aucune des deux organisations ne put proposer une alternative réelle. C'est l'Union des producteurs de café de Majomut qui réussit à maintenir son infrastructure physique et légale (elle détenait la Coopérative de Café, le transport, les registres, la reconnaissance, en plus de l'expérience) (Martínez Quezada 1994, 87).

Ainsi, le Parti Cardéniste perdit définitivement la majorité de ses sympathisants après 1991, lorsque ses membres intégrèrent d'autres partis d'opposition. Il aura presque disparu après le soulèvement zapatiste, notamment lorsqu'Amado Avendaño se présentera aux élections pour le poste de gouverneur du Chiapas en 1994 et qu'il emportera la majorité des voix à Chenalhó sous les sigles du PRD. Beaucoup des cardénistes de Chenalhó décidèrent de suivre alors la voie du PRD, puis celle des zapatistes ou des Abeilles, et quelques-uns aussi militèrent au PAN, d'autres au PDCH.

Ainsi, si les élections à cette époque n'étaient encore qu'un rituel légitimateur de plus pour le PRI, l'opposition que représenta le Parti Cardéniste (PC) fut certes faible proportionnellement au PRI, mais bien plus importante qu'ailleurs. Malgré son apparition comme parti politique dissident important à Chenalhó, il eut pour effet à court terme de renforcer le parti des caciques. Ces derniers étaient unis contre toutes les dissidences. Malgré les victoires ponctuelles du PST, les caciques culturels ont renforcé leurs méthodes d'intimidation et de répression.

Ensuite, on constate un double phénomène durant cette décennie. D'abord, la multiplication des projets qui témoignent, chacun à leur manière, d'une vie politique riche et en pleine transformation. Elle provoque l'émergence de nouveaux groupes de loyauté et de nouveaux réseaux pour les *pedranos* qui cherchent à rompre avec les caciques et l'hégémonie PRIliste qui a débouché sur des pratiques toujours plus autoritaires. Pourtant, loin de mettre fin au clientélisme traditionnel, ces formes d'ouverture au multipartisme ont encouragé les caciques à conserver leurs réseaux clientélistes ébranlés dans les années 1980.

Ensuite, ce qui ressort de ces expériences dissidentes est l'extrême habileté des *pedranos* à s'approprier différentes projets et discours, ainsi qu'à circuler entre différentes organisations politiques, économiques, religieuses, et plusieurs partis politiques. Cela amène à une troisième remarque : les *pedranos* de la zone caféière en direction de Tenejapa ont renforcé un centre de pouvoir depuis le centre de Chenalhó jusqu'à Los Chorros autour de projets productivistes à travers la SOCAMA et l'ORPODECH qui prédominaient au sein de la coopérative de café « *Beneficio Majomut* » et qui s'étaient érigés en dissidence politique et économique, surtout dans les années 1990.

J'arrête ici le récit de cette coopérative et de ces deux organisations, mais il importe de souligner que les leaders des deux organisations allaient être impliqués dans les violences de 1997. L'autre point à souligner, et ce n'est pas un hasard comme nous le verrons, est la démarche de ces leaders pour que la coopérative de producteurs de café Majomut entame en 1994 les démarches pour rentrer dans les critères internationaux de café organique (elle était jusque-là « naturelle ») et pouvoir exporter le café vers les marchés internationaux, l'Europe, les États-Unis, le Canada essentiellement. En 1996, elle obtint le label de producteur de café organique et exploita les premiers conteneurs de café selon les règles internationales de sélection du grain¹⁸⁶.

6. Transformations du régime corporatiste : vers un régime autoritaire

Suite à ces descriptions des premières dissidences politiques et religieuses, il importe de faire le point sur les pratiques violentes et autoritaires des caciques culturels situés principalement au centre de Chenalhó. En toile de fond, ce sont les formes de justice qui se sont transformées à mesure que l'hégémonie PRIliste se reconfigurait à Chenalhó. Comme je l'ai déjà évoqué dans le chapitre premier, la coutume n'entrait pas en compétition avec la logique partisane, et était associée au parti unique qui

¹⁸⁶ Sur les stratégies paysannes de production du café, voir le mémoire de *Maestría en Desarrollo rural regional* d'Alvaro Martínez Quezada (1994).

dominait encore en milieu rural et à Chenalhó¹⁸⁷. Néanmoins ce système fut marqué par la présence de plus en plus centralisée d'autorités au centre de Chenalhó, et d'une bureaucratie côtoyant un système ancien de stratification sociale, qui interrogea la relation entre un pouvoir coercitif répressif d'État et un pouvoir présenté comme consensuel et homogène par les caciques et qui, conjointement, composent les pratiques autoritaires du régime mexicain.

6.1. Transformation des normes et sanctions à Chenalhó

Cette section vise à analyser les « stratégies d'imposition et d'exclusion » (Recondo, 2007) des autorités de Chenalhó, qui reflètent des pratiques autoritaires de groupes de pouvoir locaux cherchant à conserver le contrôle politique et économique, dans les relations de pouvoir.

Avant de poursuivre sur les brèches de l'hégémonie PRIiste, j'aimerais avancer quelques considérations d'ordre épistémologique. L'histoire du Mexique est celle de nombreuses oligarchies ayant conservé un pouvoir politique et économique en excluant la majorité. Dans son ouvrage portant sur la construction du nationalisme au Mexique, Claudio Lomnitz définit l'autoritarisme au 19^e siècle dans la continuité de l'époque coloniale, par la permanence d'une vision hiérarchisée de la société mexicaine limitant l'accès à la citoyenneté. L'élite postrévolutionnaire poursuit cette répartition inégale du pouvoir qui institua avec elle une société inégalitaire et inégale. L'autoritarisme est donc généralement associé à cette famille postrévolutionnaire qui établit sa domination en détournant les principes représentatifs tout en conservant une apparence de République et de démocratie (Bantman 2007 Introduction). Cette organisation politique a fait dire à certains que l'État autoritaire mexicain était peu répressif en raison du monopole du pouvoir par cette élite, de l'appareil exécutif fort, du pouvoir exceptionnel du Président de la République et de l'influence de ladite « famille révolutionnaire » dans les processus décisionnels, autant d'éléments distinguant le Mexique des dictatures latino-américaines¹⁸⁸. Ainsi, le corporatisme postrévolutionnaire, par le contrôle, la cooptation, la négociation, voire la répression des secteurs paysans, syndicalistes et indiens, a fait du régime mexicain un régime autoritaire, mais avec un faible niveau de violence, au moins jusque dans les années 1960 (Rubin 1996). Mais dans la deuxième moitié du 20^e siècle, si le PRI avait établi une paix

¹⁸⁷ Ainsi, les « coutumes » qui se sont redéfinies à partir de l'action cardéniste et jusqu'aux années 1990 – renommées ensuite « us et coutumes » – ne se distinguaient pas encore du système électoral puisqu'elles ne formaient qu'une seule et même entité (Agudelo et Recondo 2007). Elles étaient à la fois soumises à la *Ley Orgánica del Municipio Libre* qui divisait territorialement, politiquement, administrativement la municipalité, tout en donnant forme aux différentes fonctions de chaque membre du Conseil municipal. Voir aussi Chapitre 1, section 3.2.

¹⁸⁸ D'aucuns pouvaient parler donc à la fois de l'autoritarisme des élites postrévolutionnaires et prôner ce régime comme une « solution idéale » en Amérique latine et pour les pays en voie de développement, notamment dans les années 1960 (Brandenburg cité par Pivron 2004, 106-7; Rubin 1996). D'autres au contraire, dont Pablo Gonzalez Casanova, ont fustigé l'« impérialisme intellectuel » nord-américain qui prédomina dans les études sur le système politique mexicain et qui tendait à plaquer un modèle d'explication prétendu universel mais fondamentalement occidental, dénonçant l'inadéquation d'un système constitutionnel importé et la distance entre la façade institutionnelle du système et les circuits réels du pouvoir. Pour plus de détails sur ce système politique à cette décennie, voir González Casanova, *La democracia en México*, 1967 ; Cordoba, *La formación del poder político en México*, 1972; Cosío Villegas, *El sistema político mexicano* et *El estilo personal de gobernar*, 1974 ; Meyer, *El primer tramo del Camino*, 1976, *La encrucijada*, 1976 ; Camacho, *Los nudos históricos del sistema político*, 1977 ; Carpizo, *El presidencialismo mexicano*, 1978 ; Johnson, *Mexican Democracy : a Critical View*, 1971 ; Eckstein, *The Poverty of Revolution*, 1972 ; Fagen et Tuohy, *Politics and Privilege in a Mexican City*, 1972 ; Kaufman Purcell, *Decision-Making in an Authoritarian Regime*, 1973 et *Corporatism, Clientelism and Partisan Conflict*, 1977 ; Stevens, *Mexico's PRI : the Institutionalization of Corporatism?*, 1977 ; Adler Hellman, *Mexico in Crisis*, 1978 ; Craig et Cornelius, *Political Culture in Mexico : Continuities and Revisionist*, Interpretations, 1980.

sociale relativement stable, la « *pax PRIista* », il n'en restait pas moins que l'usage de la force répressive constituait un outil politique pour conserver les liens clientélistes et corporatistes avec les caciques. Après les événements de 1968, et plus encore dans les années 1980, les analyses du régime mexicain ont repris le concept d'hégémonie, mais peu dans le sens où l'entendait Gramsci, celui d'une configuration de croyances et pratiques changeantes et contestées, mais plutôt comme une forme de contrôle actif et totalisant, qui opère une violence sur les citoyens ordinaires engagés dans des activités politiques¹⁸⁹. Néanmoins, ces travaux font état d'une vision surplombante de l'État, ne laissant que peu d'espace aux acteurs, à la fois ceux qui incarnent l'État et ceux qui résistent à sa domination et s'organisent malgré la répression. Dès lors, l'étude par portraits des caciques locaux dès le premier chapitre et des groupes qui s'organisent dans ce chapitre permet de mieux comprendre les transformations de l'État mexicain depuis l'expérience localisée et incarnée de Chenalhó.

Il est possible de considérer les harcèlements, les menaces de morts, les expulsions, les emprisonnements et le massacre de Golonchán à l'aune du système de sanctions négatives proposées par Radcliffe-Brown et de l'analyse en termes de souillure de Mary Douglas. Les sanctions mises en œuvre par les caciques de Chenalhó témoignent d'un jugement moral de désapprobation des garants de l'unité de la communauté. Elles doivent se comprendre au sein de l'ordre local dans lequel elles existent car elles correspondent à un ordre du monde fait de valeurs et de représentations qu'un système de lois et de sanctions érige. Ainsi, les violences physiques et symboliques décrites dans ce chapitre ont été longtemps considérées comme des expressions de justice sociale qui doivent être reliées à la conception de l'ordre social que mettent en place les PRIistes avec, comme fondement, les traditions institutionnalisées en coutumes. La violence de ces sanctions peut se comprendre en termes de rites expiatoires face à la « souillure » du groupe. Ainsi par exemple, et comme l'a montré Mary Douglas, toute société produit des notions de pureté et de pollution pour faire face au désordre et au malheur. L'élaboration d'interdits (diététiques dans le cas des Leles du Kasai qu'elle étudie) est à relier à ces formes du « pur » et de l'« impur », mais aussi du « juste » et de l'« injuste ». Les liens clientélistes et corporatistes ont généré un ordre social autour de la culture du PRI qui, dans le cas de Chenalhó, s'est installée sur des sanctions considérées comme des rites purificateurs visant un retour à l'ordre dès que des groupes d'opposition tentaient de « souiller » l'ordre établi. Il est donc possible de considérer les différentes formes de sanctions relevées ici comme autant de rites expiatoires permettant d'effacer le danger qui provient d'une souillure, celle d'une non-observance à la règle de comportement, et qui expliquerait alors le caractère intolérant des pratiques d'ostracisme des caciques PRIistes. Les groupes d'opposition religieux et politiques de Chenalhó symbolisent le danger de souillure en ce sens qu'ils dérangent l'ordre de la société telle que la conçoivent les caciques et forment des souillures politiques. Car il ne faudrait pas interpréter ce sentiment de souillure depuis la variable ethnique, pour ne pas interpréter ces rites de purification comme des « nettoyages ethniques », mais bien comme des formes de régulation sociale à portée politique, pour renforcer le pouvoir des caciques en danger. L'expulsion, l'enfermement, les lynchages et les assassinats sont des rites

¹⁸⁹ Voir à ce sujet les travaux de Judith Adler Hellman, 1983 [1978], *Mexico in Crisis*, New-York : Holmes and Meier ; Ruth Collier, 1982, "Popular-Sector Incorporation and Political Supremacy : Regime Evolution in Brazil and Mexico", in Sylvia Ann & Richard S. Weinert (eds), 1982, *Brazil and Mexico : Patterns in Late Development*, Philadelphia, Pa: Institute for the Study of Human Issues ; Susan Eckstein., 1977, "The State and the Urban Poor" in José Luis Reyna and Richard S. Weinert, 1977, *Authoritarianism in Mexico*, Philadelphia, Pa : Institute for the Study of Human Issues, p.23-46.

de purification qui ont pour fonction d'évincer le risque de contagion. En tant que système de sanctions, ils expriment et expliquent les règles et les interdits sous-jacents à ces violences. En ce sens, les pratiques autoritaires des caciques contiennent une forte condamnation morale et une portée symbolique puissante dans la communauté. Ces rites de pureté sont éminemment sociaux puisqu'ils renforcent la norme et expriment l'ordre social. Pour Douglas, les rites purificateurs mettent en scène une société contre ses marges, conçues comme le lieu du péril. L'utilisation de ce terme de marges renvoie aux travaux classiques de l'anthropologie d'Arnold Van Gennep sur les rites de passage et, après lui, de Victor Turner, sur la liminalité qui suit le rite de séparation. Cette marge à un pouvoir centralisé est dans ce cas liée aux formes d'organisation politiques et religieuses étudiées dans ce chapitre et qui se déploient en marges du pouvoir des caciques du PRI. La mise à l'écart par les diverses formes décrites dans ce chapitre a une fonction rituelle expiatoire de retour à l'ordre en réintroduisant ensuite ces groupes dans la société. Mais surtout, les sanctions ont lieu quand il y a une infraction symbolique à la règle. La marge est, en ce sens, impure. Mais si la sorcellerie ou la magie maléfique étaient les principaux lieux de « l'immondice, de la souillure et de la transgression » dans des sociétés dépourvues d'organes centraux de gouvernement, au contraire chez les *pedranos* où l'État est présent à travers les caciques culturels, ce sont les premières organisations hors du PRI qui vont jouer ce rôle de danger et de désordre.

Ensuite, afin de distinguer mieux les pratiques autoritaires et violentes des caciques de Chenalhó décrites dans ce chapitre, je m'appuie sur les travaux de A.R. Radcliffe-Brown qui ont porté sur les systèmes de sanctions sociales au sein des communautés (1968, chap. 11 Les sanctions sociales) :

Certains modes de comportements usuels qui caractérisent spécifiquement une communauté. Toutes les coutumes sociales se fondent sur l'autorité de la société, mais certaines seulement en reçoivent une sanction. Ce terme désigne une réaction qu'une société ou qu'un grand nombre de ses membres manifeste à l'égard d'un mode de comportement qu'ils approuvent (sanctions positives) ou désapprouvent (sanctions négatives). On distinguera, en outre, les sanctions diffuses et les sanctions organisées ; les premières sont des expressions spontanées d'approbation ou de désapprobation de la part des membres de la communauté agissant individuellement, tandis que les secondes sont des actions sociales menées suivant une procédure traditionnelle et reconnue.

Radcliffe-Brown distinguait les sanctions liées à ce que j'ai appelé dans le premier chapitre « l'institutionnalisation de la tradition » et celles liées aux individus, aux normes et valeurs qui les traversent, et qui leur font tolérer ou non certaines pratiques. Les pratiques autoritaires des caciques sont intimement liées aux formes coutumières de résolution des conflits, en ce sens qu'elles ne sont pas nécessairement imputables à un système judiciaire centralisé. Les autorités et caciques locaux bénéficiaient à ce moment-là d'une grande autonomie et marge de manœuvre pour exécuter et faire appliquer des normes non encadrées par le système judiciaire et le droit positif mexicain. La distinction de Radcliffe-Brown entre sanctions négatives et positives, diffuses et organisées, peut donc être le point de départ de l'analyse du répertoire d'action des violences exercées par les caciques sur les différents groupes dissidents religieux (presbytériens ou néo-pentecôtistes, catholiques libérationnistes) ou politiques (militants du PST). Les représailles fonctionnent sur un système de vengeance règlementée, où l'individu, en procédant à une réparation matérielle, se soumet à cette forme de vengeance comme à un acte de justice, permettant à ceux qui ont reçu satisfaction de ne plus éprouver un sentiment hostile. Dès lors, la tradition est devenue une ressource politique au service des caciques du PRI, qui se sont posés en défenseurs et protecteurs des

traditions, contre le désordre et la violence des opposants et des intrus, qu'ils soient politiques et religieux.

Tout d'abord, et comme je l'ai déjà analysé dans le premier chapitre, plusieurs formes de sanctions relèvent de la parole, telles les railleries et les accusations de corruption. Ces dernières se distinguent toutefois des harcèlements et des menaces de morts qui précèdent un potentiel passage à la violence physique, sans nécessairement être suivie par celle-ci, opérant telle une « prophétie auto-réalisatrice ». Les harcèlements verbaux et les menaces de morts des caciques envers les groupes catholiques, presbytériens et les expulsions de groupes catholiques libérationnistes, se font là encore au nom de la tradition et pour n'être qu'« une seule âme ». Ces formes orales de sanctions sont des représailles servant à (r)établir un contrôle et des limites par « la communauté » sur l'individu.

Puis vient une série de sanctions négatives qui touchent de plus près le corps des *pedranos* et ne se limite pas à la parole. L'expulsion a été dans la région de Los Altos la forme la plus pratiquée par les caciques de neutralisation du groupe d'opposition politique ou religieux. Moins pratiquée à Chenalhó qu'à Chamula, elle est cependant employée par les caciques de Chenalhó à des moments particuliers, quand le PST a pris un pouvoir important, notamment dans l'*ejido* de Los Chorros et, dans une moindre mesure, au centre de Chenalhó. L'expulsion est une mise à l'écart de la communauté qui se fait sur un mode à la fois organisé et diffus : elle correspond à une forme d'ostracisme d'individus réprouvés par un groupe de quelques personnes agissant individuellement au nom de la communauté. Elle correspond également à une « procédure légale » liée à la coutume, qui s'exprime dans les documents rédigés par les autorités et caciques, leur mobilisation et les menaces d'attaques ou de morts pour identifier les hommes et pères de familles dérangeants et les chasser de la communauté, toujours par l'usage d'un discours en termes de consensus et d'unité de la communauté. Les caciques du centre de Chenalhó sont devenus les porteurs de cette communauté présentée comme une totalité et sont ceux qui jugent et désapprouvent les actes des dissidents politiques ou religieux.

L'emprisonnement des leaders du PST qui préfigure celui de Maximiliano Pérez Ruiz est une autre sanction organisée qui fait intervenir les instances judiciaires et pénales de San Cristóbal. Il est également une forme de mise à l'écart qui exclut de la communauté quiconque est jugé blâmable et qui doit être neutralisé par des procédures prescrites par le groupe de caciques.

J'ai fréquemment pu observer cette forme de mise à l'écart lors de mes terrains, l'alcoolisme étant très élevé dans les communautés qui pratiquent la religion traditionaliste. Une autre forme de mise à l'écart consiste à enfermer les *pedranos* dans une « prison » au sein de la communauté, c'est-à-dire une pièce du bâtiment de la présidence municipale, surtout les « *bolos* » (saouls), ces hommes et femmes en état d'ébriété qui molesteraient d'autres membres de la communauté sur la voie publique. Dans le même ordre d'idée, une autre mise à l'écart peut se faire sans expulsion ni emprisonnement, et peut avoir lieu à l'intérieur de la communauté. Elle consiste à isoler une ou plusieurs familles de l'ensemble de la communauté pour des motifs politiques et religieux. On peut imaginer que les premiers presbytériens de Chimix et Pechiquil ont dû vivre cet isolement dans les années 1950. Ce fut encore le cas dans la localité de Tsanem Bolom lors de mes terrains, ou encore dans la municipalité voisine de Zinacantán en 2004, dans un conflit qui opposait des groupes zapatistes et des autorités municipales affiliées au PRD. Ces dernières coupèrent l'accès des

familles zapatistes aux sources d'eau pendant plusieurs mois. Plus récemment, des familles adhérant à l'autoproclamée municipalité autonome de San Juan Copala dans l'État d'Oaxaca connurent le même sort, et les routes furent coupées, rendant la zone incommunicable et isolant les familles de l'accès aux ressources basiques telles que leurs terres ou l'eau. Dans les cas de Zinacantán, San Juan Copala et, dans une moindre mesure, Tsanem Bolom, les familles bannies réagirent par l'appel à une solidarité mexicaine et internationale pour dénoncer ces pratiques d'ostracisme. Ces rapides exemples contemporains permettent de pointer que dans les années 1970 et 1980, l'utilisation des médias pour élever les dénonciations des sanctions abusives n'existait pas, enclavant les conflits et les pratiques autoritaires des caciques au niveau local. Partant, l'un des rôles des premiers pasteurs évangéliques, catéchistes et leaders PSTistes, devenus à leur tour des intermédiaires, consistait à établir des contacts entre les communautés et les représentants régionaux et nationaux de leur organisation. En ce sens, ils devenaient des intermédiaires qui établissaient des nouveaux réseaux au sein des Églises catholique ou évangéliques et du PST et dont la principale ressource discursive s'établit sur la critique du caciquisme et, a fortiori, de l'État.

Enfin, la dernière sanction consiste en l'élimination physique des dissidents. L'épisode du massacre de Golonchán étudié dans ce chapitre illustre une répression d'État « depuis le haut » par l'intervention de forces militaires et policières. Elle ne concerne donc pas directement les caciques locaux de Chenalhó. Néanmoins, dans l'épisode décrit, elle nous renseigne sur des éléments importants, qui seront analysés dans les chapitres 5 et 6 à Chenalhó, d'une intervention de l'État qui s'immisce dans un conflit privé par la présence de soldats et de policiers. Déjà aussi, il existe un lien entre ces forces policières et militaires et la présence de milices privées pour réprimer les PSTistes organisés, sans toutefois réussir à mettre fin à l'organisation partisane.

Les modèles de souillure proposés par Douglas et de sanctions diffuses et organisées avancés par Radcliffe-Brown semblent en grande partie pertinents pour expliquer les violences des caciques de Chenalhó jusque dans les années 1980, dans la mesure où l'une des caractéristiques de l'organisation politique reste celui du chef traditionnel qui a accumulé un pouvoir individuel puissant et dont les pratiques autoritaires sont arbitraires. Il n'existait pas de normes claires, ni concernant la redistribution des ressources à Chenalhó, ni concernant les sanctions qui laissaient alors aux caciques la liberté de créer des formes particulières de gouvernement. Néanmoins les deux auteurs s'appuient sur des modèles de société où l'État est absent et où les coutumes sont les seules formes de régulation sociale. Ils évacuent également le caractère arbitraire de ces pratiques violentes faites au nom de la coutume et de l'ordre social. En outre, ils n'approfondissent pas l'analyse depuis les marges de ce système, laissant de côté l'analyse des individus qui sont à l'origine de la souillure, ainsi que les organisations et mobilisations de ces marges.

6.2. Palo, sanctions et instabilité de l'hégémonie PRListe

La période étudiée ici débute dans les années 1950 et se penche surtout sur les années 1970 et 1980. Elle prend en quelque sorte le contre-pied du premier chapitre concentré sur le pouvoir hégémonique des caciques culturels pour montrer que sous une présentation se rapprochant d'une « illusion biographique » se cachent des pratiques violentes de la part de ces caciques.

J'évoquais dès le premier chapitre le passage d'un régime postrévolutionnaire à la prétention

démocratique à une bureaucratie croissante marquée par une forte centralisation du pouvoir entre les mains des caciques, et avec elle, les débuts de la corruption du régime postrévolutionnaire dans la région de Los Altos, avec l'entrée progressive de l'argent dans le Conseil municipal, l'enrichissement des maîtres d'école bilingues qui avaient monopolisé les postes politiques et étaient devenus, en une génération, des caciques culturels. Le profit personnel des caciques culturels s'est également manifesté par des pratiques autocratiques et informelles, où l'intérêt d'une personne ou d'un groupe restreint avançait celui de la communauté. Comme l'ont évoqué plusieurs auteurs de l'ouvrage collectif dirigé par Alan Knight et Wil Pansters dans *Caciquismo in the 20th Century* (2005), les rivalités entre factions ont pu aboutir à de brutales confrontations. Dans le cas du centre de Chenalhó, un seul petit groupe de cinq ou six hommes forts s'est partagé exclusivement le pouvoir en évacuant tout pouvoir dissident et en résistant collectivement aux défis. L'une des facettes du caciquisme réside donc dans sa capacité à éliminer toute forme de rivalité ou d'insécurité. Cette moitié du Centaure est le pendant de la récompense du cacique envers ses amis qui va alors punir ses ennemis. Alan Knight synthétise dans une formule l'action des caciques *pan y palo*, le pain étant la récompense, le bâton la sanction.

En revanche, l'usage du *palo* par les caciques n'est pas systématique, l'usage de la force ne se fait que de manière ponctuelle, mais la violence est toujours directe et brutale sur le corps. À l'inverse d'une armée régulière et des dispositifs de discipline et de règles impersonnelles, l'usage de la violence par les caciques s'oppose en ce sens à un pouvoir militaire et disciplinaire. Bien que l'existence d'une armée existe dès la constitution du régime postrévolutionnaire et du processus de centralisation, les actes de violence politique du caciquisme jusque dans les années 1980 n'ont pas rendu nécessaire un contrôle social prétorien exercé de manière bureaucratique et autoritaire tel que ce fut le cas dans le Cône Sud. La violence des caciques a permis aux élites régionales, sorte de bourgeoisie rurale, de s'appuyer sur le caciquisme plutôt que sur des armées à baïonnette, pour maintenir l'ordre. Le pouvoir répressif des caciques peut être sobre (*low-key*), sporadique, voire chirurgical dans certains cas, mais jamais massif ni totalement répressif, en raison d'un manque de matériel, d'effectifs et d'organisation. J'ai montré qu'il s'appuyait davantage sur le consentement pour former une hégémonie locale, civile, bien qu'armée parfois, sans qu'il s'agisse d'une bureaucratie autoritaire. En ce sens, les régimes « caciquistes » (*caciquista*) sont plus durables que les militaires, plus flexibles et moins « exceptionnel ». La force du régime de la révolution institutionnalisée au Mexique put durer 71 ans, plus longtemps que les régimes « bureaucratique-autoritaires » de l'Argentine, du Brésil, et du Chili (Knight 2005, 16-17).

Selon Knight, les historiens ont montré la durabilité du phénomène du caciquisme, mais ont été peu enclins à en montrer les ruptures et les changements qui opéraient malgré ce caciquisme¹⁹⁰. Dès lors, retracer les trajectoires individuelles permet non seulement de comprendre le personnalisme inhérent au phénomène, mais également son caractère « cyclique ». Knight souligne les essors et les déclinés de nombreux caciques régionaux, ce qui pose la question de la succession en politique. La concurrence entre les hommes forts au sein des communautés affaiblit rapidement les caciques, soit car les anciens s'affaiblissent, soit car les plus jeunes sont évincés, entraînant des moments d'instabilité et de conflits internes. La succession politique est donc des plus compétitives, exigeant du « système des caciques » un

¹⁹⁰ Pour un historique des études sur le caciquisme, voir Alan Knight (2005).

certain degré d'habileté (intelligence, éloquence, courage, intuition), ainsi que de la chance et une certaine dose de cruauté, des vertus éminemment machiavéliques, comme le souligne Knight (2005, 19).

L'émergence des dissidences religieuses et politiques sont autant d'exemples de la « crise des formes locales de la représentation corporatiste » (Foweraker et Craig 1990, 14-16), et l'illustration qu'il existe une marge de manœuvre pour les groupes dissidents des caciques de Chenalhó. Une nouvelle facette du caciquisme s'exprime lorsque celui-ci est remis en question, à savoir, que les premières brèches de l'hégémonie provoquent chez les caciques culturels de Chenalhó le recours à la coercition, afin d'empêcher que d'autres « idéologies » ne se développent, et préserver ainsi leur hégémonie.

En s'arrogeant des prérogatives à eux-mêmes ou à d'autres qu'ils contrôlent, ce premier processus de « centralisation autocratique » des caciques rencontra à Chenalhó des oppositions actives. En revanche, celles-ci ont eu pour effet le contrôle arbitraire du territoire et la personnification autour d'un seul groupe d'hommes. Comme je l'ai déjà analysé, la famille Arias eut bien sûr un rôle prépondérant et établit une dynastie politique à Chenalhó, mais dès les années 1970, elle devait partager le pouvoir avec d'autres caciques. Au niveau régional, les caciques régionaux que les gouverneurs incarnent, ont bien plus de mal à conserver le contrôle de l'État, notamment car il est plus difficile pour eux de conserver une assise territoriale sur l'ensemble de l'État qu'ils gouvernent, mais aussi car ils sont, eux-aussi, les premiers à être sacrifiés par les « caciques nationaux » que sont les présidents. En revanche, on retrouve un phénomène intéressant au Chiapas, où la succession politique au sein de familles chiapanèques puissantes passe par le retour de petits-fils d'anciens gouverneurs des années 1970 et 1980 : celui de Manuel Velasco Suárez (1970-1976), et actuel gouverneur de l'État du Chiapas, Manuel Velasco Coello (2012), et le petit-fils de l'ancien gouverneur Juan Sabines Gutiérrez (1979-1982), ancien gouverneur Juan Sabines Guerrero (2006-2012).

L'accumulation du pouvoir politique municipal entre les seules mains des caciques entraîna la marginalisation de plus en plus importante de secteurs entiers qui s'organisèrent très précocement, d'abord autour de la religion, puis autour de la distribution inégale des ressources, agraire et commerciale notamment. Ces groupes furent parcourus par une division que l'on pourrait expliquer en termes de « classe », à savoir que les caciques, en s'enrichissant, se sont constitués en « classe supérieure » en concentrant son pouvoir politique et économique dans le centre de la municipalité, laissant en marges les localités périphériques, dont certaines trouvèrent dans des voies non-institutionnelles un moyen de palier à leurs nécessités en trouvant des moyens de subsistance alternatifs. Néanmoins, la « fission contentieuse » n'est pas allée jusqu'à la révolte armée des paysans de Chenalhó pendant cette période, comme cela a pu être le cas à Naranja qu'étudie Friedrich. Les actions de dissidence et de résistance ont plutôt consisté en l'établissement de vetos, de nouveaux langages, de forces politiques et culturelles, ainsi que d'arrangements institutionnels alternatifs à ceux des caciques.

L'émergence d'activités politiques et religieuses hors du parti-État marque l'expression des failles du système corporatiste postrévolutionnaire et les premières résistances visibles en plusieurs lieux de Chenalhó. Cela obligea à réviser le caractère totalisant de l'hégémonie du PRI, *via* les liens clientélistes et corporatistes, qui n'endiguait pas tous les *pedranos*. Les processus d'organisation des groupes évangéliques et catholiques ont permis de saisir que l'État n'est ni tout-puissant, ni institutionnalisé, ce qui déplace l'idée

d'un pouvoir central, et conforte la multiplicité de lieux du pouvoir et des formes de résistance. L'établissement d'autres formes religieuses et politiques s'exprimèrent à Chenalhó bien plus tôt que ne l'analysent les travaux sur le caciquisme et les failles du parti-État qui situent habituellement dans les années 1970 et 1980 la brèche qui se créa avec la politisation d'organisations indépendantes et l'arrivée de l'Église. En d'autres termes, l'hégémonie des caciques fut contestée très tôt à Chenalhó, alors même qu'elle se mettait en place. Dès les années 1950, les premiers groupes évangéliques furent harcelés par les caciques du centre. Il en fut de même avec l'arrivée de l'Église catholique et de la formation des premiers catéchistes qui travaillèrent à Chenalhó dès les années 1970, non sans subir les pressions des caciques du centre.

Plusieurs leaderships émergèrent dans la deuxième moitié du 20^e siècle, chacun construisant des groupes de loyautés et des sentiments d'appartenance nouveaux, dissidents de ceux des caciques associés au PRI et à la religion traditionaliste, des solidarités entre parents et *compadres*. Par l'émergence de nouveaux leaders, la compétition avec les caciques s'est accrue et les formes de sanctions « traditionnelles » ont été particulièrement violentes. Pour Adams et Cornelius, cités par Rogelio Hernández Rodríguez, le caciquisme disparaît dès lors que le contrôle monopolistique des ressources est rompu et que d'autres leaders entrent en compétition avec les leaders pour la quête des ressources. Mais la compétition naissante entre factions n'élimine pas pour autant les pratiques politiques « traditionnelles » des caciques. Les caciques exercent des contraintes au nom de la tradition et de la cohésion du groupe, par des pratiques violentes directes, et ce d'autant plus que la compétition entre groupes augmente au fur et à mesure que les dissidents gagnent en force. En ce sens, l'ébranlement de l'hégémonie des caciques fait ressortir leur puissance coercitive. Ainsi, l'élimination violente (assassinat) et symbolique (l'expulsion ou l'isolement comme deux formes de mise à l'écart) de factions rivales est un moyen pour les caciques de conserver les postes publics dans un contexte où l'arbitrage des autorités est remis en question. Néanmoins, elles les obligent tout de même à négocier avec les leaders des autres groupes qui gagnent en force, surtout après les sanctions négatives. En ce sens, l'émergence de nouveaux leaders, l'innovation de leurs discours et pratiques permirent aux *pedranos*, malgré la répression et les harcèlements subis, d'établir une nouvelle relation entre l'État et la société.

Ces premières dissidences dans l'espace politique de Chenalhó amènent une double remarque : la première concerne la notion même de pouvoir, irréductible à une vision institutionnelle ou au pouvoir des caciques. Le pouvoir à Chenalhó se trouve dans de multiples lieux et espaces irréductibles à un pouvoir central, et encore moins bureaucratique. Cela signifie que l'hégémonie des caciques n'est ni uniforme ni figée, mais que sans cesse elle se renouvelle, se recrée, se modifie et est mise à mal (Raymond Williams 1977 cité par Rubin 1996). Cette vision processuelle de l'hégémonie entraîne avec elle l'idée que l'équilibre de l'hégémonie PRIliste du premier chapitre est en réalité bien fragile. Dès lors, on lui résiste, la limite, l'altère, et la défie par différentes pressions qui deviennent des résistances à elle. Face à la domination des caciques et à leurs pratiques autoritaires, les premières actions collectives, les mobilisations politiques qui allaient durer longtemps, permettent égal de saisir la nature du pouvoir en différents lieux et de différentes manières.

L'autre remarque concerne le concept d'hégémonie : dès lors que l'on verse dans des pratiques

autoritaires et que l'on fait usage de la force, l'une des faces du centaure prend le dessus sur le consentement et nous sortons du concept d'hégémonie pour verser dans la domination. Pour Gramsci, pour que les fonctions d'État soient opérationnelles, les organes d'un gouvernement ont recours aux deux composantes du binôme violence/consentement. Lorsqu'il y a une « crise d'autorité », la « classe dominante » (Gramsci, 2011 : 38, Cahier 3, §34) perd le consentement, c'est-à-dire qu'elle n'est plus « dirigeante », mais uniquement « dominante » et seulement détentrice d'une pure force de coercition. Cela signifie également que les « grandes masses » ne croient plus à ce en quoi elles croyaient auparavant, et que la transition a du mal à opérer, car si l'ancien monde meurt, le nouveau ne peut naître. C'est là que surgissent ce que Gramsci appelle les « phénomènes morbides » les plus divers. C'est donc bien en période de crise et d'interrègne que l'État et les « classes dominantes » ont recours à la force, preuve de leur affaiblissement et de la difficulté à laisser de nouvelles idéologies s'exprimer. Quand l'un des deux éléments du binôme consentement/coercition montre des signes de faiblesse, l'ordre social repose majoritairement sur le second. En d'autres termes, la légitimité de l'usage de la violence repose sur cette articulation du binôme, nécessairement en tension pour que l'ordre social puisse perdurer. Car comme l'a montré la pensée gramscienne, un modèle basé sur des exercices systématiques de force et de répression tend à s'épuiser s'il n'ouvre pas d'espace d'échange hégémonique.

Le consentement repose sur le système de croyances en vigueur dans une société. En ce sens, il interroge encore la question du juste et de l'injuste. Car pour qu'il y ait domination, il faut contextualiser les pratiques et les savoirs produits à « un moment donné » de l'histoire. C'est dire qu'une classe ne parvient à imposer sa domination sur les autres qu'en fonction de la conception de la justice « du moment ». Cela n'implique pas qu'il y ait une position normative de la justice, mais plutôt qu'il existe ce que Boltanski nomme « un sens commun du juste et de l'injuste » et qui n'est pas sans rappeler le « bon sens » de Gramsci, celui d'acteurs ordinaires hors des dispositifs institutionnels. Le scandale par exemple est l'intolérance d'une pratique jugée transgressive par rapports au sens commun.

Partant d'une analyse graduelle de la parole, Cyril Lemieux (2007a) étudie le passage du commérage au scandale et vice-versa, du scandale au commérage. Comme je l'ai montré dans le premier chapitre, le commérage a une fonction de contrôle social où tout se sait mais est gardé dans la sphère du secret, générant alors une tolérance à l'égard des transgressions des personnes comme forme d'accusation « flottante » où les soupçons sur la conduite des personnes sont amenés par des signes qui valent comme des preuves, mais sans qu'il n'y ait jamais d'affrontement direct. Le commérage rend complice tous ceux qui partagent le secret et le maintien des apparences afin de préserver l'ordre social et le reconduire. Néanmoins, le passage du commérage au scandale opère lorsque les comportements des habitants changent brutalement, qu'ils se montrent soudain bien plus intolérants en public qu'ils ne l'avaient été jusque-là. Ainsi, le scandale est une modalité de l'accusation qui circule sur le mode du commérage mais que celle-ci est jugée publiquement intolérable¹⁹¹. C'est donc le châtement du scandale dénoncé qui fera la

¹⁹¹ Lemieux note que le changement brutal de comportement provoque le désarmement chez les chercheurs en sciences sociales (qu'il ne cite pas précisément), soit car ils lisent les événements de la phase « commérage » depuis la phase « scandale » (jugeant alors coupable la tolérance passée), soit au contraire, les lisent de la phase « scandale » à la phase « commérage » (et donc à voir l'intolérance soudaine dans le scandale comme une attitude artificielle eu égard de la permissivité antérieure).

différence avec les commérages antérieurs. Dans le commérage, la faute n'entraîne pas mécaniquement une sanction pour que la société puisse évoluer normativement. Si la faute dans le commérage n'est pas forcément sanctionnée – ce qui ne signifie pas qu'elle est acceptée – c'est que, comme le dit Lemieux, « une société dont toute la vie morale se résumerait aux scandales, c'est-à-dire à des actes accusatoires appelant l'obligation inconditionnelle de punir les fautes dénoncées, ne serait guère en mesure d'évoluer normalement » (2007 : 378). Il est légitime de se demander pourquoi ou comment une telle rupture se déclenche, pour que s'enclenche le scandale. Ce que ne dit pas clairement Cyril Lemieux, c'est comment la tolérance à la faute qui est un moyen pour les individus de relativiser certaines des normes officielles, fait apparaître un « nouveau sens du juste ». À Chenalhó, la création de normes locales est le berceau de ce que mes interlocuteurs considèrent comme « justes » ou « injustes », et les rumeurs firent le lit d'une injustice qui résida précisément à un autre endroit qu'à la frontière, déjà bien floue en soi, entre le légal et l'illégal. En d'autres termes, cela signifie qu'il exista des paroles « acceptables » et d'autres « non-acceptables », les discours sur les violences créant également des sujets moraux. La sanction ne se mesure qu'à l'aune de la transgression, elle-même estimée sur la base de valeurs et de normes propres à chaque groupe.

Mais surtout, ce que laissent entendre de telles sanctions c'est la fragilité de l'hégémonie PRIste dès sa constitution. Les premiers groupes presbytériens furent concomitants à l'action des politiques indigénistes qui allait produire des caciques culturels. C'est donc d'abord autour d'un discours religieux redonnant sens à l'identité ethnique et indienne que cette hégémonie a été ébranlée. Dans les années 1970, le recours à la méthode d'évangélisation des catholiques et protestants en langue indienne interrogea les « traditions » des caciques pour en créer d'autres qui entrèrent alors en compétition avec celles qui étaient institutionnalisées. La tradition, utilisée, réinventée et resignifiée par de nouveaux leaders d'organisations et de partis à Chenalhó, s'avéra à la fois un vecteur de reproduction du pouvoir établi par la religion traditionaliste associée au PRI, ou au contraire, un vecteur de changement, comme dans le cas de la nouvelle lecture de la Parole de Dieu par les groupes évangéliques et l'Église catholique. Toutefois, le système de vengeance établi sur le code de l'honneur était le principe sacré qui amenait les paysans indiens à se défendre de leur vie et à mettre à mort l'offenseur. Paul Friedrich, dans son étude *The Princes of Naranja* (1986), analyse le pouvoir des caciques par ce qu'il appelle la « *libido dominandi* », une métaphore qui se réfère aux faits à la fois psychologiques d'émotion et de motivation et à des faits d'analyse empirique. Cette métaphore se matérialise dans trois faits. D'abord, pour Friedrich, le système des caciques qu'il analyse à Naranja dans l'État du Michoacán est d'autant plus centralisé et extrême que le cacique perd du pouvoir par des désaffections, des jalousies ou par choix. Lorsque l'opposition à ce premier processus apparaît, les dissidents peuvent être absorbés, supprimés, ou même expulsés physiquement, dit Friedrich. L'opposition engendre le second processus qui est celui de la « fission contentieuse » (*contentious fission*). La fission peut être matérialisée dans des conflits politiques, légaux ou armés, entre les factions en concurrence et les conflits peuvent durer des années, voire des décennies, notamment car ils peuvent être enchevêtrés dans des processus interdépendants de vengeance par le sang¹⁹². Enfin, le troisième processus est celui de « l'expansion vers l'extérieur » (*expansion outward*) qui consiste en un contrôle sur les zones voisines

¹⁹² Friedrich mentionne la période entre 1928 et 1955 où différents conflits entre factions se dessinent tels des « résidus » de l'opposition initiale à la famille Ocampo.

(Friedrich 1986, p.134-136).

Cette agressivité masculine était donc latente dans des relations interpersonnelles, des moqueries jusqu'aux assassinats. Les partis politiques et les organisations religieuses dissidentes étaient donc autant marqué par la « libido dominandi », des agressions mutuelles marquées par la vengeance du sang, en ce sens que les *pedranos* s'identifiaient désormais à ces nouveaux espaces politiques et religieux de la même manière qu'ils ne le faisaient au préalable avec les « loyautés primaires » fondées sur les réseaux familiaux et de parrainage (*compadrazgo*).

L'idée que l'hégémonie est contestée et négociée a été travaillée par Florencia Mallon (1995) au moment de la construction du nationalisme depuis les cas péruvien et mexicain. Pour elle, les processus politiques se nourrissent de disputes et négociations sur le sens des changements, où sont mis en jeu les mondes culturels des paysans et des élites. Dans la Sierra de Puebla du milieu du 19^e siècle, les différences sociales internes étaient en négociation par l'intermédiaire d'intellectuels, des *curanderos*, des anciens, des politiques, des maîtres d'école et des plus jeunes. Les relations hégémoniques entre les élites régionales et nationales et les paysans, créaient un discours nationaliste libéral dans les deux pays. Ainsi, plutôt que de considérer le nationalisme comme une idéologie imposée, il faut le voir comme des points de polémique sur lesquels débattent et négocient les divers acteurs, dont les caciques sont les figures les plus exemplaires, en raison de leur multi-positionnements et des jeux d'échelles qu'ils rendent possibles. Néanmoins, et Mallon s'interroge sur ce point, à savoir si le caractère subversif d'un tel discours par les intermédiaires locaux – le discours subalterne, dirait Gramsci – tend à être réabsorbé par le nationalisme dominant et s'affirme comme un discours officiel, figé dans les institutions, ce qui est le cas au Mexique où les versants nationalistes des paysans et indiens ont été – au moins partiellement – réabsorbés par la rhétorique nationaliste qui légitima l'État (Mallon 1995, 86). En ce sens, Mallon s'oppose à une vision qui se centre sur les élites, à une idéologie nationaliste et à un pouvoir central sans fissures.

On tend généralement à croire que les arrangements régionaux et municipaux prédominent au Mexique et sont la base de la corruption. Pourtant, au regard de cette première approche du phénomène du caciquisme, c'est plutôt la fragilité de ce pouvoir qui ressort, le lien et les possibles arrangements entre les autorités régionales et municipales n'étant pas si solides. En ce sens, les caciques doivent constamment réinventer et imaginer leur pouvoir, ce qui nous éloigne ici d'une vision machiavélique du caciquisme. En rendant à la définition du concept d'hégémonie toute sa complexité, on peut appréhender le caciquisme à Chenalhó, non pas comme une domination verticale et surplombante, en raison de la dualité du pouvoir des caciques qui sont des intermédiaires, des passeurs, qui produisent le consentement de ceux qu'il gouverne. Les pratiques culturelles de l'ethnicité, du langage, du genre, de la religion, et de l'identité civique jouent en ce sens un rôle central dans cette dynamique. Mais surtout, l'hégémonie des caciques contient dans sa définition sa propre protestation. Les travaux récents sur le caciquisme (T. A. Eisenstadt et Hindley 1999) ont mis l'accent sur ces tendances qui ne sont pas homogènes dans le Mexique, empêchant de parler d'une hégémonie « totale », ou « intégrale » au Mexique. C'est ce que suggère également Adam Morton dans son dernier ouvrage *Revolution and State in Modern Mexico* lorsqu'il parle d'« hégémonie minimale » (Morton 2013, 56-61), un concept emprunté à Gramsci, dans son Cahier 7 §88. Adam Morton analyse la période de constitution de l'hégémonie du PRI, à partir de Lázaro Cardenas

surtout, comme celle d'une « révolution passive » qui s'appuya sur le mythe de la Révolution mexicaine sous le cardénisme pour instaurer son hégémonie. En revanche, il rejette l'idée d'une « hégémonie normale » d'un régime et d'une classe qui aurait représenté les intérêts de l'ensemble des Mexicains. Dès le cardénisme donc, tous les éléments qui constituèrent le « pain » du PRI (la réforme agraire, les réponses aux demandes populaires à travers les syndicats) n'était pas entouré du « bâton » comme le suggérait Gramsci dans sa définition d'une hégémonie intégrale (protégée par l'armure de la coercition), mais plutôt un cas d'armure de coercition (l'élément de coercition-État) qui se développait par une hégémonie minimale, sur la base d'une dialectique entre rupture et continuité, révolution et restauration. La vie politique mexicaine serait donc, selon l'expression de Knight, un « tir à la corde » entre des forces rivales de démocratisation (au sens électoral), de bureaucratisation et de caciquisme. En ce sens, l'hégémonie n'est certes jamais totale (Laclau et Mouffe 2001; Mallon 2003), mais elle est même « minimale ». Morton établit un lien entre l'usage des mythes nationaux et l'introduction du capitalisme, le mythe de la Révolution sous le cardénisme servant à préserver la stabilité d'un gouvernement en réalité menacé par un capital étranger dominant au Mexique.

Conclusion

Le chapitre précédent a insisté sur l'instauration d'une hégémonie culturelle de l'État par l'intermédiaire des premiers maîtres d'école bilingue devenus des caciques culturels en moins d'une vingtaine d'années. Ces liens corporatistes et clientélistes eurent comme conséquence d'intégrer peu à peu les communautés au système national articulé autour du parti hégémonique, le PRI. La « communauté révolutionnaire institutionnelle » assura la reproduction de la communauté comme un espace de l'entre-deux, contenant une grande autonomie locale en même temps qu'elle permettait la reproduction du système du parti-État. L'unité du parti officiel et de sa relation symbiotique avec l'État se consolida autour d'un équilibre hégémonique créé à partir de « consensus », installé avec les structures agraires de l'assemblée et des leaders traditionnels, en tant que garants de l'ordre social. Ces liens corporatistes et clientélistes évoluèrent vers des pratiques autoritaires puisqu'ils se concentrèrent en un petit groupe de caciques culturels monopolisant les structures municipales de pouvoir et exerçant des systèmes de domination fermés. L'institutionnalisation de la tradition justifia le maintien de la communauté corporatiste et servit à reproduire un pouvoir hégémonique. Jusque dans les années 1980, le lien établi entre l'État et les communautés indiennes passa par les caciques qui avaient institutionnalisé les coutumes locales sans pour autant les légaliser, garantissant l'intégrité territoriale des communautés indiennes en leur accordant une autonomie administrative, politique et accordé une marge du système normatif. En échange, les communautés apportaient leur soutien inconditionnel au parti officiel à toutes les élections. L'État mexicain contrôla ainsi la population de Los Altos à travers un nouveau système économique et politique fondé sur la différenciation économique, où les leaders locaux avaient augmenté à la fois leur prestige par leurs intérêts personnels ainsi que leurs ressources matérielles, notamment à travers les premiers projets de développement. En même temps, ils assuraient le succès et le renouvellement du gouvernement PRIste.

Dès les années 1960, ces changements économiques se firent ressentir au niveau national, notamment en raison des migrations du milieu rural vers les villes et par l'émergence d'une classe moyenne,

techniquement formée et plus orientée vers le marché que vers l'État. L'internationalisation de l'économie accompagnant la croissance économique des années 1960 est néanmoins touchée par les crises économiques de 1976 et 1982, et financières de 1987 et de 1994, ce qui obligea le gouvernement à tailler dans les dépenses publiques, et entama la capacité du PRI à incorporer les structures pour fournir le patronage sur lequel le pouvoir du parti reposait (Mc Adam, Tilly & Tarrow, 2001 : 299). Ainsi, dès les années 1980, le modèle « développementiste » de l'État, basé sur les postulats économiques d'une part, et assimilationniste d'une citoyenneté fondée sur l'égalité et l'incorporation de la population indienne à l'État d'autre part, est progressivement mis à mal. Si certes la « carapace autoritaire » (Mc Adam, Tilly & Tarrow, 2001) du parti-État se fissure dès les années 1960 dans l'ensemble du pays, avec des mouvements de paysans et d'indiens dans le milieu rural, des travailleurs de la classe moyenne urbaine, des groupes d'affaires indépendants et des partis d'opposition, obligent à repousser plus loin les limites de la participation démocratique, produisant une société civile de plus en plus « conflictuelle » (*contentious*), autant en milieu urbain que rural.

J'ai analysé dans ce chapitre les trois principaux processus de résistance et de dissidence à ce caciquisme à Chenalhó : la résistance des premiers groupes évangéliques (presbytériens et pentecôtistes), de l'Église catholique libérationniste et enfin, la dissidence partisane des cardénistes, membres du PST qui prit plusieurs noms au cours de la période étudiée ici. Les groupes d'opposition se sont formés sur un discours qui a mis en avant les injustices liées aux abus de pouvoir des caciques culturels du PRI. La mémoire de ces injustices transparait dans les narrations rapportées ici comme autant de récits des laissés-pour-compte des politiques indigénistes institutionnelles. Ils réussirent à se consolider en ouvrant de nouveaux espaces et de nouveaux leaderships et de nouvelles médiations qui instaurèrent dans le même mouvement de nouveaux groupes de loyauté et réseaux pour capter des ressources et du pouvoir symbolique.

La première opposition à l'hégémonie PRIliste s'exprima dans le champ religieux. Les migrations eurent un rôle déterminant dans les nouvelles appartenances religieuses néo-évangéliques, apparues dans la zone frontière (R. A. Hernández Castillo et al. 1993; Rosalva Aída Hernández Castillo 2001c), la région de Las Cañadas (Leyva Solano et Ascencio Franco 2002) ou le nord de l'État (Hernández Madrid 1999). Elles sont donc liées aux histoires de colonisation de l'État et aux pratiques de survie des populations paysannes indiennes. À Chenalhó, les premières conversions évangéliques des *pedranos* se firent au sein des *fincas*, puis elles vinrent des migrations vers les villes lorsque des emplois furent créés dans la construction au tournant des années 1970 et 1980. Ces migrations favorisèrent le contact avec des groupes protestants provenant de diverses latitudes dans les années 1980, notamment des réfugiés guatémaltèques, et auparavant des visites de pasteurs issus d'églises du nord du pays et des États-Unis. Les premiers presbytériens construisirent leurs temples en périphérie du centre de Chenalhó, non sans grande difficulté car ils représentaient encore une infime minorité et durent affronter les harcèlements des caciques. Leur présence fut néanmoins suffisante pour lancer les premières resignifications des liens corporatistes et clientélistes. Cette première brèche de l'hégémonie PRIliste s'accrut avec les conversions ultérieures au pentecôtisme dont Mariano Jiménez Santiz fut l'un des pionniers au centre de Chenalhó. Ainsi se forma une véritable dissidence face aux caciques, au cœur de leur pouvoir.

Le Diocèse mena une campagne politique contre l'État à partir d'un discours agraire puis intégra progressivement des éléments identitaires et ethniques. Dans les actes du Congrès National Indigène de 1974, j'ai montré que les revendications des tsotsils portaient à la fois sur des droits économiques et agraires, en dénonçant les abus des propriétaires et des commerçants, ainsi que ceux des institutions qui s'accaparaient les productions. Les sections d'éducation et de santé dénonçaient également les mauvais traitements des *ladinos* et revendiquaient le respect de leurs langues et de leurs formes de vie. Ce fut donc d'abord par un discours de développement et l'attention à des nécessités des secteurs marginalisés par les politiques indigénistes que les missionnaires catholiques évangélisèrent les premiers *pedranos*. La critique de l'indigénisme assimilationniste de l'État s'appuya alors principalement sur l'argument qu'il s'était agi d'une politique d'État élaborée par des non indiens, ou encore que les us et coutumes indiens avaient permis aux caciques locaux d'établir des pactes avec des partis politiques. Ainsi, ces dissidences religieuses eurent une portée éminemment politique car elles transformèrent les formes d'organisation politique en imposant une multiplicité de visions et de nouveaux modes d'action civique, qui furent le creuset d'une rhétorique anti-gouvernementale. Je l'ai retrouvé dans de nombreux discours de *pedranos* dans les années 2000. C'est après la croissance des forces néo-protestantes et l'échec de la Mission Chamula que l'Église catholique a exalté l'identité ethnique en orientant son discours religieux vers une théologie indienne et en traduisant la Bible en langue indienne. Ce tournant de l'action de l'Église catholique et la nature du caciquisme au centre de Chenalhó eurent ensemble moins de conséquences négatives et violentes d'un point de vue numérique que dans la municipalité voisine de Chamula, comme en témoignent les nombreuses études sur les expulsions massives par les caciques locaux dans les années 1970.

La multiplication des Églises évangéliques puis l'action pastorale du Diocèse et la formation de catéchistes catholiques sont venues contester l'hégémonie des caciques PRIistes par la religion comme expression des nouvelles identités ethniques qui redéfinissent la tradition associée aux caciques culturels. L'une des œuvres concrètes les plus importantes des groupes évangéliques et catholiques libérationnistes réside dans la substitution de l'alcool par des sodas lors des cérémonies religieuses, ce qui représenta un changement très important dans la vie quotidienne des *pedranos*. Ce furent notamment les femmes qui impulsèrent la critique et les premières mobilisations contre l'usage politique de l'alcool. Ainsi, la religion est-elle devenue un élément de l'identité ethnique et politique des *pedranos* qui composent ou affrontent la religion traditionaliste. Par l'appropriation de nouveaux langages et registres de contestation au caciquisme, les organisations évangéliques et catholiques libérationnistes, composèrent de nouvelles utopies par des voies non-institutionnelles auprès des populations locales. Elles purent se positionner en rupture avec le projet national incarné par les caciques culturels. Les nouveaux leaders religieux néo-évangéliques ont en commun d'avoir vécu en marge de ce projet national et d'avoir souffert des expulsions et harcèlements interprétés alors selon le langage biblique de la martyrologie. Ces violences physiques et symboliques eurent pour effet d'accroître les théories millénaristes, plus encore chez les groupes néo-pentecôtistes¹⁹³. En ce sens, ces expériences proposent de nouvelles utopies qui s'inscrivirent dans l'imaginaire national. En

¹⁹³ Les théories millénaristes se déclenchent surtout dans les sociétés segmentaires sans État, avec des institutions rudimentaires (Talmon, 1977 cité par Canton Delgado) ou alors dans les interstices des sociétés à institutions politiques développées, là où les individus n'ont pas d'expérience d'organisation politique ni d'accès au pouvoir politique. C'est le cas par exemple des groupes néo-pentecôtistes au Guatemala et au Chiapas.

outre, ces groupes religieux ont créé de nouveaux réseaux dépassant l'identification à la communauté d'origine. La conversion à une autre religion permit aux *pedranos* la reconstitution d'identités ethniques à partir du champ religieux et non d'un discours sur l'autochtonie, associé à la communauté d'origine. Les membres des nouvelles religions élaborèrent ces premières réorganisations identitaires sur la base de nouveaux réseaux translocaux, construits autour de nouvelles cohésions et de nouvelles loyautés. Elles firent des pasteurs et catéchistes des nouveaux intermédiaires entre la communauté et les Églises respectives.

Sur le plan économique, si certes le Diocèse intégra des alternatives économiques par la création de coopératives d'artisanat ou par des projets de développement, c'est surtout le PST qui relança dans les années 1980 la promesse de la réforme agraire, en incitant ses militants à l'occupation des terres. Ainsi, au moment même où le Diocèse insistait sur l'identité ethnique, le premier parti politique d'opposition au PRI s'installa à Chenalhó, en tenant un discours de classe pour atteindre le secteur paysan marginalisé par les politiques de la CNC. Durant cette décennie, la montée des protestations des organisations paysannes indépendantes dans l'ensemble du pays obligea l'État à mettre au point de nouveaux systèmes de contrôle, plus orientés cette fois-ci vers le développement rural, dans le but de contenir le mouvement paysan grandissant. C'est alors qu'apparurent de nouveaux organismes d'assistance, de crédit, d'organisation et de production dans les secteurs les plus marginalisés, en réponse à la crise économique et aux mécontentements des secteurs paysans, au Chiapas et dans le monde rural en général, tels que la Compagnie nationale de subsistances populaires (*Compañía Nacional de Subsistencias Populares*, CONASUPO) et la Banque nationale de crédit rural (*Banco Nacional de Crédito Rural*, BANRURAL). À Chenalhó, l'expérience de la coopérative de café « *Beneficio Majomut* » fut le résultat des politiques de l'INMECAFE, et fut menée par les *ejidatarios* de Los Chorros associés au PST qui combinèrent terre, production et politique. Ainsi, la coopérative de café et les dissidences politiques des cardénistes ne furent pas tant le lieu de l'expression de la dissidence identitaire que l'expression du multipartisme politique qui apparut très tôt à Chenalhó. Deux des principaux répertoires d'action du PST consistèrent en l'appropriation du droit positif afin de procéder à la critique discursive du système politique corrompu et frauduleux des caciques du PRI et effectuer l'occupation des terres. Ceci conféra à ces militants, un réel savoir-faire politique en les faisant devenir des « professionnels de la contestation ». En revanche, ils restèrent dans le registre de la politique partisane. À l'inverse, les deux églises qui ont rompu avec la logique des partis et elles ont su procéder à des actions collectives dans de nouveaux registres. L'opposition partisane fut plus intense dans les années 1980 avec les cardénistes (du PST, devenu PFCRN puis PC), mais sans jamais avoir une assise stable qui puisse menacer l'hégémonie du PRI.

Avec ces trois exemples, on constate que la visée hégémonique des caciques est contradictoire. D'une part, elle vise à imposer leurs codes, d'autre part, leur effort est relativement vain car elle se heurte à la résistance qui lui vient des marges. Celles-ci sont pleines de voix dissonantes qui contredisent le pouvoir.

Les leaders du PST, des églises évangéliques et catholiques se sont ainsi présentés comme des agents de la modernité dans les régions les plus marginalisées par l'hégémonie du PRI. Les nouveaux espaces et les nouvelles médiations qui s'en sont suivies ont produit un décentrement du pouvoir concentré jusque-là entre les mains des caciques. Chaque groupe a progressivement développé des alliances « translocales »,

mobiles et tournées vers des réseaux régionaux, nationaux, voire transnationaux chez les premiers presbytériens. De nouveaux groupes se sont formés sur la base d'actions collectives et de mise en commun de valeurs fondées sur le rejet du nationalisme véhiculé par les caciques culturels. Ces nouveaux groupes politiques et religieux dissidents de *pedranos* permirent d'authentiques expériences de citoyenneté.

La multiplication des leaders locaux, d'espaces et de réseaux extérieurs aux circuits institutionnels pose question sur le caciquisme, que ce soit la fragmentation du pouvoir détenu par les caciques, ou la reproduction du caciquisme ancien par les nouveaux leaders.

Sur le premier point, certains auteurs postulent que la compétition croissante, concomitante à l'ouverture du marché, fait disparaître la nécessité des caciques, soit parce que les nouvelles relations institutionnelles mettent fin au pouvoir du chef traditionnel, soit parce que des groupes avec des leaderships spécifiques entrent en compétition avec les premiers pour l'accès et le contrôle des ressources. Dans ce cas, la souplesse nécessaire dans les relations entre les nouveaux leaders et les groupes de loyauté empêchera la concentration du pouvoir entre les mains d'un homme fort ou d'un groupe d'hommes forts. La diversification du leadership remet en question la pertinence du terme « caciques » et l'on pourrait dans le même mouvement interroger la pertinence de parler aussi en termes d'hégémonie. On relèvera toutefois que la compétition n'élimine pas pour autant les pratiques « traditionnelles » de sanction des caciques. Ces formes non-institutionnalisées et autoritaires de violence dominant encore largement dans la résolution des conflits locaux.

Sur le deuxième point, il est ensuite légitime de se demander si les nouveaux leaders ont une visée hégémonique. La subversion de l'utopie nationale institutionnelle est-elle effective ? Ou s'agit-il de nouvelles formes de pouvoir, résistant au caciquisme par la souplesse des espaces non-institutionnalisés où ils opèrent ? Dès les années 1950, à Chenalhó, s'il y a plusieurs autorités en compétition avec les caciques culturels, elles ne vont toutefois pas jusqu'à s'allier entre elles pour former une contre-hégémonie et constituer ainsi un nouveau « bloc historique » contre l'ancien. Certes, dans les années 1970, beaucoup d'organisations émergentes à caractère ethnique furent dirigées par les séminaristes issus du Diocèse qui militaient pour la reconnaissance identitaire, tout en adoptant un discours agraire. Ceci créa une véritable alternative à l'État et au caciquisme. En revanche, les groupes évangéliques ont disposé de peu de moyens de croissance. Ceci a été peu mis en avant dans les travaux sur le Chiapas contemporain, à l'inverse de l'Église catholique dont la visée hégémonique a été plus soutenue.

Néanmoins, jusqu'à la fin des années 1980, les caciques culturels restent indubitablement les hommes forts à Chenalhó, malgré l'émergence et la présence d'autres leaders religieux et politiques. Ils possèdent des canaux puissants, ceux du PRI et des voies institutionnelles et ils contrôlent la population par un discours sur la tradition qui assure la cohésion sociale. Les caciques culturels ont fait main basse sur le Conseil municipal de Chenalhó et ses ressources institutionnelles. Ne laissant aucune place à un système d'alternance, ils verrouillèrent le système politique local et régional. La mise à l'écart des opposants, les techniques d'intimidation et de harcèlement des leaders furent autant de moyens qu'ils ont utilisés pour conserver leur hégémonie.

Les nouveaux leaders politiques et religieux endurèrent l'intolérance politique et religieuse des caciques culturels liés au PRI. Ils s'établirent en périphérie de Chenalhó, dans les communautés éloignées du chef-

lieu. Ce fut le cas des leaders PSTistes issus de Los Chorros et des premiers presbytériens de Chimix et Pechiquil. En revanche, ces deux groupes en marge du pouvoir des caciques culturels du centre de la municipalité, subirent les violences coercitives des caciques. Pour traduire ces violences arbitraires des caciques, les presbytériens puis les pentecôtistes ont eu recours au vocabulaire de la persécution. Plus encadrés avec une Église établie en plein centre du chef-lieu, les nouveaux leaders catéchistes furent plus protégés. Cela ne signifiait pas que la tension n'était pas latente entre les représentants du diocèse et les caciques du PRI.

L'État mexicain moderne s'est ainsi construit à Chenalhó, sur la base d'une faible institutionnalisation, l'autorité reposant plus sur des individus aux qualités personnelles fortes (le charisme, la popularité et l'expérience passée) que sur des institutions. Ceci se fit souvent avec des procédés violents et arbitraires. Le PRI a profité des périodes de crise pour se développer par le recours à des méthodes coercitives fondées sur des pratiques anciennes. Avec l'orientation néolibérale de la fin des années 1980, les réseaux clientélistes ont été encore plus mis à mal. La confédération paysanne qui regroupait les petits producteurs paysans a disparu du fait de son exposition aux marchés internationaux. Le déclin du réseau corporatiste et clientéliste qui s'en est suivi a réduit le pouvoir des caciques en tant que *brokers*, anciennement seuls médiateurs de la distribution des biens et services de l'État. La fragmentation du pouvoir local et régional s'est faite selon la distribution des ressources dans différentes institutions et organisations. À la fin des années 1980, personne ne contrôlait désormais plus les ressources et la situation devint imprévisible (Nuijten 2003, 41; de La Peña 1988). L'équilibre des forces qui garantissait au PRI le monopole du pouvoir était désormais menacé, la compétition se faisait toujours plus vive. Le Conseil municipal restait l'interlocuteur privilégié pour les secteurs paysans « officiels » (la CNC) et magistériels. La lutte pour le pouvoir local fut de plus en plus acharnée avec l'établissement du multipartisme. Il accrut la compétition entre leaders locaux, générant non pas tant la disparition des relations clientélistes, mais au contraire une augmentation de l'« offre politique » pour les « clients ». Cette compétition entraîna une perte de confiance envers les caciques culturels, les « patrons ». Les « clients » purent passer d'un patron à un autre. Figurer les relations clientélistes devint de plus en plus difficile (Dehouve, 2006 ; Recondo, 2007; Combes, 2011). De nouvelles élites tantôt religieuses tantôt technocratiques formées aux États-Unis et relayées par la classe politique nationale, tentèrent de rénover le modèle clientéliste et son financement (Recondo, 2007b : 260-1). Mais en aval, on assista à un rejet de plus en plus important du parti-État. Au début des années 1990, la scène politique municipale et régionale se complexifie, des secteurs politiques et religieux s'autonomisent au point de provoquer un tournant important

Deuxième partie – Multiculturalisme, autonomie et résistance



Figure 6 – Fresque (*mural*) à l'entrée de San Pedro Polhó (Source : données de terrain, 2003)

Il existe désormais beaucoup d'écrits sur les revendications des groupes indiens au Mexique et en Amérique latine, et sur les enjeux politiques et juridiques de ces réformes qui se donnèrent dans plusieurs pays de l'Amérique latine au début des années 1990 (Gros 2001; Díaz Polanco et Sánchez 2002; Díaz Polanco 1996; 1997; Ariel de Vidas et Hoffmann 2012; Hoffmann et Rodríguez 2007; Recondo 2007a; Agudelo et Recondo 2007; Dumoulin Kervran et Gros 2012). Aujourd'hui, la reconnaissance institutionnelle de droits spécifiques aux populations indiennes et autochtones implique un processus multi-scalaire où plusieurs processus sont en négociations ou en disputes, depuis les dispositifs internationaux évoqués jusqu'aux organisations indiennes locales (Charters et Stavenhagen 2010; Bellier 2012), exerçant une pression sur les États pour définir l'exercice du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Ce tournant multiculturaliste se caractérisa par une politique d'État destinée aux populations indiennes, qui tenta de transformer le paradigme d'intégration des populations autochtones au sein des sociétés nationales. Ainsi, les nouvelles formes de mobilisation et de la politique de l'identité des populations indiennes au Mexique trouvèrent un écho indéniable dans la nouvelle constitution qui fit la promesse de nouvelles relations entre « les Indiens et la nation » (López Caballero 2013). L'adoption d'une rhétorique de reconnaissance de la diversité de la part des gouvernements latino-américains comme le dessein d'une nouvelle utopie nationale que le discours politique implanté des années 1990 permit d'installer. Les populations indiennes furent placées dans une position d'« altérité internalisée », imaginée comme appartenant à l'unité nationale et construite sur le modèle du métissage, dans une ambivalence toute singulière qui fit de cette altérité à la fois un objet de stigmatisation négative en même temps qu'un élément constitutif du « nous » mexicain (López Caballero 2011).

L'une des particularités du multiculturalisme latino-américain des années 1990 résida dans son ambivalence. Sous couvert de démocratisation, l'adoption des politiques multiculturelles fut présentée comme une avancée considérable issue des luttes menées au sein des politiques indigénistes pour reconnaître la territorialité des peuples indiens, le droit coutumier et les programmes d'éducation bilingues, précoces au Mexique. La reconnaissance de la composition ethnique de la nation mexicaine octroya indubitablement des droits et un niveau de dignité jamais atteints jusque-là à d'amples secteurs de la population (Van Cott 2000; Sieder 2002). Certains auteurs trouvèrent dans le débat sur la reconnaissance multiculturelle un nouveau cadre de discussion qui permit de repenser l'échec du modèle assimilationniste, unitaire de la nation, en réinterrogeant les rapports raciaux qui prédominèrent dans la société mexicaine. Néanmoins, si le multiculturalisme en Amérique latine marqua une première rupture avec les politiques indigénistes passées pour résorber les disparités sociales et assurer une égalité devant la loi de tous les individus (Favre, 1996), cette posture amena d'autres auteurs à se demander si ces réformes constitutionnelles avaient changé l'inégalité et le racisme inhérents au Mexique (Castellanos Guerrero (coord.) 2000 ; Gall 2007 ; Sierra 1999 ; J. Collier 1999). Plusieurs travaux adoptant la perspective raciale montrèrent que l'idéologie du nationalisme, qui accompagna également la phase d'installation du capitalisme, se construisit sur des hiérarchies socio-raciales ayant participé de l'idéologie du métissage (Castellanos Guerrero (coord.) 2000; París Pombo 2001; Lomnitz-Adler 1992; Hoffmann et Rodríguez 2007; Gall 2004). La reconnaissance formelle de la multiethnicité et du pluriculturalisme dans les constitutions des États latino-américains marqua une rupture avec un passé caractérisé par la ségrégation subordonnée de l'époque coloniale, l'intégration forcée du libéralisme républicain et les politiques postérieures d'assimilation de l'indigénisme.

D'autres auteurs articulèrent les politiques de reconnaissance du tournant multiculturel au néolibéralisme concomitant, dans la mesure où l'année 1992 fut, au Mexique, celle d'une ambivalence flagrante, la réforme de l'article 4 sur la reconnaissance des peuples indiens et la réforme sur l'article 27 sur la propriété agraire se faisant la même année (Dehouve 2003; Gros 2001). Henri Favre (2011b) appelle cette période du multiculturalisme la « gestion de l'ethnicité », entamée dès les années 1970, l'État néolibéral reproduisant avec l'indianisme ce que l'État populiste avait fait avec l'indigénisme auparavant. Selon lui, l'État dut faire face à une décentralisation régionaliste en raison de la crise qui l'affaiblissait dans les tâches qu'il remplissait habituellement dans l'éducation, la santé, la justice. Le discours sur le droit des peuples se développa donc de manière autonome, mais pour couvrir une incapacité de l'État à résoudre la marginalisation de secteurs entiers de la société et pallier ainsi son désengagement. Plutôt que de chercher à homogénéiser un corps social qui lui échappait, l'État souscrivit à une conception multiculturelle non plus pour intégrer l'indien mais pour garantir sa différence.

Charles Hale (Hale 2006) propose lui aussi de ne pas séparer les deux actions d'État mais bien de les articuler¹⁹⁴. Hale part des travaux du philosophe politique Will Kymlicka, pour qui l'exclusion culturelle (le racisme) et l'exclusion économique (la pauvreté) sont intimement liées, alors que les États latino-américains traitèrent ces deux formes d'exclusion de manière séparée. Il affirme que ce lien servit à éviter

¹⁹⁴ L'expérience au Guatemala est la base de son argument et l'on sait à quel point le caractère xénophobe de la guerre d'extermination des années quatre-vingt amène à marquer une différence avec le Mexique. Le tournant multiculturel concerne néanmoins les deux pays.

de donner trop de poids aux manifestations indiennes, et à avancer vers un agenda des droits culturels établi d'en haut. Pour lui, le multiculturalisme néolibéral procéda à une inversion des idéologies raciales depuis les années 1960. Si l'idéologie antérieure des *ladinos* dans le cas du Guatemala fut une logique d'exclusion, la notion de citoyenneté différenciée promue par l'État guatémaltèque, au nom du multiculturalisme, fut construite sur un paradoxe : la reconnaissance des droits culturels des indiens se fit sur la même base d'une politique d'assimilation. Ainsi, plutôt que de s'opposer, ces deux idéologies apparemment contradictoires (multiculturalisme et assimilation) gagnent à être articulées et rendent le gouvernement particulièrement efficace. La seule différence, mais pas des moindres, résida dans le fait que le multiculturalisme ouvrit un nouvel espace pour la reconnaissance culturelle et l'égalité à travers des processus de participation politique des secteurs indiens, tandis que l'assimilation disciplinaire des années 1980 au Guatemala maintint cet espace extrêmement limité. Cette nouvelle configuration du néolibéralisme-multiculturalisme en période de démocratisation ne fut donc pas anodine car elle signifia que le néolibéralisme était un projet culturel à part entière qui combinait les champs économique et culturel. L'effet immédiat porta sur les nouvelles formes de gouvernance des États latino-américains, et, partant, la redéfinition de la citoyenneté. Pour Hale, cette idéologie du multiculturalisme maintint la permanence d'un « indien », considéra l'Autre comme lointain sur le plan temporel et géographique, comme le fit l'idéologie du métissage tout au long de la construction du nationalisme. En ce sens, l'exaltation des politiques multiculturalistes n'a éradiqué ni le racisme ni l'infériorisation de cet Autre. Au contraire, tel un paradoxe, ces politiques multiculturalistes créèrent une nouvelle catégorie socio-politique, celle de l'« indien permis » (*indio permitido*). En tant que projet politique et culturel, le néolibéralisme créa des sujets qui se gouvernèrent eux-mêmes dans la logique d'un capitalisme globalisé. Sous l'influence d'organismes transnationaux comme la Banque Mondiale ou le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), se généra une bonne ethnicité d'un côté et de l'autre, une ethnicité dysfonctionnelle, celle qui suscite des conflits. Ainsi, en même temps que de nouveaux espaces de participation indienne s'ouvraient, des limites apparurent qui sapèrent les aspirations les plus transformatrices. À l'inverse, la reconnaissance de droits culturels généra de nouvelles formes d'exclusion d'acteurs indiens indésirables, en même temps qu'elle divisa et neutralisa des mouvements indiens radicaux. En somme, l'idéologie multiculturaliste fut une prolongation de l'idéologie assimilationniste plutôt qu'une réelle transformation qui, par un nouveau discours, aurait produit des nouvelles frontières.

Cette critique suppose que le multiculturalisme fut un produit issu des instances transnationales, imposée d'en haut, par le double mouvement de réforme des questions agraires et de la diversité culturelle. En réalité, les organisations indiennes et paysannes indépendantes à caractère ethnique existaient depuis les années 1970 et connurent leur apogée au début des années 1990, notamment dans les mouvements de contestation au Cinquième Centenaire de la Découverte de l'Amérique en 1992. Ce moment fut crucial pour que la défense des communautés indiennes ait connu un nouvel élan en prenant plus d'importance sur la scène politique nationale et internationale en tant qu'opposition. Ce tournant multiculturaliste fut à la base de deux processus qui se croisèrent, celui des organisations indiennes depuis les années 1970 et celui des organismes internationaux, notamment l'ONU, les deux faisant pression sur l'État pour qu'un changement constitutionnel ait lieu.

L'historien Juan Pedro Viqueira, spécialiste de la région de Los Altos au 17^e siècle, s'est plutôt préoccupé du caractère anti-démocratique et autoritaire des traditions indiennes. Après avoir publié déjà des articles contre la tendance des anthropologues à créer des mythes sur les indiens qui constituent un « Chiapas imaginaire » (J. P. Viqueira Alban 1999), il opposa la nécessité d'historiciser les études. Dans un article intitulé « Los usos y costumbres en contra de la autonomía » (J. P. Viqueira Alban 2001), paru dans la revue *Letras Libres* après la reprise des négociations sur l'autonomie à l'arrivée au pouvoir de Vicente Fox, Viqueira avance que les termes contenus dans l'Initiative Cocopa, pourtant rejetée par l'ensemble du mouvement indien au Mexique, aboutirait à limiter l'autonomie indienne et à réduire les droits des indiens plus qu'à promouvoir une réelle autonomie. Partant de la critique nette d'une vision idéalisée et essentialisée des indiens qui auraient une conception du consensus et du collectif bien plus développée que celle qui serait issue de la démocratie occidentale, partisane et individualiste, Viqueira met en garde contre le risque d'essentialisation des communautés indiennes et rappelle la nécessité d'historiciser les communautés. Ces deux arguments ne sont pas sans rappeler ceux qu'ont avancés les féministes, mais pour l'historien, il ne s'agit pas de démontrer le lien des peuples indiens à la nation contre la tendance à l'analyse du massacre comme d'une dispute intercommunautaire, mais de rappeler les contradictions et les dangers de la reconnaissance de leurs propres formes de gouvernement et d'administration de la justice. Sans évoquer directement l'expérience des zapatistes, Viqueira se place dans le débat sur la reconnaissance des us et coutumes en revenant sur plusieurs postulats sujets à débats : les formes d'organisation des indiens ne proviennent pas d'une origine mésoaméricaine et ne sont pas non plus une imposition de l'extérieur, il n'y aurait donc pas une démocratie occidentale et une démocratie indienne. Il coïncide là aussi sur cette nécessité d'historiciser les rapports des indiens à la nation mexicaine pour éviter des écueils qui, au Chiapas, aboutirent aujourd'hui à beaucoup d'analyses romantiques qui alimentent une vision de l'indien authentique. En réalité, au-delà de l'agacement qui ressort entre les lignes à l'égard des défenseurs des « authentiques traditions indiennes », Viqueira pose une question fondamentale sur le débat sur l'autonomie qui est l'exaltation contemporaine du « propre » du discours qui défend la reconnaissance des us et coutumes et qui pose précisément le rapport à la nation. Revenant sur une définition dynamique et processuelle de la tradition. Vouloir faire des lois et des normes à partir des traditions mouvantes impliquerait de mettre à l'écrit des pratiques orales. Cela reviendrait également à augmenter la compétitivité des factions à prouver l'authenticité de leurs « traditions » : qui va reconnaître cette authenticité : les caciques locaux ? Les anthropologues ? L'Institut National Indigéniste ? Ces interrogations précoces et détaillées sur la légalisation des traditions ont depuis été travaillées dans des contextes différents au Mexique et débouchent effectivement sur un usage croissant par les acteurs locaux du discours ethnique et autochtone lié à l'ouverture que représente le tournant multiculturaliste pour des groupes pouvant légitimer leur positions dans les rapports de pouvoir locaux¹⁹⁵. Mais surtout, Viqueira reprend un argument avancé par les féministes lors des Accords de San Andrés qui consistait à pointer l'incompatibilité de certaines coutumes avec les droits des femmes. Ainsi par exemple, les pères qui décident dans certaines communautés de la région de Los Altos du mariage pour leurs filles et reçoivent une dot pour elles ; l'impossibilité pour les femmes d'hériter des terres, ou de participer à la vie politique et

¹⁹⁵ Voir par exemple les travaux de Paula López Caballero qui a travaillé à Milpa Alta, ceux d'Anath Ariel de Vidas auprès des Teeneks, ou David Recondo dans l'Oaxaca.

religieuse de la communauté ; ou encore, plus scabreux, l'homme qui viole une femme doit, s'il n'est pas marié, épouser sa victime pour réparer sa faute. Et de noter que les féministes ont pointé la nécessité de limiter les pratiques traditionnelles aux droits humains et ceux de la femme en particulier. Dès lors, selon l'historien, l'une des contradictions qui saute aux yeux est celle qui consiste à promouvoir une autonomie qui exalterait les droits fondamentaux des personnes en général et des femmes en particulier. Pour l'auteur, la question de fond est celle du relativisme moral qui amène les « défenseurs des us et coutumes » à cette contradiction qui consiste à considérer les personnes comme totalement déterminées par leur culture.

Roger Bartra est peut-être l'anthropologue qui est allé plus loin dans l'analyse critique, voire cynique, de la reconnaissance légale des us et coutumes, en affirmant que la situation chiapanèque avait généré des fondamentalismes incarnées dans la gauche par les instances ecclésiastiques et militaires, d'une part, de l'Évêché de Samuel Ruiz et de l'EZLN, d'autre part des institutions de l'Église catholique et du gouvernement fédéral. Très inquiet par ce processus autonome, il le considéra comme un fondamentalisme allant contre la démocratie et débouchant sur des situations pouvant exploser comme au Proche Orient, en Afrique ou en Bosnie (Bartra, 1998)¹⁹⁶.

Ces positions ne sont pas sans faire écho à un débat au sein de la discipline anthropologique autour de la reconnaissance de la libre-détermination et de l'autochtonie. Les plus sceptiques voient dans ces revendications et défense de libre-détermination une vision culturaliste et essentialiste qui considérerait l'autochtone et l'indien comme tourné sur le passé et ankylosé par les traditions et l'enracinement¹⁹⁷. Dans un article controversé, « The Return of the Native » (2003), Adam Kuper a suggéré que les revendications indiennes reposaient sur des bases scientifiquement fausses, s'inquiétant de l'essentialisme des revendications indiennes et d'un « retour au primitivisme », remettant en question la légalité même de ces revendications à caractère ethnique. Son article produisit un tollé non pas tant pour la mise en garde sur

¹⁹⁶ «Malgré le dynamisme évident de la gauche mexicaine, la nouvelle situation et la conjoncture chiapanèque ont stimulé l'émergence de tendances fondamentalistes chez ceux qui, face au vertige provoqué par l'abîme laissé par l'effondrement du socialisme en URSS et au centre de l'Europe, cherchent dans les vieux métadiscours les gilets de sauvetage pour ne pas s'étouffer dans le déluge postmoderne. L'une de ces vieilles idées est celle de l'autonomie, qui renvoie à la possibilité que ces communautés ou régions comptant sur une importante proportion d'indiens soient administrées par des formes propres de gouvernement, adaptées à des singularités ethniques de la population. Il est évident que cette notion, sortie par la gauche du poussiéreux caisson soviétique (où les divers niveaux d'autonomie au niveau de la *comarca*, *región*, et *république* furent l'un des plus grands fiascos du régime socialiste), a toujours été bien reçue par plusieurs secteurs du gouvernement qui comprennent que la politique indigéniste d'orientation intégrationniste a abouti à une impasse. La création de communautés autonomes en accord avec les dénommés « us et coutumes » est une solution patrimonialiste – au sens de Weber – qui garantit le contrôle du pouvoir à un secteur spécifique de la population (...). Les impulsions fondamentalistes ont fourni la légitimation des hiérarchies rigides d'obédience militaire et ecclésiastique ; à leur côté, les valeurs dogmatiques propres aux espaces sacrés font leur retour : au lieu d'une sécularisation de la société civile (et de la politique) dans plusieurs cas nous assistons à sa sacralisation. Nous ne devons pas fermer les yeux devant la situation chiapanèque : il y a là le foyer expansif d'une revalorisation des instances ecclésiastiques et militaires, tant dans leurs expressions rebelles (l'évêché de San Cristóbal et l'EZLN) que dans leurs manifestations institutionnelles (l'Église catholique et l'Armée fédérale). Il faudrait ajouter la prolifération d'organisations religieuses non catholiques et l'expansion de groupes paramilitaires réactionnaires. Dans ce processus, nous observons une certaine complémentarité, non exempte de contradictions, entre les espaces marginaux et les officiels (...). La plus grande menace pour la démocratie provient de la manière dont les tendances fondamentalistes agressives s'enchaînent avec de nouvelles formes de légitimation postdémocratique. Pour le dire autrement, le danger est le cocktail qui mêle le néolibéralisme au postcommunisme, la ségrégation au populisme, le patrimonialisme à l'autonomie. Si l'on ajoute à ces mélanges une bonne dose de religion et de militarisme, des situations se produisent de manière aussi explosives que celles du Proche Orient, du nord de l'Afrique ou de la Bosnie », in Roger Bartra (1999), *La Tinta y la sangre*. Voir aussi du même auteur «Violencias salvajes, usos y costumbres y sociedad civil» (1998), in Adolfo Sanchez Vazquez (ed.), *El mundo de la violencia*, México, UNAM/FCE.

¹⁹⁷ Voir par exemple le débat entre Peter Geschiere et Irène Bellier autour des perceptions très distinctes de l'autochtonie dans les contextes africain et ouisien.

les dérives possibles d'un usage politique de l'autochtonie que parce qu'il s'appuyait sur une vision autoritaire du droit coutumier et des systèmes d'organisation des communautés indiennes qui s'opposeraient au système démocratique libéral. D'autres auteurs critiquent ardemment la sympathie presque naturelle et évidente que certains anthropologues auraient à l'égard des populations indiennes ou autochtones aujourd'hui, et cherchant ainsi à légitimer leur propre objet d'étude. Jean-Loup Amselle parle d'une sorte d'auto-émulation de l'anthropologue qui s'identifie à son objet d'étude, ainsi que des organisations indiennes et des ONG locales qui auraient des postures primitivistes qui concorderaient avec des positions postcoloniales contemporaines, et qui les ferait confondre leur objet d'étude en s'identifiant aveuglément à lui et à la cause qu'il défend, sans s'interroger sur les conséquences de ces revendications. L'usage politique de la tradition réinventée et de l'autochtonie ferait partie d'un même mouvement réunissant certains anthropologues et agences internationales tels l'UNESCO, où la diversité culturelle est fétichisée, essentialisée et les coutumes et traditions orales sont patrimonialisées. Selon ces positions, l'identité ethnique est une pure invention dont les enjeux sont en réalité politiques (Amselle 2010a; 2010b; Robin Azevedo et Salazar-Soler 2009; Boullosa Joly 2011). L'élan postcolonial au sein du mouvement indien et autochtone serait primitiviste, anti-universaliste et niant l'historicité des sociétés exotisées, et serait surtout relayé par des organisations internationales, ONG et associations locales, en vue de bénéfices économiques, qui pourraient aboutir à la mise en action collective de revendications identitaires (Favre 2009b).

D'autres postures avancent qu'accorder des droits spécifiques aux populations autochtones reviendrait à privilégier les populations autochtones au détriment des non-indiens ou autochtones (Robin Azevedo & Salazar-Zoler, 2009). Mais c'est là faire peu cas de nombreux travaux (Claudio Lomnitz, Odile Hoffmann, Françoise Lestage, Jean-Pierre Lavaud, Poutignat & Streiff-Fenart) qui ont montré comment les groupes indiens n'existent qu'en interrelations avec les non-indiens, s'insérant alors dans un système de relations participant à la construction de la société globale. D'autre part, c'est oublier que ces groupes indiens ne disposent d'une autorité sociale que très limitée (Bosa & Wittersheim, 2009 : 16-19) et sont souvent des mouvements vulnérables (Hale 2008). En outre, il y a là un problème d'approche du sujet lié à l'ethnicité et au renforcement actuel de revendication de populations indiennes ou autochtones. Prendre en considération la variable ethnique et identitaire des sujets avec lesquels on travaille ne signifie pas nécessairement contribuer à une ethnicisation des rapports sociaux. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que les intellectuels cités – hormis les mexicains – les plus prudents, voire réticents, à l'élan postcolonial des « luttes autochtones » ont ceci en commun d'avoir travaillé dans le contexte africain, où l'usage de la race et de l'ethnicité a pu construire des systèmes politiques extrêmement excluant tels que l'Apartheid ou des violences extrêmes massives telles que le génocide rwandais. La prudence est certes nécessaire sur les dérives possibles mais sans pour autant considérer l'indianité et les réflexions qui se nouent autour des revendications autochtones comme fausses ou artificielles.

En prenant en considération ces critiques, je préfère une vision qui cherche à rendre intelligible les actions des sujets, leurs pratiques et leurs discours, la réception de leur action collective, le processus politique et social en cours, loin d'une posture de considération moraliste, de promotion ou de détraction

de ces mouvements, en tentant d'éviter une vision moralisante qui ferait des zapatistes, Abejas ou PRIistes, des « bons » ou des « mauvais » indiens. Suivant l'œuvre désormais classique de Fredrik Barth (1979), l'ethnicité mérite d'être considérée en termes de processus social et de « frontières » et l'identité ethnique comme une construction culturelle et historique qui ne peut se limiter à une vision essentialiste et statique. Ainsi, les revendications ethniques sont certes l'élaboration discursive d'une unité culturelle qui se définit sur la scène nationale et internationale et peut-être une ressource politique de revendications, mais il ne s'agit pas tant d'un débat sur la fausse ou vraie « authenticité » des groupes indiens. C'est là un débat ancien qui prévalut avec l'ouvrage d'Eric Hobsbawn autour de l'invention de la tradition sur la construction du nationalisme, puis ce fut le même débat autour des ethnogenèses plus récentes des groupes indiens qui ne sont pas réductibles à des processus « artificiels » ou « faux », même s'il existe des processus où l'ethnicité se construit comme les mouvements néo-aztèques ou néo-Incas (Galinier, 2009 ; Molinié, 2009).

Comme l'illustrent les premiers chapitres, à Chenalhó, la tradition a été le vecteur de consolidation du caciquisme dans la deuxième moitié du 20^e siècle. Pointer l'usage politique des traditions et les dérives vers une consolidation du caciquisme est pertinent au Chiapas. David Recondo en a fait de même à Oaxaca en montrant le double usage qui peut se faire de la tradition qui sert tantôt à reconduire ce caciquisme par l'usage du discours légalisé des us et coutumes, soit au contraire, qui permet de rompre avec ce caciquisme et permettre la démocratisation des rapports sociaux. La question est intéressante car elle soulève encore l'interrogation de ce que la démocratie veut dire, question posée par le débat sur le multiculturalisme et l'intégration des différences culturelles au sein de l'État-nation. Ce débat sur le système autoritaire des communautés indiennes a marqué une génération de chercheurs, suscitant des débats et de controverses autour du tournant multiculturaliste des années 1990 et dans lequel se déploya l'organisation zapatiste. Ainsi, les questions relatives à l'autonomie indienne marquent un retour à des questions d'anthropologie politique fondamentales en ce sens qu'elles interrogent les espaces politiques construits au sein des États-nations. En effet, les territoires autonomes zapatistes défient le cadre étatique organisé sur un modèle westphalien (Bellier, 2012), non pas tant en mettant à mal sa force comme le débat sur le déclin des États-nations avait pu le soulever, mais puisque le débat sur l'autonomie et la libre-détermination interrogent la nature même de l'État et sa composition. Partant, c'est toute la temporalité de la modernité et du progrès autour d'une vision centrée sur l'État que les autonomies indiennes viennent repenser. Et à l'heure des phénomènes de globalisation, ces autonomies indiennes sont placées au cœur d'un débat qui réinterroge la souveraineté de l'État-nation comme unique espace de gouvernementalité¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Je reprends ici le terme de « gouvernementalité » de Michel Foucault (2004) pour le distinguer de celui de « gouvernement », en tant qu'il se réfère à une forme de pouvoir positif qui gagne en légitimité par certains programmes et interventions en même temps qu'il agit sur la subjectivité des individus comme sujets rationnels et éthiquement libres.

Chapitre 3 – L'autonomie indienne zapatiste *de facto* de San Pedro Polhó : autonomie politique, résistance quotidienne et lutte pour l'hégémonie

L'idée d'autonomie s'est popularisée ces dernières années au Mexique et dans plusieurs pays d'Amérique latine en tant que nouvelle expression politique de secteurs paysans et indiens au sein d'États ayant adopté des politiques multiculturelles. Bénéficiant d'un climat politique qui redéfinissait les rapports des indiens à la nation à une échelle nationale dès 1992, et plus encore à partir de 1996, les *pedranos* s'appuyèrent sur une ouverture du régime politique et l'établissement d'un nouveau cadre juridique et légal pour asseoir localement de nouvelles revendications et un nouveau discours qui leur conféraient une nouvelle légitimité. Les négociations engagées entre l'État et l'EZLN sur les termes de l'autonomie et de la libre-détermination dès l'année 1995 allaient influencer un ensemble de paysans de l'État du Chiapas appartenant aux groupes ethniques tseltal, tsotsil, chol, tojolabal, zoque et mam, qui s'affilièrent à l'organisation zapatiste à des moments et pour des motifs différents, liés aux situations sociales et politiques locales, mais unis autour d'un rejet partagé du PRI autoritaire. Dans la région de Los Altos, ces négociations furent majeures car elles eurent lieu en 1996 dans la municipalité voisine à Chenalhó, San Andrés Larráinzar, ce qui eut une influence déterminante pour les *pedranos* qui participèrent indirectement à ces négociations. Les leaders zapatistes notamment s'approprièrent le débat national et l'adaptèrent à leur situation locale pour unir les différents secteurs contre les caciques culturels autoritaires. La conjoncture des Accords de San Andrés croisa donc les résistances au caciquisme à Chenalhó, introduisant un nouveau langage politique autour du principe de la libre-détermination. Ce chapitre va donc décrire la constitution d'une autonomie indienne *de facto* au pouvoir créatif, subversif et perturbateur dans la vie politique locale de Chenalhó. La convergence inédite de tous les secteurs exclus du système politique verrouillé des caciques à Chenalhó conféra aux leaders zapatistes de Polhó un pouvoir inédit qui permit une rupture avec l'hégémonie PRIliste. Ainsi, en s'appropriant le principe de libre-détermination formulé dans les Accords de San Andrés et inspirée de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT), les leaders zapatistes créèrent la surprise locale, suivie par la majorité des *pedranos* qui exprimèrent une volonté de démocratisation des rapports sociaux et politiques locaux. Expression d'une souveraineté populaire locale, le processus de formation de l'autonomie indienne *de facto* à Polhó exprima le premier geste d'une rébellion qui s'inscrit pourtant immédiatement dans des rapports de force complexes qui allaient expliquer la suite des événements violents que j'analyserai dans la troisième partie.

Cette opposition au caciquisme s'exprima d'abord par une tentative de substitution du pouvoir municipal par une prise de présidence municipale qui échoua. Ce n'est qu'après cet échec que les leaders zapatistes autoproclamèrent une municipalité autonome à l'endroit de la localité de Polhó qui devint le nouveau centre d'un pouvoir municipal « autonome », avec le soutien de milliers de *pedranos* en 1996. Ceci fut possible par une prouesse politique que je décris en détail, celle de l'appropriation du débat national sur les droits et cultures des minorités au Mexique.

Je débiterai ce chapitre par le contexte politique et économique national de la fin des années 1980 et

du début des années 1990 pour saisir le tournant néolibéral et multiculturaliste et le soulèvement zapatiste. Je m'arrêterai ensuite sur le débat de philosophie politique ouvert par l'idéologie zapatiste au sujet de l'alternative politique pour comprendre l'enjeu à décrire le pouvoir zapatiste depuis l'anthropologie. Ce détour est essentiel pour comprendre ce qui suit dans ce chapitre et dans le suivant. Je m'attacherai enfin à décrire les différentes étapes de la rébellion des *pedranos* jusqu'à former la municipalité autonome de Polhó : d'abord, une organisation clandestine des premiers membres zapatistes à Chenalhó ; puis un processus de convergence des secteurs exclus du système politique des caciques culturels du centre de Chenalhó ; une prise de palais manquée suivie d'un lynchage collectif ; et enfin l'expropriation de la carrière de sable et le début de disputes entre voisins.

1. L'orientation néolibérale et les politiques multiculturelles : entre fin de la réforme agraire et gestion de la diversité culturelle

Cette section revient sur un contexte national en pleine transformation politique, économique et culturel, au tournant des années 1990, transformation qui se cristallise autour de deux réformes principales concomitantes en 1992 : celle qui concerna la fin de la réforme agraire, par la réforme de l'article 27 de la Constitution mexicaine, et celle qui reconnut le caractère pluriethnique de la société mexicaine, par la réforme de l'article 4¹⁹⁹.

1.1. La fin de la réforme agraire (inachevée) et la crise du milieu rural au Chiapas

Sous Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988), une politique d'austérité sans précédent débuta. Les coûts publics furent sabrés et les programmes d'assistance supprimés et des politiques d'assainissement des finances publiques prirent le pas sur la croissance économique de ses prédécesseurs. Le virage néolibéral concerna les politiques indigénistes en ce sens qu'il abandonna l'indigénisme de soutien au profit d'une « autogestion » des communautés. À travers les restructurations de l'INI par l'élaboration de comités de planification, de sous-comités d'ethno-développement, des conseils communautaires de planification, Miguel de la Madrid entendait instaurer des mécanismes adéquats pour que les « groupes ethniques » participent à la planification de leur développement économique et politique au sein de leurs communautés. C'est encore plus sous le gouvernement de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) que cette orientation d'« autogestion imposée » s'installa par des programmes de lutte contre la pauvreté et de promotion de la production agricole et artisanale dans les communautés indiennes. Cela se fit sentir avec le Programme National de Solidarité (PRONASOL) ou les fonds régionaux de Solidarité. Les communautés indiennes ou tout groupe souhaitant en bénéficier durent créer des organisations locales ou régionales, élaborer leurs propres projets et administrer la somme qu'on leur délivrait pour faire fructifier leur gain. L'objectif visé était celui d'une rupture de la dépendance des organisations avec les institutions issues du premier indigénisme, afin de permettre une plus grande autogestion de leurs projets. Ces politiques sociales s'accompagnèrent d'un discours d'émancipation du droit des communautés à préserver leur

¹⁹⁹ « La Nation mexicaine a une composition pluriculturelle, nourrie à l'origine sur ses peuples indiens. La Loi protégera et favorisera le développement de ses langues, cultures, us et coutumes, ressources et formes spécifiques d'organisation sociale, et garantira à ses membres l'accès effectif à la juridiction de l'État. Pendant les jugements et procédures agraires auxquels ils participeront, leurs pratiques et coutumes juridiques seront pris en compte selon les termes établis par la loi. »

spécificité culturelle, mais jamais la participation des indiens ne se pensa dans l'élaboration de programmes avec l'organisation et la gestion de leur propre développement. Ainsi, la consolidation d'organisations agraires et ethniques s'accompagna d'un contexte national de surendettement de l'État et d'une récession aggravée par la chute des prix du pétrole. Selon David Recondo (2007b, 259), cette dérégulation eut pour effet de désagréger la structure pyramidale clientéliste qui était jusque-là hautement centralisée en une multitude de micro-réseaux faiblement articulés entre eux. Les politiques d'ajustement structurel recommandées par les organismes financiers internationaux accentuent cette tendance, et les gouvernements doivent « alimenter » les réseaux de clientèle traditionnels, ce qui les amène à appliquer des politiques d'« austérité » budgétaire et à privatiser des entreprises publiques ou parapubliques. Ainsi, contrairement à l'idée que la crise déstructure les réseaux clientélistes, on peut dire qu'à l'inverse, elle les renforce, tout en introduisant de nouveaux réseaux.

L'économie chiapanèque plus particulièrement entra dans une crise importante associée à la rétrocession de l'investissement gouvernemental et le secteur agricole à la fin des années 1980, entra en crise. Cette période de crise fut marquée par une diminution du rôle de l'État dans la régulation du marché des terres, et en général par une individualisation et une marchandisation des terres. Ce fut une période d'ajustement structurel où les réductions des dépenses publiques causées par la Banque Mondiale furent fortement faussées par la réduction des paiements des petits producteurs paysans et par la réduction des salaires des travailleurs dans les secteurs inorganisés. Mais surtout, cela attaqua en son cœur les politiques d'État qui avaient réussi le consensus auprès des classes urbaines populaires et des secteurs ruraux. Le retrait d'INMECAFE du marché et, partant, de l'exportation du secteur de production de café, laissa des milliers de petits producteurs sans protection au moment de la chute des prix mondiaux du café en 1989.

Dans la logique des réformes structurelles liées à l'entrée progressive du Mexique dans le courant néolibéral, la réforme de l'article 27 de la Constitution en 1992 mit fin à la réforme agraire et au caractère inaliénable des terres indiennes, affaiblissant par la même le caractère imprescriptible de la figure de l'*ejido* mise en place sous le cardénisme, et avec lui, la propriété sociale qui rendait l'hégémonie du PRI aussi puissante. Cette réforme fut l'une des conditions préalables pour l'entrée du Mexique dans l'Accord de Libre-Echange Nord-Américain (ALENA) avec les États-Unis et le Canada, rêve du dirigeant mexicain alors en mandat, Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), qui aspirait dès ses débuts à faire entrer le pays dans le Premier Monde. La fin de la réforme agraire fut centrale pour comprendre la conflictualité sociale et la formation de multiples organisations paysannes et/ou indiennes au Chiapas. Concrètement, la réforme de l'article 27 et le cadre plus général d'individualisation et de marchandisation des terres signifia le démantèlement progressif des formes de propriété sociale ou communautaire comme l'*ejido*, bien qu'il faille ici nuancer l'impact de la réforme agraire. Si l'*ejido* représenta toute une structure sociale et ne se réduisit pas à sa seule dimension de titre de terre, la question centrale au moment de la réforme agraire concerna les conséquences sociales de la distribution des titres individuels de la terre. Certes, en remettant en circulation dans le marché des terres « congelées » par le système antérieur, les figures de propriété collective dominantes au Chiapas, les *bienes comunales* et les *ejidos* ne protégeaient plus les agriculteurs de la compétition du marché mondial. Par la force des choses, les *ejidatarios* devinrent moins dépendants de l'*ejido* pour obtenir des crédits et trouver d'autres ressources. Toutefois, l'*ejido* resta plus fort que prévu

malgré ces réformes et resta bien souvent le seul interlocuteur des autorités dans de nombreuses régions du pays (Hoffmann 2001a).

Ces changements sapèrent définitivement l'efficacité des structures corporatistes et clientélistes du PRI, en les ramenant à des relations beaucoup plus directes entre le marché et le citoyen, car l'entrée de marchés nord-américains affecta surtout les petits producteurs de maïs et de haricots ouverts à la compétition à moindre prix, ces mêmes petits producteurs appartenant à la confédération paysanne du PRI (Mc Adam, Tarrow, et Tilly 2001, 299-300). Mais surtout, ces aspirations de modernisation et de progrès néolibéraux bloquèrent les attentes sociales de changement, laissant les modèles de communauté ou d'*ejido* à l'arrière du train de la modernité. Cette modification signifia une augmentation de la pression sociale et des conflits entre les communautés paysannes et indiennes et de celles-ci avec le gouvernement. C'est au moment des plans de développement sous le gouvernement de Salinas que les groupes paysans intensifièrent leurs demandes auprès du gouvernement pour obtenir des titres agraires. La fin de la réforme agraire eut comme conséquence d'augmenter le mécontentement du secteur paysan qui entama alors un processus d'extraction du secteur officiel pour radicaliser encore plus les premières organisations paysannes indépendantes de l'État organisées depuis les années 1970. Suite à la réforme de l'article 27, les protestations à San Cristóbal de las Casas augmentèrent de manière exponentielle et confirmèrent la rupture des organisations paysannes indépendantes avec la Confédération Nationale des Paysans (CNC) en germe depuis le Congrès National Indigène de 1974. Les organisations paysannes telles que l'Union des Unions (UU) ou l'Organisation Paysanne Emiliano Zapata (OCEZ) et l'Alliance Nationale Paysanne Emiliano Zapata (ANCIEZ), entamèrent des campagnes pour récupérer des terres, auxquelles participèrent de nombreux *pedranos*, dont des cardénistes et des futurs zapatistes de Chenalhó²⁰⁰. Mais c'est surtout lors de la Commémoration du Cinquième Anniversaire de la conquête espagnole qu'un mouvement indien se cristallisa autour d'une marche de milliers de paysans indiens réunis dans les rues de San Cristóbal de las Casas, dont une grande majorité provenant de la forêt tropicale. C'est là que des manifestants, membres de l'ANCIEZ firent tomber la statue de métal du *conquistador* espagnol Diego de Mazariegos de son piédestal et que des enfants le démembrèrent une fois au sol. En parallèle, les grandes agences internationales comme le Fonds Monétaire International ou la Banque Mondiale créèrent

²⁰⁰ C'est au fur et à mesure que ces luttes paysannes radicales de l'État du Chiapas attinrent un niveau national en devenant le cœur de groupes plus amples qui constituaient une société civile s'opposant au gouvernement du PRI. Si jusque-là, le PRI réussit à contenir le mécontentement des groupes d'opposition en anticipant et en construisant des récupérations corporatistes, la condamnation du passage du parti aux politiques néolibérales généra une prise de position toujours plus radicale des paysans avec le parti. Les paysans indiens dans l'État du Chiapas prirent donc deux voies, ce qui se fit par une série de fractures au sein de ces organisations sociales de gauche, entre ceux optant pour la voie de la participation électorale et de positions au sein du gouvernement, et d'autres pour le rejet du gouvernement et des élections et la distance avec les instances gouvernementales puisque, selon elles, les organisations officielles se discréditaient toutes seules par leurs pratiques de corruption. Selon certains auteurs, ces organisations indépendantes débordèrent tout cadre juridique pour prendre possession de la terre dans une sorte d'ardeur de remplacer l'État mexicain qui se considérait comme étant le véritable propriétaire terrien tout au long du 20^e siècle, qui contrôlait tant l'accès aux ressources de la production économique que la génération des principaux services sociaux et productifs (Villafuerte Solís 1999, 28). La vigueur et le rôle majeur des organisations paysannes et indiennes formèrent le cadre de la fin des années 1980 et le début des années 1990 dans l'État du Chiapas. Leur ascension dans le cadre du zapatisme et comment leur comportement les conduisit à atteindre les revendications. Ce comportement va de pair avec la rénovation de pratiques politiques clientélistes pour pouvoir survivre et avoir un poids social dans la globalisation économique. Les luttes des organisations paysannes de l'État du Chiapas signifièrent en ce sens l'affirmation d'une identité communale fondée sur des valeurs soutenant une vision alternative au chemin du développement capitaliste qu'empruntait le Mexique posant la question agraire et identitaire au cœur de leurs revendications.

des programmes d'appui à la création de marchés dans plusieurs pays d'Amérique latine, soumettant des structures communautaires aux exigences du marché mondial (Hoffmann 2001a).

Une autre réponse à cette crise du milieu rural fut celle de son exode croissant vers les villes du Chiapas, de la ville de México, vers la frontière nord, puis plus tard, dès 1998, vers les États-Unis (Rus et al. 2009; 2010; Gómez López et al. 1995; Aquino Moreschi 2010; Perraudin 2011). Ce fut le cas par exemple des indiens de San Juan Chamula, où l'intolérance religieuse et politique des traditionalistes envers toute forme d'hétérodoxie généra des milliers d'expulsions dès les années 1970, tous les groupes évangéliques s'installant alors en périphérie urbaine ou migrant parmi les premiers vers le nord du pays (Villafuerte Solís et García Aguilar 2008). Ces migrations entraînèrent à San Cristóbal de las Casas de nouvelles formes de commerce des Chamulas, notamment la vente de produits artisanaux sur le marché de Santo Domingo.

Ainsi donc, les « processus de démocratisation et de libéralisation de l'agriculture » (Foweraker et Craig 1990) touchèrent le secteur agricole en profondeur. C'est dans ce contexte de crise du secteur agricole que s'affirmèrent, de façon paradoxale, les notions de droits spécifiques des minorités au moment même où le caractère multiculturel de la société mexicaine fut reconnu.

1.2. Le tournant multiculturaliste ou la gestion de la diversité

En parallèle avec cette orientation néolibérale qui démantela le secteur rural, cette décennie fut marquée par les reconnaissances constitutionnelles dans plusieurs pays d'Amérique latine (Gros 2003; 2001; Le Bot 2006). Le tournant multiculturaliste au Mexique s'inscrit dans un mouvement plus ample, celui de la juridicisation du débat sur la diversité culturelle dans plusieurs pays d'Amérique latine qui fit lui-même écho au débat international sur la question autochtone à l'ONU depuis la fin des années 1970. Ce débat fournit aux populations « autochtones » un nouveau cadre normatif. C'est donc le cadre international qui expliqua en grande partie le tournant multiculturel des pays latino-américains. L'approbation de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) sur les Droits des Peuples Indiens ratifié en septembre 1991 par le gouvernement mexicain, établissait dans le cadre du droit positif international des droits collectifs que les États signataires devaient reconnaître aux peuples indiens habitant sur leurs territoires. Cette Convention 169 de l'OIT confirma et consolida l'approbation antérieure et la signature par l'Organisation des Nations Unies (ONU) du Pacte des Droits Civils et Politiques des Droits Economiques, Sociaux et Culturels, et du Pacte de Droits Civils et Politiques qui étaient les compléments de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et qui reconnaissaient déjà que tous les peuples aient droit à la libre-détermination²⁰¹. Ces premiers pactes et Convention conférèrent un caractère légal à un mouvement indien qui en manquait jusque-là (Pérez Sales, Santiago Vera, et Álvarez Díaz 2002). Ce tournant multiculturaliste s'expliqua en partie par le déclin de l'indigénisme en Amérique

²⁰¹ La Convention 169 était un instrument significatif qui donnait un ensemble de droits sur la terre, l'emploi, la santé, l'éducation et était basé sur les principes de respect, de participation et de consultation des ethnies indiennes, ainsi que par l'établissement d'obligations substantielles de la part des gouvernements envers ces peuples. L'un des problèmes majeurs résidait justement sur le terme de "peuples", ainsi que sur le fait que la reconnaissance portait plus sur des droits socio-culturels et économiques, mais pensait encore peu les droits politiques liés à la libre-détermination et l'autogouvernement, les institutions et la juridiction territoriale qu'implique l'autonomie. Cf. Díaz-Polanco, 1996 [1991], *Autonomía Regional. La auto-determinación de los pueblos indios*, Siglo Veintiuno editores, p.158.

latine à la fin des années 1980 et les attentes déçues des projets de l'OIT développés en Equateur, au Pérou et en Bolivie, augmenta la volonté des agences multilatérales de financement international à assumer un rôle de sauvetage d'une politique publique destinée aux peuples indiens du monde et de la région²⁰². En ce sens, le multiculturalisme fut un discours qui s'est voulu universel et qui provenait essentiellement des organisations multinationales, des instances des Nations Unies, d'ONG transnationales d'aide au développement notamment (Charters et Stavenhagen 2010; Bellier 2007a; Bellier 2006; Bellier 2009; Bellier 2004).

Au Mexique, la question de la diversité culturelle s'imposa d'autant plus que 13% de la population du pays était indienne. Le multiculturalisme se déclina donc avant tout dans le cadre étatique mexicain et à travers les politiques publiques indigénistes, dont les promoteurs influencèrent également le processus de ratification de la Convention 169 de l'OIT puis la réforme constitutionnelle sur la diversité culturelle. C'est la réforme constitutionnelle de l'article 4 qui inscrivit à nouveau les indiens dans l'ordre constitutionnel mexicain en 1992, où les droits des peuples indiens s'incorporèrent au chapitre des garanties fondamentales qui incluait des droits auxquels on ne pouvait ni se soustraire, ni renoncer, du fait de leur universalité et de leur caractère suprême. Ce changement constitutionnel initial laissa beaucoup de marges à une reconnaissance de la diversité culturelle au Mexique et inclut déjà le droit à la libre-détermination. Cet ajout de paragraphe eut deux conséquences immédiates : d'une part, il ouvrit des possibilités pour le mouvement indien de s'affirmer au sein de pays pluriculturels et multiethniques, d'autre part, il offrit à la gauche de nouvelles possibilités pour résister au PRI.

1.3. Les négociations autour de l'autonomie indienne et le rôle joué par l'EZLN

Pour finir cette première section sur le contexte national des années 1990, il est indispensable de revenir sur la particularité des événements du Chiapas et leur impact sur le débat national.

1.3.1. Du soulèvement zapatiste aux négociations

Le 1^{er} janvier 1994 fut marqué par deux événements majeurs qui marquèrent l'histoire contemporaine du Mexique : l'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA) et le soulèvement zapatiste dans l'État du Chiapas où des milliers d'indiens masqués de passe-montagnes et de foulards rouges (*paliacates*)²⁰³ occupèrent la ville coloniale de San Cristóbal de las Casas et six autres villes importantes de l'Est du Chiapas. L'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) et son porte-parole, le « Sous-Commandant Marcos » (un grade n'existant pas dans les fonctions militaires) fit son apparition en passe-montagne en déclarant la guerre au gouvernement mexicain et son armée, et en présentant douze demandes dans un communiqué, intitulé la « Première Déclaration de la Forêt Lacandone » : "*travail, terre, logement, alimentation, santé, éducation, indépendance, liberté, démocratie, justice, paix, droit à l'information et à être informé*". Les insurgés se retirèrent dès le lendemain avant l'arrivée des troupes fédérales, exceptés à Ocosingo. Après seulement douze jours de combat, le bilan humain fut de 145 morts confirmés, des

²⁰² La Banque mondiale, la Banque Interaméricaine de Développement (BID) créèrent un Fond indigène avec le soutien de l'Espagne et le Portugal.

²⁰³ Les *paliacates* sont le signe d'appartenance au mouvement guérillero. Ils peuvent être utilisés autour du cou et servir à se couvrir le visage quand c'est nécessaire, notamment face aux médias ou aux militaires.

centaines de blessés, et fit entre 20 à 35 000 déplacés. La couverture médiatique de l'insurrection et du massacre d'Ocosingo généra une large mobilisation de la société civile dans plusieurs grandes villes du pays, plus de 200 000 manifestants s'étant réunis sur la place du *zócalo* de la ville de Mexico. La médiatisation fut étonnamment facile dans un pays aux pratiques autoritaires et joua un rôle fondamental dans la diffusion d'un mouvement qui venait pourtant de déclarer la guerre au gouvernement. Clifford Bob (2005, 129) remarque que dès la première semaine du soulèvement, l'État mexicain fit peu d'efforts pour empêcher les reporters de couvrir médiatiquement le conflit. Il l'explique plus par son manque de préparation que par une réelle tolérance. La dimension morale du discours zapatiste permit la projection du mouvement sur la scène nationale et internationale. La représentation des indiens et la lutte pour une cause noble et bonne évita aux zapatistes de faire un usage direct des armes, par la suite ce discours devint « volontairement » non-violent. Olmeda (2005, 745) avance que l'EZLN est alors devenue une guérilla armée qui n'utilisa pas les armes, en déployant une « armée invisible de militants » ou de « guerriers de la toile » internationaux qui lui donna une force politique inédite leur permettant de compenser la précarité de leur capacité militaire. Face à ce nouveau type de combattants, l'Armée mexicaine ne sut absolument pas quoi faire, dans la mesure où elle était préparée à combattre dans une « guerre conventionnelle » ou dans des guerres irrégulières de type guérillas propres à la guerre froide. Pourtant, le principal impact réside dans le fait que pour la première fois depuis les années soixante-dix, l'Armée a été accusée de violer les droits de l'homme contre la population civile.

Ce soulèvement devint un « événement » national et international, qui remplit les trois conditions évoquées par Charaudeau (1997): il présenta un potentiel d'actualité, un autre de « socialité » et un autre d'imprévisibilité. Sous la pression de la société civile nationale et internationale, le gouvernement décréta un cessez-le-feu unilatéral, et entama un premier dialogue retransmis par la télévision nationale avec l'EZLN dans la cathédrale de San Cristóbal de Las Casas, où le Diocèse de Samuel Ruiz joua un rôle de médiateur. Trois Commissions principales se formèrent avec des représentants de l'EZLN, la Commission de Concorde et de Pacification (COCOPA), composée de législateurs des deux Chambres fédérales et du Congrès local, et l'Évêque de San Cristóbal, Samuel Ruiz García, qui servit de médiateur à travers la Commission Nationale de Médiation (CONAI)²⁰⁴. En juin 1994, après une vaste consultation de ses bases, l'EZLN rejeta les propositions du gouvernement nées des Dialogues de la Cathédrale (propositions rejetées par 98% des votants) parce qu'elles ne répondaient pas à leurs revendications²⁰⁵.

²⁰⁴ L'Église catholique a bénéficié du soutien d'amples secteurs sociaux et indiens, notamment par l'action du Concile II qui fut influencée par la Théologie de la libération latino-américaine et créa une Théologie indienne, fortement condamnée par ailleurs par le Vatican. La crise sociale et politique qui touchait l'ensemble du pays en 1994, cristallisée par le soulèvement zapatiste, fut un détonateur de plus qui consolida l'action du Diocèse de San Cristóbal et le développement de l'organisation zapatiste fut soutenu par des secteurs entiers de la Théologie indienne qui renforça encore plus l'Église en même temps que des contradictions internes aigues allaient se faire sentir (Elio Masferrer Kan et Marcos 1998). Voir aussi Section 3 dans le chapitre 2.

²⁰⁵ En guise de bonne foi, le gouvernement libéra les prisonniers zapatistes et l'EZLN livra son unique otage, le Général Absalón Domínguez, ancien gouverneur du Chiapas. L'EZLN décida de maintenir le cessez-le-feu et d'ouvrir une étape de dialogue avec la société civile. Par le biais de la Seconde Déclaration de la Forêt lacandone, elle convoqua la Convention Nationale Démocratique (CND) à laquelle 6000 représentants d'organisations populaires de tout le Mexique prirent part en août pour « démocratiser le système politique mexicain ». Par ailleurs, le gouvernement fédéral ne parut pas disposé à dialoguer plus en profondeur avec un mouvement rebelle qu'il cherchait à minimiser ou ignorer. Le conflit au Chiapas dérangerait le gouvernement fédéral d'autant que la campagne électorale pour la Présidence de la République avait débuté et que la situation économique était chaque jour plus alarmante.

Le gouvernement mexicain, alors dans une série de crises économique et politique, traversait un moment d'instabilité politique telle qu'il ne lui était pas possible de refuser de négocier. Ceci fut d'autant plus certifié que le candidat du PRI pour les élections présidentielles, Donaldo Colosio, avait été assassiné le 23 mars. Le Mandataire pour la Paix (*Comisionado para la Paz*) du gouvernement, Manuel Camacho Solís, reçut des attaques qui l'amènèrent à renoncer à son poste le 16 juin. Le dialogue s'interrompt de facto. À la fin de l'année 1994, au milieu des rumeurs et des craintes d'instabilité, l'une des crises financières les plus graves de son histoire récente éclata au Mexique. Pour obliger le gouvernement à les prendre au sérieux, les zapatistes rompirent l'encerclement imposé par l'Armée fédérale en décembre 1994, prirent 38 chefs-lieux municipaux sans recourir à la violence, et les transformèrent en « municipalités autonomes et rebelles ». Après l'investiture du nouveau Président de la République, Ernesto Zedillo Ponce, et alors que l'EZLN attendait une délégation gouvernementale pour renouer le dialogue, le gouvernement fédéral rompit la trêve en envoyant une vaste offensive policière et militaire dès le 9 février 1995 dans l'intention d'arrêter les dirigeants zapatistes. L'État du Chiapas se militarisa, notamment les régions d'influence de l'EZLN à prédominance indienne, où s'installèrent des casernes (*cuarteles militares*) et des milliers de soldats. La fragile armée zapatiste ne pouvant répondre militairement, elle décida de négocier. Le gouvernement annonça une identité du Sous-Commandant Marcos²⁰⁶. De son côté, l'Armée fédérale n'arrêta aucun dirigeant de l'EZLN en raison de l'approbation par le Congrès de la « Loi pour le Dialogue, la Conciliation et la Paix digne au Chiapas » le 10 mars 1995 qui instaura la reprise des dialogues de paix, la suspension des opérations militaires contre l'EZLN et celle des mandats d'arrêts lancés contre ses supposés dirigeants militaires. Ainsi, le gouvernement et la drôle de guérilla entamèrent les Dialogues de San Andrés sur les Droits et la Culture Indigène dans le village de San Andrés Sacamch'en de los Pobres dans la région de Los Altos. Ces négociations, comme nous le verrons, eurent une incidence importante dans la municipalité de San Pedro Chenalhó comme nous le verrons dans la suite de ce chapitre.

Cette période entre le soulèvement zapatiste du 1^{er} janvier 1994 et le début des négociations fut le moment où la politisation de plusieurs organisations indiennes dans le pays déboucha sur leur convergence, ce qui donna naissance à un mouvement national indien au Mexique (1995-1996), incarné par l'EZLN et le CNI. Le soutien à l'EZLN de ces organisations à caractère ethnique formalisa de manière relativement homogène des revendications dirigées à l'État mexicain. L'insurrection indienne et sa réception nationale et internationale fut l'élément déclencheur qui exposa les populations paysannes indiennes au cœur des priorités nationales, plaçant par la force le débat sur l'autonomie indienne dans l'agenda des partis politiques mexicains et des groupes de solidarité internationale. Dans les termes de la sociologie des mobilisations, on pourrait désigner les premiers temps qui suivirent l'insurrection du 1^{er} janvier 1994 comme le passage d'un conflit que l'on pourrait qualifier de « contenu » ou « latent » à ce que Tilly et Tarrow (2008) nommèrent un « conflit transgressif »²⁰⁷, par le passage d'une clandestinité invisible

²⁰⁶ Il fut identifié sous l'identité de Rafael Sebastián Guillén Vicente. Il n'était pas un indien mais un intellectuel formé à l'école cubaine, qui allait être bientôt arrêté car il s'agissait d'un complot contre l'État et pas seulement une contestation indienne. Sur la critique de l'origine métisse et de classe moyenne du sous-commandant Marcos originaire de Tampico (État de Tamaulipas), voir l'économiste et homme politique mexicain de droite Pazos (1994) et l'anthropologue Warman, Arturo (1994).

²⁰⁷ À partir du travail de Lilian Mathieu sur l'organisation de prostituées organisées à Lyon qui avaient débuté avec des pétitions auprès de la mairie restées lettre morte et qui ont fini par occuper l'église Saint-Nizier. Jusque-là, ces femmes qui

des zapatistes à leur « visibilité masquée » mais publique²⁰⁸. Rapidement, cette guérilla évolua vers une forme de mouvement social civil (Le Bot 1997). Ainsi, la rébellion zapatiste évolua de manière stratégique, d'un « *foco* » (foyer) guévariste en un mouvement que certains qualifièrent de « néo-populiste », aux dimensions transnationales marquées, en partie à cause de l'enchevêtrement complexe d'opportunités domestiques, de la politique mexicaine et de l'Accord de libre-échange de l'Amérique du Nord (ALENA) (S. Tarrow 2004; Donatella Della Porta et Tarrow 2005).

Encadré 4 : Oaxaca et la stratégie du guépard

L'expérience de réforme constitutionnelle dans l'État d'Oaxaca fut peut-être parmi les plus abouties du multiculturalisme libéral et officiel.²⁰⁹ Le terrain de David Recondo dans l'État de Oaxaca qu'il mena pour sa thèse de doctorat et qui aboutit à la publication de deux ouvrages, l'un en espagnol publié en 2007, *La política del gatopardo*, l'autre publié en français en 2009, *Démocratie en terres indiennes*, nous donnent des pistes intéressantes pour saisir une idée-clé de la culture politique mexicaine et qui éclaire la compréhension des événements du Chiapas. En 1995 des lois électorales propres aux indiens et inédites au Mexique furent promulguées, d'abord par une réforme de la Constitution de cet État puis par la modification en 1997 du Code des institutions politiques et procédures électorales d'Oaxaca (CIPPEO). Ces lois principalement électorales formèrent en 1998 la Loi des droits des peuples et communautés indiennes, incorporée à la Constitution de l'État. À partir de ces réformes, les autorités indiennes de cet État eurent la possibilité de choisir de voter selon leurs « us et coutumes » ou d'opter pour le système national de compétition partisane et de vote à bulletin secret. L'auteur s'attache à démontrer que ces changements législatifs pour reconnaître le droit coutumier au niveau des constitutions de chaque État firent de l'Oaxaca le précurseur de ce qu'il appelle la *stratégie du guépard*, et que l'on pourrait synthétiser en une formule : *si l'on veut que tout reste pareil, on a besoin que tout change*. C'est certainement là l'une des caractéristiques du PRI au long du 20^e siècle, celle d'avoir su phagocytter la subversion en l'institutionnalisant, un moyen efficace pour mieux la contenir et éviter qu'elle se « répande ». En ce sens, le changement législatif de l'Oaxaca peut uniquement se comprendre au regard de son État voisin, le Chiapas, qui se rebella un an plus tôt. Le soulèvement zapatiste avait renforcé des mouvements contestataires indiens de l'Oaxaca déjà organisés depuis les années 1980 dans la région *mixte* du Oaxaca. L'État fédéré avait déjà pris de l'avance sur l'État fédéral en réformant sa Constitution pour reconnaître le caractère multiculturel de sa population, faisant de l'Oaxaca un nouveau laboratoire des politiques indigénistes. La radicalisation de ces mouvements contestataires fit suite au soulèvement zapatiste qui influença les réformes électorales de 1995, en passant d'une revendication du droit à la libre-détermination à la critique profonde du système politique mexicain. Dans l'Oaxaca, la reconnaissance inédite des us et coutumes à un niveau fédéré prit en compte la dimension politique et administrative, faisant de la coutume une loi. Par l'élaboration de la « stratégie du guépard » dès 1995, le gouverneur de l'État de Oaxaca, Diodoro Carrasco, évita ainsi la propagation de la rébellion zapatiste et assura le maintien de sa légitimité.

Cette reconnaissance constitutionnelle par la modification du code électoral local en 1995 permit la désignation d'autorités municipales sur le mode des us et coutumes. Deux ans après, une autre réforme interdit toute participation de partis politiques dans ces communes déclarées sur le mode du droit coutumier. Le phénomène le plus notable réside donc dans ce que David Recondo (2009) nomma dans le cas de l'Oaxaca « l'invention de la tradition », qui activa une grande créativité des villages pour bénéficier de l'appellation « municipalité coutumière », entraînant alors de nouveaux conflits entre les groupes. Mais surtout, le bilan fut mitigé puisque si certaines municipalités purent voir en cette légalisation un vecteur de modernité et de changement de pouvoir, ce fut aussi l'occasion pour les caciques locaux au pouvoir de maintenir, voire de renforcer, leur forme de gouvernement autoritaire. Ainsi donc, la légalisation des us et coutumes ne fut pas nécessairement synonyme de démocratie, mais

travaillaient dans la semi-clandestinité ne s'organisaient pas à travers des manifestations car cela signifiait d'être exposées ou tournées au ridicule. En revanche, l'occupation, en plus de leur donner un « espace de liberté », leur a permis de clamer leurs revendications sans révéler leur identité (Tilly et Tarrow, 2008 : 154-156). Voir aussi Lilian Mathieu (1999).

²⁰⁸ C'est en effet grâce à l'usage symbolique du passe-montagne qu'ils entrèrent dans l'espace public mexicain, jouant déjà sur l'un des nombreux symboles forts qui feront le « label » zapatiste les années suivantes.

²⁰⁹ Recondo, Ayala, López Bárcenas, León Pasquel, 2001, *Costumbres, Leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS-Povina.

bien le résultat d'un apprentissage de nouvelles pratiques politiques, de nouveaux conflits et de nouvelles négociations, qui auront au moins permis d'appréhender la démocratie sous de nouvelles formes. En outre, si la culture politique mexicaine cristallisée dans le PRI trouva le moyen de sa reproduction par ces changements législatifs issus des politiques multiculturelles, cela n'empêcha pas le secteur populiste paysan de trouver un potentiel d'expression plus ample dans les sphères marginales du radicalisme de gauche.

1.3.2 *Les Accords de San Andrés*

Le 16 février 1996 furent signés les Accords de San Andrés (ASA) entre les trois commissions, du nom du village indien de la région de Los Altos, San Andrés Larráinzar, rebaptisé par les zapatistes San Andrés Sak'amchen de los Pobres. Par ce pacte, les commissions s'engagèrent à modifier la Constitution nationale et octroyer des droits spécifiques aux populations indiennes du Mexique, dont celui de la libre-détermination, et répondre aux attentes de ces derniers en matière de justice sociale et d'égalité. Ces Accords s'appuyèrent dans une large mesure sur la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail ratifiée par le Mexique en 1989 mais allèrent plus loin que la simple réforme de l'article 4. Les ASA considéraient les indiens comme des sujets de droits collectifs et accordèrent le droit à la libre-détermination, c'est-à-dire des droits politiques des différents peuples à se gouverner selon leurs systèmes normatifs, et à s'associer librement. Elles accordèrent également des droits économiques, c'est-à-dire le droit des peuples à disposer de leurs ressources naturelles et à administrer leur justice à partir de leurs systèmes normatifs pour la régulation et la solution des conflits ; des droits culturels et éducatifs (promouvoir leur héritage culturel, l'identité, la langue, la communication de leur culture ; et surtout, une nouvelle relation entre l'État et les peuples indiens fondée sur la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT)²¹⁰. Les ASA devinrent le texte de référence pour les zapatistes et plusieurs populations indiennes dans le pays car ils furent rédigés entre les trois commissions et portèrent sur les droits des populations indiennes à s'autodéterminer. Ils n'arrivèrent néanmoins jamais à se concrétiser en initiatives de législation²¹¹.

D'un point de vue juridique, les carences les plus importantes des Accords de février 1996 tournèrent autour du fait que les trois parties n'arrivèrent pas à débattre du thème de la terre et du rapport au territoire²¹² qui fut reporté à la Table de Bien-être et Développement, ni à définir avec précision le concept de « libre-détermination » des peuples indiens. En outre, ces Accords n'envisagèrent pas la reconnaissance

²¹⁰ Cette Convention 169 de l'OIT a été ratifiée par le Mexique en 1989 et représentait le pacte international le plus avancé sur les droits des peuples autochtones aux Nations Unies avant que n'existe la Déclaration sur les Droits des peuples autochtones signée en septembre 2007 par le Mexique.

²¹¹ Le point de vue gouvernemental insista sur le fait que l'engagement des accords signés se maintenait mais pas celui de la traduction juridique que fit la Commission de Concorde et Pacification (COCOPA) formée par les députés de la Chambre fédérale qui représenta tout le spectre politique, y compris le PRI. Celle-ci se prononça sur le sujet dans l'Initiative Cocopa en novembre 1996, le texte révisé fut toutefois accepté de part et d'autre comme un témoignage de bonne volonté. Cette loi ne fut néanmoins pas signée en dernière instance par le Président Ernesto Zedillo Ponce (CONAI 1999; Ejército Zapatista de Liberación Nacional et Congreso Comisión de Concordia y Pacificación 2001; Ramón Hernández 1998).

²¹² Au sein même des politiques multiculturelles instaurées est prise en compte la question foncière mais par un glissement sémantique du terme de terre à celui de territoire. Ainsi, il s'agit désormais de reconnaître les « droits au territoire », un concept qui, selon Hoffmann (2001a) est doublement contraignant : d'une part car le concept de territoire élargit le concept de terre comme la survie économique du paysan ; d'autre part, car c'est « un espace socialement et culturellement cohérent, multifonctionnel, dont la définition implique une communauté et non plus un individu, dont la légitimité peut être à son tour multiple (ancestralité, mythes d'origine, économie, politique...) ». Acteurs et territoires sont désormais intimement liés et ce sont les organisations indiennes dans notre cas qui deviennent les interlocuteurs reconnus par les gouvernements (et non plus les « indiens »).

des municipalités autonomes zapatistes formées à la fin de l'année 1994. Dans le texte « *Compromisos para Chiapas del gobierno del estado y federal y el EZLN* », une ambiguïté résida dans la reconnaissance du respect des formes de gouvernement indiens, la base de l'organisation territoriale et administrative de l'État étant le « *municipio libre* » institué en 1921²¹³.

En septembre 1996, l'EZLN se retira des négociations où furent seulement signés les accords qui se réfèrent à la première Table sur les Droits et Culture Indiens²¹⁴. Les trois autres tables restèrent en suspens car incomplètes (Démocratie et Justice, Bien-être et Développement et Droits de la Femme). Les deux principales délégations s'accusèrent mutuellement d'avoir provoqué la rupture et de manquer d'authentique volonté de dialogue. De son côté, l'EZLN convoqua à un Forum National Indigène, qui réunit 179 organisations de tout le pays pour débattre des points qui allaient être négociés dans la Première Table sur les Droits et Culture, et tenta de créer un mouvement ample de débat social autour des Tables mentionnées (avec des conseillers et des débats parallèles), la délégation gouvernementale pour sa part, compta sur peu de soutien et de validation institutionnelle. Certains auteurs considèrent que l'échec des négociations provint non pas tant des problèmes de médiation ou de méthodologie que des limites liées à la corrélation politico-militaire du moment et aux succès de la mobilisation sociale provoquée par le zapatisme autour de la table et des accords atteints, qui impliquaient d'excessives concessions de la part de la délégation gouvernementale (Pérez Sales, Santiago Vera, et Álvarez Díaz 2002).

C'est donc sur une ambivalence que l'EZLN entra de plein fouet dans le débat politique mexicain et sut s'imposer comme intermédiaire privilégié entre les populations indiennes au Mexique et le gouvernement fédéral pour reprendre le débat sur le multiculturalisme en l'approfondissant. L'EZLN s'imposa donc en acteur politique au sens de Tilly & Tarrow (2008 : 130)²¹⁵ et fut alors engagé dans la première série de négociations avec le gouvernement fédéral en quête de reconnaissance juridique, ou de « certification »²¹⁶, tout en développant une rhétorique anti-gouvernementale autour du « mauvais gouvernement » (*mal gobierno*). Elle renforça hors du cadre juridique et légal, en faisait écho à une méfiance de l'ensemble de la société mexicaine à l'égard des institutions politiques. On peut dire que c'est en grande partie cet engouement de la société mexicaine et d'acteurs transnationaux pour l'organisation zapatiste et

²¹³ L'un des points de litige concerne notamment la figure du « *municipio autónomo* » qui ne figure à aucun moment dans les Accords. Cette omission a été fréquemment mise en avant par les gouverneurs chiapanèques pour annuler l'exigence des zapatistes de reconnaître leurs « *municipios autónomos* ». Cf. Araceli Burguete Cal y Mayor (2004).

²¹⁴ Les exigences de l'EZLN pour renouer le dialogue consistaient en la libération de tous les prisonniers zapatistes, l'établissement d'un interlocuteur gouvernemental avec une capacité de décision, d'une volonté politique de négociation et du respect à la délégation de l'EZLN, l'installation de la Commission de Suivi et Vérification (COSEVER) et l'accomplissement des Accords de San Andrés pour la Table Une, des propositions sérieuses et concrètes d'accords pour la Table deux (Démocratie et Justice) et engagement à arriver à des accords, la fin du climat de persécution et de harcèlement militaire et policier contre les indiens chiapanèques et les disparus des Gardes Blanches (*guardias blancas*), ainsi que la désarticulation des groupes paramilitaires qui opéraient dans la région.

²¹⁵ « C'est un ensemble repérable de personnes accomplissant une action collective – soit qu'il élève une revendication, soit qu'il en soit le destinataire – dans laquelle l'État est directement ou indirectement impliqué. Un État et ses agents – le président, les forces de l'ordre, etc. – sont donc des acteurs politiques. Mais on trouve aussi dans cette catégorie une vaste gamme d'acteurs non étatiques, qui va de l'association de quartier à l'organisation mondiale. Ce qui en fait des acteurs politiques, c'est qu'ils élèvent une revendication (qui implique l'État) ou qu'ils en sont les destinataires ; parfois l'un et l'autre à la fois.

²¹⁶ Tilly & Tarrow (2008 : 131) désigne la *certification* comme les gestes qu'une autorité extérieure reconnue montre qu'elle est disposée à reconnaître un acteur politique donné, à soutenir son existence et ses revendications, et que l'on pourrait rapprocher de la lutte pour la reconnaissance juridique d'Axel Honneth.

les revendications zapatistes, associé à une crise toujours plus profonde du système politique mexicain, institutions et partis politiques confondus, qui permit aux territoires autonomes de se détacher au fil des ans du processus de « certification ». Entre *certification* et autonomie « *de facto* », la stratégie ambivalente des zapatistes s'explique certainement par la faiblesse militaire de cette drôle d'armée qui adopta plutôt une stratégie civile à la recherche d'une solution pacifique au conflit, tout en s'appuyant sur le processus de reconnaissance juridique de l'autonomie indienne, même incomplet et inachevé.

1.3.3. *De la réforme constitutionnelle de 2001 à la création des Caracoles*

De 1996 à 2001, une dizaine de projets de réforme de la Constitution fédérale s'inspirant des ASA vont être proposés. En juillet 2000, suite au changement historique de régime avec l'accession au pouvoir de Vicente Fox du Parti d'Action Nationale (PAN), les négociations reprennent entre le gouvernement mexicain et l'EZLN. Elles débutent au lendemain de l'intronisation du nouveau président qui se dit disposé à négocier, pour asseoir sa légitimité et tenir sa promesse. C'est ainsi qu'en février et mars 2001, les zapatistes entament la « Marche de la couleur de la terre » ou « Marche pour la dignité », largement relayée par les médias officiels et alternatifs, à la suite de laquelle les zapatistes et leur porte-parole, le Sous-Commandant Marcos, arrivent au Congrès de l'Union pour relancer le débat sur la reconnaissance des droits indiens dans le pays. Le nouveau président ne peut se défilier et promet de régler le conflit au Chiapas « en 15 minutes ». Le Congrès de l'Union approuve alors une Initiative de Loi indigène votée par l'ensemble de la classe politique mexicaine, mais rejetée par tous les groupes indiens du pays qui y voient un net recul par rapport à l'esprit des Accords de San Andrés de 1996. La réforme constitutionnelle fédérale du 14 août 2001 modifie certes plusieurs articles, notamment l'article 2 qui se réfère à la définition légale du village et de la communauté indienne, la libre-détermination et l'autonomie pouvant s'exercer dans le cadre de la Constitution et des lois dans le cadre du pacte fédéral et de la souveraineté des États. Pourtant, cette réforme est jugée insuffisante et modifie de fond en comble l'Initiative de réforme constitutionnelle élaborée par la Cocopa et est bien vite appelée la « loi anti-indigène » par les organisations indiennes du pays et leurs sympathisants. Le recours à la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN), généralement la seule habilitée à résoudre les conflits de compétence entre les différents niveaux de gouvernement, s'est soldée par un retrait de sa part au moment de l'appel qui fut lancé suite à la réforme de 2001²¹⁷.

Dans cette Initiative, le degré d'autonomie est réduit à l'échelle municipale, empêchant toute alliance au niveau régionale, et uniquement en conformité avec la constitution et les lois de l'État, ce qui en réduit considérablement la portée. L'Initiative ne résout pas la question de l'accès et de l'administration des ressources municipales. Par exemple, elle octroie aux populations indiennes le caractère d'entités d'intérêt public et non pas de droit public comme l'établit l'Initiative de la Loi Cocopa. Cette nuance est fondamentale car elle empêche la pleine reconnaissance de la personnalité juridique des populations indiennes. L'Initiative de 2001 ignore la possibilité d'une remunicipalisation des territoires, le concept de

²¹⁷ Devineau (2012) souligne que 330 municipalités de plusieurs États fédérés ont contesté la réforme constitutionnelle, notamment au moyen de controverses constitutionnelles.

« territoires » étant de fait réduit au terme de « lieux », vidant ainsi de son sens l'espace physique sur lequel l'autonomie peut être exercée. En outre, la réforme agraire de 1992 n'est absolument pas remise en question et l'Initiative de 2001 avalise l'amendement apporté à l'article 27 en 1992, sans prendre en considération l'opposition de populations indiennes à la privatisation des terres collectives. En outre, la définition des termes de l'autonomie indienne et les mécanismes de sa mise en œuvre sont confiés à des entités fédératives, laissant le débat à un niveau technocratiques et juridiques plutôt qu'aux mains des populations indiennes.

Depuis la réforme constitutionnelle en matière de droits indiens de 2001, la discussion sur le concept et les portées de l'autonomie ont été déléguées aux Congrès des États fédérés. La Commission Nationale pour le Développement Indigène (*Comisión Nacional para el Desarrollo Indígena*, CDI) accueille les propositions de lois locales et les étudie, les institutions fédérales ayant un rôle très réduit²¹⁸. Dans le reste du pays, les états du Chihuahua, Nayarit, Oaxaca, Quintana Roo et San Luis Potosi ont désormais les dispositions légales en matière indienne dans leurs constitutions respectives. Toutefois, cela ne signifie pas que tous les systèmes juridiques coutumiers soient reconnus. Dans le cas chiapanèque, c'est le Congrès de l'État du Chiapas dominé par le PRI qui a le débat juridique à sa charge. Ce cas est tout à fait singulier, puisque le processus d'autonomie *de facto* des zapatistes s'est déployé dans un cadre légal réduit dans la Constitution chiapanèque. De plus, si certes, les leaders des organisations indiennes ont désormais la base des Accords de San Andrés pour porter les aspirations de leurs organisations, une certaine incertitude juridique laisse un flou qui peut susciter une attitude « attentiste » de la part des gouvernements fédérés qui ne voient pas la nécessité de réformer leurs politiques tant qu'un cadre national n'a pas été défini, l'absence de normes supérieures les faisant jouir d'une liberté maximale pour concevoir leurs réformes. Il faut reconnaître toutefois une dynamique d'émulation entre les États fédérés et la fédération, ainsi qu'entre les États fédérés eux-mêmes, qui peuvent puiser dans les dix dernières années de réformes en matière indienne pour étoffer un réel champ des instruments juridiques et politiques (Devineau 2012).

Après la loi de 2001, l'intérêt pour la question indienne diminue sensiblement dans l'opinion publique. Après ces tentatives échouées de certification de l'autonomie indienne portée par l'EZLN et les organisations indiennes au niveau fédéral, les zapatistes ont procédé en 2003 à une restructuration régionale en créant cinq « *Caracoles* » qui ont supplanté les anciens centres régionaux zapatistes appelés « Aguascalientes » et des *Juntas de Buen Gobierno* (JBG)²¹⁹. Littéralement le « *caracol* » est un « escargot » ou « coquillage » en référence au coquillage géant utilisé chez les Mayas pour faire un appel à la communauté, et qui est à la fois une spirale, un symbole de plus de l'autonomie localisée des zapatistes dont la voix part

²¹⁸ Voir par exemple le rapport de la CDI, « La Vigencia de los Derechos Indígenas en México. Analisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena en la Estructura del Estado », 2007, consultable en ligne.

http://www.cdi.gob.mx/derechos/vigencia_libro/vigencia_derechos_indigenas_diciembre_2007.pdf

²¹⁹ Les chapitres consacrés à l'autonomie zapatiste évoquent le cas particulier du *Caracol* d'Oventik, « Cœur central des Zapatistes devant le monde » qui porte ce nom en raison de sa proximité géographique avec la ville coloniale de San Cristóbal (et auquel est rattaché la municipalité autonome de Polhó étudiée dans cette thèse), faisant de ce *Caracol* le centre des visites les plus courtes et éphémères.

du cœur des communautés locales vers le monde extérieur²²⁰.

Suivies par d'autres à partir de 2003, l'EZLN et le Congrès National Indigène (CNI) renforcèrent leur pratique d'autonomie *de facto* sur leurs territoires, et des gouvernements indiens autonomes surgirent ailleurs qu'au Chiapas, comme au Michoacán et Oaxaca sur la base d'auto-proclamations d'autorités considérées localement comme légitimes et bénéficiant du soutien de populations locales. Ces expériences sont toutefois extrêmement peu nombreuses dans le pays, puisque les leaders indiens et les avocats défendant les droits indiens refusent rarement la possibilité de négocier le processus de reconnaissance légale. La question est loin d'être unanime et résolue, notamment car il a été montré par ailleurs que la reconnaissance constitutionnelle et la pratique des us et coutumes ne sont pas nécessairement synonymes d'une plus grande ouverture démocratique, comme dans le cas de l'Oaxaca, où le bilan reste mitigé (Recondo 2007a; Recondo 2009). L'autonomie zapatiste quant à elle, si radicale qu'elle put être face aux processus constitutionnels, suit un cours également mitigé, comme je le montrerai à partir de l'étude de cas de San Pedro Polhó dans ce chapitre.

1.3.4. *L'Autre Campagne et la rupture de l'EZLN avec la gauche mexicaine*

Pour clore le débat juridique sur l'autonomie indienne au Mexique, il est nécessaire de mentionner deux processus : l'Autre Campagne (*Otra Campaña*) et la rupture avec un pan de la gauche mexicaine, et l'impact de la Déclaration sur les Droits des Peuples autochtones signée en septembre 2007 à l'Assemblée Générale de l'ONU.

La culture politique de la gauche mexicaine ne se synthétise pas uniquement par le PRD mais connaît, et plus encore ces dernières années, une frange plus radicale, qui fut une alliée stratégique pour les zapatistes, notamment avec la construction du Front zapatiste de libération nationale (FZLN), entre-temps dissolue. Ainsi, une grande partie des Mexicains se reconnaît plus dans les mouvements sociaux et civils que dans les partis politiques aujourd'hui, et la rhétorique anti-gouvernementale est généralisée dans ces secteurs, symptômes de la forte méfiance envers les partis politiques. L'EZLN avait bénéficié du soutien d'une grande partie de la gauche à ses débuts, dans l'élan d'un rejet catégorique du système des partis et, partant, du système politique mexicain dans son ensemble. Pendant toute la fin du millénaire et jusqu'au milieu de la première décennie du 21^e siècle, l'EZLN a ainsi porté les aspirations d'une partie de la gauche mexicaine et d'une jeunesse d'extrême gauche qui rejette dans le même élan le système capitaliste et promeut une autonomie comme rempart contre l'autoritarisme (Bantman 2007).

En 2005, le Commandement Général et l'EZLN décrètent une alerte rouge générale dans les territoires autonomes zapatistes. Cet ordre militaire venu du haut de l'organisation veut la fermeture immédiate des cinq *Caracoles* (Oventik, La Realidad, La Garrucha, Morelia, Roberto Barrios), ainsi que des bureaux des Conseils de Bons Gouvernements (*Juntas de Buen Gobierno*) des communautés zapatistes. En tant que chef de l'Armée zapatiste, le sous-commandant Marcos ordonna que les autorités autonomes indiennes soient mises à l'arrêt pour un temps indéterminé. Plusieurs rumeurs circulaient alors parmi les activistes et les cercles politiques qui voyaient en cette alerte rouge deux éléments de réorganisation : la

²²⁰ Voir Chapitre 4, section 3.

première, que les éléments de l'EZLN avaient été appelés pour faire un travail interne au sein des bases d'appui ; la seconde, que les activités au sein des territoires allaient être suspendues, à commencer par le travail des ONG et de la société civile, mais aussi par exemple des transmissions de radios communautaires comme celle « officielle » des zapatistes, la « Radio insurgée, la voix des sans-voix » (*Radio insurgente, La Voz de los Sin Voz*)²²¹. L'alerte rouge impliqua que les sociétés civiles nationales et internationales qui se retrouvent dans des campements de paix et des projets de communautés abandonnent les territoires autonomes, ce qui fut très contesté par certains activistes et membres de la gauche mexicaine y voyant un danger pour la continuité des projets autonomes en matière de santé et d'éducation notamment. Dès 2003, l'ouverture qui caractérisait jusque-là les territoires autonomes envers la société civile était devenue de plus en plus restrictive, mais l'alerte rouge de 2005 fut pour les zapatistes une mesure de prudence radicale. L'État mexicain quant à lui, passa d'une stratégie répressive sous le gouvernement d'Ernesto Zedillo (1994-2000) à un discours d'ignorance²²² ou de disqualification sous le gouvernement de Vicente Fox (2000-2006), notamment en établissant un rapport de l'Armée qui a détruit pour la première fois en dix ans des cultures de marijuana (47 au total) dans le territoire d'influence zapatiste (à Pueblo Nuevo, Tapilula, Rayón), mais hors des territoires autonomes rebelles selon les zapatistes²²³.

Quelques mois après l'alerte rouge, et suite à plusieurs réunions préparatoires à la fin de l'année 2005 au Chiapas (Mora Bayo 2007), le Sous-Commandant Marcos, renommé le Délégué Zéro, décide de sortir du silence. Dans la directe lignée de la Marche de 2001, il entreprend – cette fois-ci en moto tel le Che Guevara des « Carnets de voyage » – de traverser les États de tout le pays, non sans avoir rendu publique la Sixième Déclaration de la Forêt lacandone qui marque le début de l'Autre Campagne (*la Otra Campaña*). Réanimant l'intérêt médiatique, la volonté du nouveau personnage est désormais de rallier sous le slogan « *desde abajo y a la izquierda* » (en bas et à gauche)²²⁴ à un moment où l'autonomie indienne se cantonnait au seul État du Chiapas et perdait son souffle premier. Pour lancer du regain et décroquer l'autonomie indienne et zapatiste du Chiapas, la carte jouée n'était désormais plus spécifiquement celle de l'ethnicité mais correspondait à la fois à une ouverture vers d'autres organisations et mouvements sociaux mexicains de gauche. C'est en même temps le retour à des alliances nationales avec des groupes de gauche plus conventionnels, les revendications de justice sociale s'élargissant à d'autres secteurs non-indiens et non-partisans. Lors de sa campagne qui se veut parallèle à celle des candidats pour la présidence, Marcos voulait réunir tous les « oubliés » de la politique partisane. Il critiqua sévèrement tous les candidats à la présidence mexicaine des élections de 2006, dans une série de textes mettant profondément en cause tous les partis politiques, y compris le PRD, notamment en raison des conflits entre communautés zapatistes et

²²¹ Voir en annexes des fragments d'une déclaration lors du troisième anniversaire de la radio insurgée à Polhó, le 14 février 2005.

²²² Vicente Fox nia toute tension au Chiapas en questionnant la raison d'une alerte rouge par les zapatistes, tandis que Luis H. Álvarez, alors coordinateur gouvernemental pour le dialogue avec les rebelles, minimisa lui aussi la gravité de la décision en affirmant que tout fonctionnait « normalement » dans les communautés du Chiapas.

²²³ Ces derniers signalaient plutôt la proximité des champs avec les territoires où sont cantonnées des troupes militaires, à Rancho Nuevo notamment.

²²⁴ Pour une vision de l'intérieur de ce grand Tour du pays, voir le documentaire de Nicolas Défossé, 2009, « ¡ Viva México ! », Terra Nostra.

adhérents du PRD dans l'État du Chiapas au niveau municipal. Il dirigea des propos et des critiques acerbes au candidat de gauche du Parti de la Révolution Démocratique (PRD), Andrés Manuel López Obrador. Cette période marque une rupture qui eut des conséquences importantes parmi le secteur de la gauche mexicaine qui se divisa alors dans un contexte préélectoral entre les suiveurs de López Obrador et ceux de Marcos, les uns optant pour la voie électorale tandis que les autres affirment leur méfiance envers le système politique mexicain dans sa totalité, partis politiques inclus.

La gauche qu'incarne le PRD est l'opposition politique par excellence au Mexique : elle n'a jamais remporté les élections présidentielles, malgré les tentatives de ce parti depuis 1988, au moment de la première accusation de fraude électorale contre Salinas de Gortari en raison de la perte des scrutins dans des conditions mystérieuses. En 2006, Andrés Manuel López Obrador se fit devancer de quelques milliers de voix à peine²²⁵ par le candidat sortant, Felipe Calderón, qui fut accusé par toute la gauche d'être le président illégitime. Marcos fut violemment accusé par la gauche ralliée aux rangs PRDistes d'être le responsable de l'échec du candidat et, partant, de la victoire du conservateur du PAN Felipe Calderón. Depuis, l'EZLN a perdu le soutien d'une grande majorité de la gauche mexicaine, notamment d'intellectuels ou de journalistes (de *La Jornada* notamment) de la première période, ce qui l'a amené par choix ou par dépit, à se radicaliser encore davantage, bien souvent au détriment d'alliances qui auraient pu être plus stratégiques au sein du Mexique ou ailleurs en Amérique latine. Aujourd'hui, la société civile qui soutient encore l'EZLN est des plus méfiantes et critiques vis-à-vis des partis politiques mexicains, et les soutiens internationaux des plus fidèles à l'autonomie s'inscrivent davantage dans des recherches radicales d'alternatives antilibérales plus marquées par l'héritage politique anarchiste ou marxiste à un moment où l'altermondialisme est en déclin en Europe et les ONG transnationales sont sorties du Chiapas. On a souvent pu entendre dire dans les milieux académiques et militants que l'organisation zapatiste a opté pour des stratégies contre-productives, tant d'un point de vue économique que politique, en raison de sa radicalité.

Le durcissement des politiques depuis l'arrivée au pouvoir de Felipe Calderón qui avait promis de tenir le pays par une « main ferme » n'aida pas le déploiement des mouvements sociaux dans l'ensemble du pays, notamment car la lutte menée contre le narcotrafic et le crime organisé s'est dirigée essentiellement contre les cartels de drogues du nord et a fait près de 60 000 morts pendant le sexennat, mais également contre les leaders sociaux, notamment dans les États du Chiapas, Oaxaca et Guerrero.

La troisième étape du zapatisme est une étape qui se caractérise également par un retour à une austérité médiatique, où les grandes initiatives internationales et symboliques qui faisaient le succès de l'organisation zapatiste n'étaient plus à l'ordre du jour²²⁶. Dans le milieu activiste, ce retour à un silence a

²²⁵ Rappelons que le candidat du PRD Andrés Manuel López Obrador, perdit les élections de 450 000 votes environ, soit pour une marge de 0,4% d'avec le candidat du PAN Felipe Calderón, président de la République mexicaine jusqu'en décembre 2012.

²²⁶ Les apparitions médiatiques de Marcos durant cette période furent décevantes pour les activistes pro-zapatistes, tels ces portraits de Ricardo Trulsi parus dans la revue *Gatopardo* d'un Marcos posant pour les médias et qui laissa un sentiment que le personnage s'était laissé dompter par les médias et était désormais prisonnier de sa propre image ; une déception confirmée pour les plus militants les plus radicaux de le voir dans l'ouvrage de Laura Castellanos (2008) *Corte de Caja. Entrevista al Subcomandante Marcos*. Puis il fut encore médiateur lors de deux grandes rencontres au Chiapas en décembre 2007 (Hommage à André Aubry) puis en décembre 2008 (Festival de la Digne Rage). Il y donna les derniers discours sur la réactivation des groupes paramilitaires au Chiapas et la multiplication des agressions depuis l'arrivée de

été parfois surinterprété et l'on n'hésita pas en 2010, l'année de la double commémoration du bicentenaire de l'Indépendance et le centenaire de la Révolution, à spéculer dans chaque coin de San Cristóbal de las Casas sur les éventuelles actions des zapatistes en cette date fort symbolique. Et quelle ne fut leur surprise quand toute l'année passa sans qu'aucune action politique n'ait eu lieu²²⁷ ! Dès 2009 pourtant, on observait un changement apparent dans l'attitude du gouvernement, comme s'il cherchait à prendre les devants face aux rumeurs de possibles soulèvements pour le Centenaire de la Révolution mexicaine en 2010. A la fin novembre, des députés du Congrès du Chiapas essayèrent de faire passer un projet de loi pour la reconnaissance officielle des Conseils de Bon Gouvernement (*Juntas de Buen Gobierno*, JBG) zapatistes en réponse selon eux à la demande de ces mêmes Conseils, ce qui fut fermement démenti par les JBG le lendemain. Le 29 décembre, le Congrès local approuva une loi portant sur les Droits Indigènes pour l'État du Chiapas afin de reconnaître les Accords de San Andrés. Plusieurs analystes et organisations civiles remirent en question le caractère discursif et médiatique de cette loi dans la mesure où elle limite la reconnaissance des droits indiens "à condition de ne pas contrevenir aux préceptes inscrits dans la Constitution fédérale ou celle du Chiapas, ou et sous réserve du trois de tiers". Le 21 avril 2010 un Forum sur « Les Accords de San Andrés, une tâche qui reste à accomplir », organisé par la nouvelle COCOPA (Commission de concorde et de pacification) au Sénat de la République, réunit Mgr Felipe Arzmeñdi Esquivel, nouvel Évêque de San Cristóbal de Las Casas, qui tenta à nouveau d'encourager les négociations alors que l'EZLN persiste et déclare qu'il ne fait confiance à aucune instance officielle.

La Déclaration sur les Droits des Peuples autochtones signée en septembre 2007 à l'Assemblée Générale de l'ONU représente une avancée considérable pour les droits des « peuples autochtones » dans le monde pour la défense de leurs revendications de droits individuels et collectifs. Cette Déclaration est un pas historique et le ciment d'une nouvelle relation entre les peuples autochtones, les États et les sociétés, enclenchant de nouveaux débats au sein des États (Charters et Stavenhagen 2009). L'apport le plus important de ce processus reste certainement la laborieuse reconnaissance internationale des droits collectifs et le droit à la libre-détermination dont les avancées sont corollaires à celle de la diplomatie des droits de l'homme et d'un approfondissement du débats sur les expressions de la culture (Bellier 2006; Bellier 2007a; Bellier 2007b; Bellier 2012). Toutefois, force est de constater que la radicalité des zapatistes vis-à-vis de l'État mexicain s'exprime aussi par la non-affiliation au processus onusien sur la reconnaissance des droits des peuples autochtones²²⁸ dont la Déclaration sur les Droits des peuples autochtones signée en septembre 2007 est le dernier avatar (Charters & Stavenhagen, 2009). La vague onusienne de l'ethnicité était considérée par les zapatistes comme une forme de dépolitisation d'un processus tendant à naturaliser des indiens et un leurre de démocratie qui ne faisait que reproduire de

Felipe Calderón au pouvoir, qu'il synthétisa dans un communiqué signalant que la guerre, comme la peur, avait une odeur. Puis l'EZLN entra dans une nouvelle phase de silence quasi-totale.

²²⁷ Il faut certainement y voir la lucidité stratégique d'un mouvement qui n'espérait alors pas trouver un écho national, tant dans le débat politique, qu'auprès d'une société mexicaine effrayé par la violence généralisée dans le pays.

²²⁸ Il faudrait peut-être préciser ici que la revendication d'autonomie croise celle de la juridisation des demandes indiennes au niveau onusien, et malgré la radicalité discursive, on peut supposer que les pactes établis entre le gouvernement et l'ONU concernant les questions autochtones influencèrent sur le moment les négociations en faveur des zapatistes, au moins à leurs débuts, notamment quand ceux-ci s'appuyèrent, dans leur effort de certification en 1996, sur les principes onusiens de la libre-détermination et de l'autonomie.

manière complaisante le modèle capitaliste où le marché était roi. Il faudrait toutefois nuancer d'emblée et préciser que le processus autonome des zapatistes est une expression en actes du principe de libre-détermination et des droits collectifs formulée par le Groupe de Travail des Peuples Autochtones dans le cadre onusien, puisque, comme nous le verrons, ils s'appuyèrent sur la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail. En outre, les négociations autour des termes de la libre-détermination entre l'EZLN et le gouvernement allaient bénéficier le processus d'autonomie en actes des zapatistes. Cette défiance à l'égard des institutions qui se retrouve dans l'ensemble des secteurs populaires au Mexique fut également une ressource fructifère pour l'organisation zapatiste.

Enfin, la mort de l'Evêque Samuel Ruiz García le 24 janvier 2011, l'échange épistolaire du Sous-commandant Marcos avec le philosophe Luis Villoro sur Ethique et politique au même moment, puis l'union à la Marche pour la paix avec Justice et Dignité convoquée par Javier Sicilia en mai 2011 marquèrent une sortie du silence pendant presque tout le mandat de Felipe Calderón. Notons que c'est autour de revendications encore plus générales que celle de l'Autre Campagne que l'EZLN soutient la Marche pour la Paix et la Justice dirigée par le poète Javier Sicilia²²⁹ en mai 2011, avec des slogans plus amples comme celui de la « paix » ou d'un retour à la « démocratie ».

Puis, le dernier événement médiatique des zapatistes et qui connu un franc succès médiatique fut la marche silencieuse au cours de laquelle 40 000 indiens défilèrent masqués et silencieux dans les rues d'Ocosingo et de San Cristóbal le 21 décembre 2012, le jour du 13 baktun, la fin du monde selon la prophétie maya. Cette marche choisit une date symbolique pour une démonstration de force à l'heure où beaucoup sonnait le glas du mouvement zapatiste²³⁰. C'est aussi une série de communiqués du Sous-commandant Marcos remit à l'ordre du jour la question indienne dans le débat politique national.

2. L'« autre monde possible » : de l'altérité politique au discours de l'alternative politique dans la globalisation

Avant de poursuivre l'ethnographie et l'historiographie de l'expérience zapatiste à Chenalhó, j'aimerais faire un détour par la prédominance d'un débat philosophique autour de l'alternative politique pour comprendre l'un des aspects fondamentaux des « conditions de l'enquête ».

Il n'y a pas aujourd'hui un écrit de philosophie politique de gauche qui ne cite ou ne s'inspire du zapatisme comme référence incontournable de l'alternative politique à l'heure de la globalisation. La question de la résistance pose la question du pouvoir alternatif, mais il importe de réfléchir à la nature de ce pouvoir alternatif. Il ne s'agit pas tant de prétendre faire une lecture exhaustive de ces écrits mais de souligner l'influence réciproque entre le discours de l'EZLN et du Sous-Commandant Marcos et des intellectuels oscillant entre une mouvance postmarxiste et une pensée anarchiste et qui interroge le lieu et la temporalité de l'alternative politique pour réfléchir avec certains auteurs à la signification de l'espace et

²²⁹ Poète et journaliste dont le fils fut tué dans la lutte incontrôlée du gouvernement de Calderón contre le crime organisé.

²³⁰ Les milliers de zapatistes eurent recours à un répertoire d'action qui avait fait leur marque de fabrique, celle d'usage d'une date symbolique, le 21 décembre 2012, date de la fin de l'ère Baktun des mayas, pour se mobiliser en une marche silencieuse, le point levé, sous la pluie. Marcos envoya le lendemain un communiqué qui disait : « vous avez entendu ? C'est votre qui monde qui s'effondre et le nôtre qui resurgit ».

du temps de l'autonomie politique mise en place par les zapatistes. Elle renvoie à une réflexivité de la discipline car elle interroge la tendance actuelle des philosophes politiques à réactiver les travaux d'anthropologues politiques dans la production de catégories qui circulent sur les sociétés « traditionnelles », « primitives », « nomades » ou « acéphales » comme modes d'insubordination à l'État. L'anthropologie politique fournit ici des outils de réflexion déjà ancienne et plus poussée pour analyser la question du pouvoir et de l'autorité alternative qui existe dans toute utopie.

2.1. Altérité radicale et guerre de position

Dès 1996, les conseillers de l'EZLN qui avaient participé aux Accords de San Andrés (ASA) avaient souligné dans un texte appelé « Punto y Seguido » une volonté de relier la démocratisation au Mexique à la question de l'autonomie, et rappelé que les ASA appelaient à un nouveau fédéralisme au sein de la République mexicaine (Mattiace 2003, 187-88). Le débat sur l'autonomie indienne a donc concentré les mouvements sociaux à caractère ethnique autour d'une résistance à un système de domination politique, économique, culturelle. En s'engouffrant dans la brèche identitaire et ethnique offerte par le tournant multiculturaliste au Mexique, l'EZLN innova un répertoire d'action par l'intégration de l'autonomie et la libre-détermination des peuples indiens aux revendications démocratiques et de justice sociale, ce qui distingua ce mouvement politico-militaire de certaines guérillas passées qui restaient centrées sur la lutte des classes. La radicalité du discours culturel croisa un discours antilibéral dès la deuxième déclaration de la jungle lacandone²³¹ et se renforça au fur et à mesure que les analyses sur l'altermondialisme se diffusaient. Ainsi, Marcos devenait ainsi un intellectuel reconnu par de nombreux intellectuels européens qui s'en inspirèrent et lui-même s'inspira de ceux-là.

La réactivation du terme de résistance ces vingt dernières années et une série d'initiatives citoyennes en dans le monde entier a traduit à la fois la crise traversée par les modèles de démocratie représentative et de la « forme État », ainsi que la préoccupation et la difficulté à trouver des alternatives politiques depuis l'effondrement du régime soviétique. Associé à celui de « société civile », la « résistance » à l'« hégémonie » signifia aussi d'établir un pouvoir contre-hégémonique. La circulation de ces termes issus du lexique gramscien au Chiapas et dans le milieu militant mexicain m'a particulièrement frappée car ce discours a érigé la résistance zapatiste comme la quintessence de la résistance à un ennemi multiple. Penser l'autonomie zapatiste comme une forme de résistance à l'hégémonie (des caciques ? de l'État néolibéral ? de l'Empire ?) interroge le potentiel transformateur intrinsèque à la prise d'initiative de subalternes multiples qui refusent la domination et deviennent des sujets émancipés. L'introduction du terme de « société civile » matérialisée dans les mouvements sociaux radicaux semble depuis quelques années être la plus à même de relever le défi d'une alternative politique face à une société politique qui ne représente plus l'intérêt collectif. C'est ce que postula John Gledhill (2000) lorsqu'il articula une lecture gramscienne à l'analyse des mouvements sociaux contemporains.

La rhétorique anti-gouvernementale et la pratique de rejet de l'État d'une myriade de mouvements sociaux sont issus de la politisation de groupes sociaux marginalisés (Gledhill 2000, 186). Dans les pays

²³¹ La première Déclaration de la jungle lacandone était une déclaration de guerre imprégnée d'un discours bolchevik plus orthodoxe. Voir Baschet (2005).

dits « du Nord », la méfiance des citoyens à l'égard de la démocratie représentative et des « professionnels de la politique » a été à la base de nouvelles expériences de démocratie « participative », « directe », « radicale » revisitant le rapport entre dirigeants et dirigés hors des sphères institutionnelles et partisans (Müller et Neveu 2002). En Amérique latine, des mobilisations d'organisations de « bases » aux revendications matérielles, mais aussi de démocratisation et des droits de l'homme, ont émergé dès les années 1970 en contrepoint à l'État en s'appuyant sur la construction d'expériences qualifiées par d'aucuns de démocratie radicale, sur la base d'une articulation entre hégémonie et antagonisme, deux éléments qui pour Mouffe et Laclau (2001 [1985]) sont constitutifs et indissociables du politique²³². Au Chiapas plus particulièrement, de nombreuses organisations qui se disaient « indépendantes » dans les années 1970 se sont soulevées en armes aux côtés des zapatistes en 1994 et ont fait siennes le discours de l'autonomie.

Dans plusieurs pays d'Amérique latine, les politiques d'identité des années 1990 ont certes donné une assise constitutionnelle à des groupes minorisés, tels que les afro-descendants, les indiens, les femmes, les homosexuels, mais elles n'ont su endiguer la dimension démocratique contenue dans les revendications de justice sociale. Les (nouveaux) mouvements sociaux en Amérique latine se sont donc rassemblés autour d'une « crise de la modernité » (Escobar et Álvarez 1992), malgré les différences évidentes des conditions socio-économiques et des traditions historiques, sociales et politiques de chacun des pays. Cette « crise de la modernité » a entraîné une transformation des rapports de pouvoir analysés depuis la dichotomie ancienne Nord/Sud et centre/périphérie. La convergence de ces organisations hétérogènes a constitué les bases de l'émergence d'une « société civile » de groupes en quête de justice sociale. Les premiers pas d'une contestation globale suscitérent de nombreuses théories sociales visant à intégrer le caractère hétérogène de nouvelles causes communes globales. L'action politique d'organisations « indépendantes » se firent le terreau des mouvements sociaux radicaux qui se « transnationalisèrent » sous l'effet d'une globalisation économique modifiant les formes de contestation ainsi que les thématiques, orientées autour de « bonnes » causes (Siméant 2010), tels que les questions environnementales, les droits des femmes, des autochtones, des migrants, etc.

L'hétérogénéité de mouvements sociaux autour de questions globales consolida un antagonisme ancien que Gramsci avait déjà employé, celui d'une société civile qui s'opposerait en général à la société politique, bien qu'il existe des interdépendances entre elles. John Gledhill (1996) parle même de réification de ces deux catégories clivées par les mouvements sociaux eux-mêmes alors qu'il faut reconnaître la nature diverse des rapports qu'entretiennent les deux sphères, allant de la négociation aux tensions, voire à la fusion (lorsque l'État « intégral » fusionne). Marcos, par son discours radicalement anti-étatique, s'est appuyé sur ce clivage en érigeant une société civile « contre l'État ». Le déclin de l'hégémonie du PRI représenta une ouverture de la structure d'opportunité politique, notamment la réforme multiculturelle en 1992 qui ouvrit la voie à l'EZLN pour mener ce que Gramsci a nommé une guerre de position, c'est-à-dire une guerre menée socialement et culturellement, en vue de transformer la société civile plutôt que de mener une guerre frontale avec le pouvoir, comme ont pu l'être les guérillas passées, qui menaient les

²³² Cette lecture de l'hégémonie réside sur la distinction entre le politique et la politique, le premier intégrant l'existence de conflits comme inhérents au vivre ensemble (l'antagonisme), tandis que la politique renvoie à la coexistence humaine et aux partis politiques.

guerres de mouvements, toujours selon le vocabulaire de Gramsci.

2.2. Marcos, le personnage de la Multitude

L'innovation du discours de Marcos fut donc de reconsidérer et de renforcer une société civile qui ne soit pas le seul véhicule du pouvoir dominant, mais aussi celui qui mène à une transformation radicale et globale. En critiquant l'élite politique mexicaine, les médias, les entrepreneurs et les « tout puissants », Marcos proposa de construire d'« autres » types de relations sociales et économiques :

Nous ne proposons pas le retour du communisme primitif, ni celui d'une égalité à table rase qui cache finalement une différenciation entre l'élite politique – de gauche ou de droite – et la grande majorité appauvrie. On prétend à ce que chaque secteur social ait les possibilités de se soulever en tant que tel : on ne veut pas d'aumône, mais l'opportunité de nous construire, au sein du pays, comme une réalité différente. Au Téphé, la population mène un projet touristique. Tous les bénéfices se répartissent en collectif, et l'entreprise communautaire peut entrer en concurrence avec le marché, en termes d'efficacité, avec n'importe lequel des plus grands hôtels. Alors, pourquoi ne pas reconnaître à ce groupe sa capacité entrepreneuriale en lui donnant des avantages et des possibilités de marché que s'offrent les grands hôtels ? Voilà ce qui est en jeu : les possibilités de construire un autre type de relations, y compris au sein du marché, qui ne représentent pas le capitalisme sauvage, où ils se dévorent les uns les autres. Les puissants de ce pays ne voient pas que leurs jours sont comptés, et pas à cause d'une révolution sociale, mais en raison du grand pouvoir financier. Au Mexique, les Garza Sada, les Slim, les Zambrano, les Romo et autres de leur taille n'ont pas de futur assuré, pas parce que le peuple se lève et instaure une république socialiste, mais parce que leurs fortunes étaient la cible du grand capital d'autres latitudes

(...)

Alors nous disons : les décisions fondamentales ne sont pas prises au sein du gouvernement. Donc, pourquoi nous demander si le gouvernement est de gauche, de droite ou du centre, si le centre existe ? Nous considérons que le Mexique doit reconstruire le concept de nation, et *reconstruire*, ce n'est pas revenir au passé, ce n'est pas revenir à Juárez, ni au libéralisme face au nouveau conservatisme. Ce n'est pas cette histoire que nous devons récupérer. Nous devons reconstruire la nation sur des bases différentes, et ces bases consistent en la reconnaissance de la différence.

(...)

Quand nous manifestons que le nouveau siècle et le nouveau millénium sont le millénium et le siècle des différences, nous marquons une rupture fondamentale par rapport au 20^e siècle: la grande lutte des hégémonies. La dernière dont on se souvient, entre le camp socialiste et le capitaliste, occasionna deux guerres mondiales. Si on ne reconnaît pas ça, le monde terminera par être un archipel en guerre continue vers l'extérieur et vers l'intérieur au sein des territoires. Ce ne sera pas possible de vivre ainsi. (Scherer et Subcomandante Marcos 2001)

La « reconnaissance de la différence » établissait une rupture avec les politiques de la diversité promue par les politiques multiculturelles d'État et devenait le fer de lance d'une revendication d'altérité politique au sein de l'État mexicain qui, au fil des ans, se proposa de devenir une alternative politique globale. Dans quelle mesure Marcos a-t-il lu les théories sur la reconnaissance culturelle d'Axel Honneth ou celles de la différence culturelle d'Homi Bhabha²³³ ? Cela est difficile à dire, mais son analyse mêlant à la fois une

²³³ Homi Bhabha établit dans *Les Lieux de la culture* (2007 [1994]) une distinction entre la diversité et la différence culturelles, la première étant affiliée aux politiques d'identité et de reconnaissance tandis que la seconde est rattachée à ce qu'il nomme le « cosmopolitisme vernaculaire », irréductible à la seule affiliation identitaire mais liée à l'appartenance culturelle et qui confère aux minorités une plus profonde place pour repenser l'État-nation. Bhabha a très tôt insisté sur « l'émergence des interstices » que sont les identités nouvelles générées par les minorités au sens large, qu'il s'agisse des mouvements ancrés

critique du libéralisme financier et une reconnaissance de la différence culturelle en vue d'une refonte de la nation innovait et rompait avec les anciens antagonismes liés à la Guerre froide tout en constituant de nouvelles équivalences. Cet ancien professeur en communication à l'Université Nationale Autonome du Mexique (UNAM) a su très bien travailler son personnage et se présenta comme un « rebelle social ». Le cheval rappelant Don Quichotte, la pipe du Che et la parole²³⁴ emprunte de justice sociale, de poésie et de romantisme, font de ce Robin des Bois moderne un justicier aux allures de anti-héros. On pourrait d'ailleurs dire qu'il est aux antipodes d'Hugo Chávez au Venezuela, bien qu'ils représentent tous les deux des figures de leaders latino-américains « résistant » au néolibéralisme. Chávez a pris le pouvoir d'État et a développé une imagerie puisant à la fois dans la symbolique christique tout en conservant les traits de *caudillo* latino-américain. Marcos a également puisé toute l'imagerie zapatiste dans l'héritage militaire révolutionnaire, et son rôle de porte-parole masqué, disparaissant et réapparaissant le font agir en un certain sens comme un leader unique dont la magie est de résoudre des conflits d'intérêt parmi ses soutiens.

Slavoj Žižek (2004) y voit quant à lui – et non sans une provocation qu'on lui connaît –, le pouvoir négatif de la multitude en action, celui d'un leader autoritaire disposant d'un charisme qui sert de signifiant vide capable de contenir une multitude d'intérêt²³⁵. L'usage du passe-montagne et du grade militaire inexistant de « sous-commandant » au service des minorités, ainsi que des slogans de contre-pouvoir (comme « commander en obéissant ») a été un coup de maître de la communication. En se faisant le porte-parole de l'Armée zapatiste de libération nationale (« Par moi parle la volonté de l'EZLN »), en s'inspirant de figures d'anti-héros comme Don Quichotte de la Manche, en utilisant le passe-montagne comme miroir reflétant les autres luttes, accompagné du slogan « Nous sommes tous Marcos », Marcos n'est finalement personne... et tout le monde.

Marcos est gay à San Francisco, noir en Afrique du Sud, asiatique en Europe, chicano à San Ysidro, anarchiste en Espagne, palestinien en Israël, indien dans les rues de San Cristóbal, chavo banda à Neza, rockeur à C.U., juif sous l'Allemagne nazie, ombudsman au Ministère de la Défense Nationale (*Secretaría de la Defensa Nacional*, SEDENA), féministe dans les partis politiques, communiste pendant la post-guerre froide, prisonnier à Cintalapa, pacifiste en Bosnie, mapuche dans les Andes, maître d'école de la CNTE, artiste sans galerie ni portfolios, femme au foyer un samedi soir dans n'importe quel quartier de n'importe quelle rue du Mexique, guérillero dans le Mexique de la fin du 20^e siècle, gréviste à la CTM, journaliste de décoration d'intérieur, machiste dans le mouvement féministe, femme seule dans le métro à 10h du soir, retraité dans un campement du Zócalo, paysan sans terre, éditeur marginal, ouvrier au chômage, médecin sans poste, étudiant non-conforme, dissident dans le néolibéralisme, écrivain sans livres ni lecteurs, et, certainement, zapatiste dans le sud-est mexicain. (Communiqué du 28 mai 1994)

Naomi Klein cite cet extrait dans son ouvrage *No Logo* (2002) car, comme bien d'autres, elle y a vu une touche poétique et éthique extrêmement séduisante, un discours et une image innovant la représentation politique. Le discours englobant autour des « sans-voix » a été particulièrement fédérateur autour de

dans le territoire national comme les luttes autochtones ou les mouvements déterritorialisés comme ceux des migrants.

²³⁴ Je n'étudierai pas ici les écrits philosophiques et politiques de Marcos, ni les contes ou essais écrits seuls ou à quatre mains.

²³⁵ Žižek évoque également le cas de Juan Perón en Argentine qui a été un patriote militariste, un chrétien dévoué à l'Église, et un supporter des pauvres contre l'oligarchie au nom des travailleurs

revendications à forte connotation éthique et morale telles que la dignité et l'humanité²³⁶ et marqua toute une génération des mouvements sociaux radicaux.

L'anonymat, puis la disparition de « Marcos » comme personnage, a continué d'être un registre d'action fécond. Le 1^{er} janvier 2006, lors de la commémoration du soulèvement zapatiste, Marcos annonçait le début de l'Autre Campagne à travers les 32 États de la Fédération et devenait le « Délégué Zéro » qui allait écouter tous ceux qui voulaient changer la société « depuis le bas et à gauche », à distance des trois principaux partis politiques mexicains. Puis il y a peu, au début de l'année 2014, il se dissolvait tout à fait en annonçant la mort du Sous-Commandant Marcos et la naissance du Sous-Commandant Galeano, un hommage pour l'un des leaders zapatistes assassinés à La Realidad. Ce jeu sur l'identité anonyme l'amenant à devenir l'Autre, ici un paysan indien zapatiste assassiné, emprunte à la tradition révolutionnaire²³⁷. Mais il emploie également le même signifiant vide, pour permettre l'identification de la multitude. Žižek est plus sévère et y voit l'expression d'une extrême arrogance, comparant cette attitude (« je ne suis rien et ne suis qu'une expression de votre volonté ») à celle des leaders totalitaires, la dérive de ce discours étant « quiconque m'attaque personnellement, attaque l'ensemble du groupe, votre amour pour la liberté et la justice ». Pour lui, le danger d'avoir un leader actuel comme Marcos est à la hauteur de son potentiel poétique. La référence à un leader charismatique dans le fascisme et le populisme neutralise l'inconsistante multitude des références idéologiques. Žižek est sévère mais fait de Marcos un leader politique de la Multitude.

2.3. Résister à/contre/dans l'Empire ? Le lieu de l'alternative politique

Le discours de Marcos a indubitablement été une source d'inspirations pour plusieurs de ces philosophes politiques et inspira de nombreux intellectuels de la gauche radicale ou d'obédience libertaire. En retour, mais il est difficile de dire à quel point, il s'inspira des théories politiques, se plaçant aux côtés de certaines grandes figures mexicaines et mondiales de gauche.

Je partirai de l'ouvrage de Michael Hardt et Antonio Negri (2000) qui citent l'expérience zapatiste car ils synthétisent à mon sens cette époque qui marqua les débuts de l'altermondialisme. Ces auteurs ont théorisé deux principales notions, celles d'Empire et de Multitude pour analyser la crise et les transformations des États capitalistes partout dans le monde, ainsi que le mouvement naissant de l'altermondialisme, alors encore appelé « anti-globalisation ». L'adoption de politiques de libre-commerce et la privatisation auraient participé au démantèlement de modèles de développement où l'État jouait un rôle central de régulation économique qui favorisait des programmes de redistribution. Hardt & Negri ont défini cette transition comme celle de l'impérialisme à l'Empire. L'impérialisme renvoyait à un système où les États-nations dominants entraient en compétition pour le contrôle du territoire ou les ressources pour augmenter leur propre pouvoir national et souverain. Au contraire, l'Empire n'est plus circonscrit à une nation, bien qu'il existe encore des nations plus influentes que d'autres. En reprenant l'idée de Marx que le capitalisme organisé du 19^e siècle en corporations créa des formes de socialisme au sein du capitalisme,

²³⁶ Rappelons que la Première rencontre contre le néolibéralisme était aussi « pour l'humanité ». Et Marcos, dans de nombreux écrits, propose de parler « vraiment » « avec le cœur ».

²³⁷ Le prénom de Marcos est lui-même emprunté à un milicien zapatiste mort au combat.

Hardt et Negri voient le même potentiel dans le rôle hégémonique d'un travail immatériel naissant au tournant des années 1990, celui qui fit passer de la production à la communication, et débouchant sur de nouvelles formes d'interaction sociale. Pour ces auteurs, l'Empire est un réseau de relations de pouvoir qui reproduisent le capitalisme à partir de la constante réorganisation de la vie sociale, du travail et des ressources naturelles. En s'inspirant d'une lecture marxiste hétérodoxe proche de Michel Foucault, Hardt et Negri partent d'une conception « microphysique » du pouvoir²³⁸.

Mais surtout, l'Empire, disent Hardt et Negri, n'a pas d'extériorité, ce qui explique leur concept de Multitude. En intégrant la diversité sociale, politique, culturelle du pouvoir, l'analyse de Hardt met l'accent sur l'ouverture de nouveaux espaces politiques irréductibles à la forme du parti politique, mais coexistant sur la base d'acteurs politiques et de positions incompatibles les uns avec les autres (paysans « conservateurs », écologistes, droits de l'homme, immigrés, etc.). En Amérique latine, la théorie de Hardt et Negri s'appliquait a priori à merveille, l'Empire étant largement dicté par les États-Unis et les politiques néolibérales d'ajustement structurel impulsées sur le continent à la fin des années 1980.

Les travaux d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe ont joué un rôle majeur dans l'élaboration d'une pensée postmarxiste en Amérique latine. Bien avant le tournant des années 1990, ils avaient élaboré ce principe d'une identité fragmentée pour construire une pensée non-essentialiste, autour d'une pluralité des luttes et de revendications démocratiques. À partir du binôme antagonisme et hégémonie, ils avaient élaboré des théories qui ont fait les jours heureux de la pensée altermondialiste et, partant, des théories de la première heure sur le zapatisme. Reprenant le potentiel déconstructiviste de la pensée gramscienne, ils prennent comme point d'articulation la fragmentation et la division pour redéfinir le sujet politique contemporain qui ne s'inscrit plus dans un ordre fermé ni universel. Pour eux, la confrontation et l'antagonisme ne s'arrêtent jamais puisque le modèle de démocratie parfaite n'est jamais atteint, d'où la pertinence du concept de « démocratie radicale et plurielle »²³⁹. À partir des « chaînes d'équivalence » entre les différentes luttes postmarxistes (des Noirs, des immigrés, des féministes, des écologistes, etc.), Laclau & Mouffe renvoient à toutes ces luttes pour la démocratie que sont les mouvements sociaux. La thèse de ces auteurs refonde le concept d'hégémonie en lui conférant une dimension discursive qu'ils élaborent à partir des travaux de Michel Foucault²⁴⁰ (Laclau & Mouffe : 196-259).

Pourtant, la relation des États à l'Empire n'est pas la même sur tout le continent. Selon Neil Harvey (2011), le Mexique serait l'exemple inversé du Venezuela dans son rapport à l'Empire des États-Unis. Tandis que les gouvernants du premier ont toujours participé à l'Empire plus que tenté de lui résister, le second voulait montrer les faiblesses de l'Empire par une politique extérieure indépendante. On pourrait ajouter que les expériences boliviennes et équatoriennes sont des expériences de résistance à l'Empire plus proches de l'expérience vénézuélienne et où le pouvoir d'État a été pris par les groupes subalternes²⁴¹. Ainsi, dans la mesure où le rapport à l'économie de marché et, partant, à l'Empire, n'est pas le même au

²³⁸ Sur l'influence du bio-politique dans le post-marxisme, voir (Abélès 2013 Chapitre 3).

²³⁹ Les travaux de Laclau & Mouffe ont fait écho à l'altermondialisme et renvoient aussi au concept de « subalternité » de Gramsci ainsi qu'aux travaux sur le concept de multitude de Negri & Hardt.

²⁴⁰ Notamment Michel Foucault, 1969, *L'Archéologie du savoir*, Paris : Gallimard

²⁴¹ Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet, notamment pour dresser un premier bilan des États plurinationaux qui ont été mitigés. Voir les travaux de John Cameron, David Recondo et Laurent Lacroix.

Mexique, c'est le concept même de résistance qui s'en trouve modifié. De fait, si l'Empire est omniprésent car multipolaire, les modalités de la résistance contemporaine s'en voient modifiées. La rencontre anti-globalisation de Porto Alegre, les zapatistes au Chiapas, les paysans des Sans-Terres au Brésil créent des espaces autonomes au sein des États-nations plutôt que de tenter de conquérir le pouvoir d'État, comme l'ont tenté les anciennes guérillas dans le passé ou comme le tentent aujourd'hui le Venezuela, la Bolivie et l'Équateur. Marcos a-t-il lu Laclau et Mouffe ou Hardt et Negri quand il déclarait dans l'entretien avec Scherer déjà cité en 2001 (soit un an après la publication d'*Empire*) que « les possibilités de construire un autre type de relations, y compris à l'intérieur du marché, qui ne représentent par le capitalisme sauvage où ils se dévorent les uns les autres » ?

Plusieurs critiques existent aujourd'hui sur les théories de l'Empire de Hardt et Negri. Certains par exemple se sont tantôt interrogés sur la réelle substitution du nationalisme et de l'impérialisme par l'Empire (Petras & Veltmeyer 2007 cité par Harvey 2011). D'autres furent plus sceptiques quant à la possibilité de « changer le monde sans prendre le pouvoir » sur le moyen terme, dans la mesure où cela empêcherait d'obtenir des changements importants. D'anciens militants de la gauche traditionnelle interrogèrent la question de la non-prise du pouvoir qui, bien que séduisante, passait sous silence la possible reproduction de la domination que peut impliquer une résistance ne prenant pas le pouvoir. Par exemple, pour le marxiste Atilio Borón (2000), la consécration postmoderne de la diversité et de l'autonomie locale est symptomatique du retrait de la gauche de la lutte des classes. Pour cet auteur, les mouvements populaires doivent nécessairement lutter pour le pouvoir d'État, notamment dans les pays d'Amérique latine où la souveraineté nationale a été tant de fois violée, de manière directe ou indirecte, par l'impérialisme des États-Unis. Pour d'autres encore, la multitude est davantage une catégorie « amphibie » (Lotringer 2004) qui peut virer vers des développements opposés à ses objectifs initiaux ou ne rien devenir, puisque le combat à mener n'est pas uniquement orienté contre un Empire extérieur mais est également constitutive de celui-ci en se déployant en son sein. Selon cette vision, le capitalisme n'aurait pas besoin d'être détruit car il est éminemment autodestructeur, et génère de lui-même les résistances à sa propre règle. Žižek a également critiqué le concept de multitude repris à Spinoza²⁴². Pour lui, la multitude est éminemment ambiguë car elle est à la fois une résistance à l'Un et désigne la foule, celle qu'on considère capable d'une explosion irrationnelle de violence, à partir de l'*imitatio affecti*. L'« indécidabilité » de la foule réside dans le fait qu'elle génère des liens sociaux, sur la base d'un mécanisme d'imitation qui forme des liens de solidarité sociale tout en pouvant être le support d'une violence raciste. Le degré des fonctions de la multitude est un autre point qui interroge le concept de multitude, les exclusions qui lui sont propres, et les excès « non-multiples » qui se trouvent derrière le concept. Les identités politiques multiculturalistes, la multitude des identités (religieuses, ethniques, sexuelles, culturelles) se sont affirmées contre le spectre ancien du réductionnisme de classe et contre l'essentialisme, mais contiennent toujours le mantra de la classe. C'est dire la difficulté à définir la multitude de manière homogène. De même, Žižek montre que l'opposition entre un pouvoir d'État centralisé et du capital et une multitude subversive n'a pas

²⁴² Dans le livre III de l'*Éthique*, Spinoza développe une théorie sur la loi d'imitation affective qui est à la base du vivre ensemble. Elle repose sur l'activité de l'imagination qui fonctionne vis-à-vis d'autrui sur un triple mode : la logique du rapprochement empathique, la compétition indirecte (ou médiatisée par la possession des biens et l'investissement de situations sociales), l'identification symbolique.

lieu d'être car le capital lui-même est une multiplicité en principe et c'est le pouvoir d'État centralisé aux 17^e et 18^e siècles qui a créé l'espace de l'émergence d'une multitude politique moderne en Europe. Pourtant, comme Žižek le suppose (2004), la multiplication des « modernités alternatives »²⁴³ est un désaveu de l'antagonisme inhérent à la notion de modernité. Chercher une démocratie « autre » et « radicale » revient donc à « couper » son lien avec le capitalisme²⁴⁴ là où l'antagonisme est intégré au système capitaliste. John Gledhill quant à lui fait mention du même processus qui consiste à réifier l'opposition entre « société civile » d'une part, et « société politique » ou État, d'autre part.

Les mouvements sociaux radicaux auxquels s'affilient le zapatisme ont donc construit une extériorité spatiale et temporelle de l'autonomie zapatiste qui permettrait l'émancipation d'espaces autonomes au sein du pouvoir d'État, ceux où la trinité « démocratie, liberté et justice » règnerait. Žižek se demande alors si le projet zapatiste est réellement révolutionnaire et si les « postpolitiques » d'aujourd'hui ne sont pas des « pragmatismes opportunistes sans principe » dénaturant le principe de transformation radicale, interrogeant alors la possibilité de l'existence d'une « révolution soft ». Il articule dans le même temps le concept de Multitude de Hardt et Negri et l'analyse de Klein qui analyse la « décentralisation » du pouvoir pour que des demandes globales de droit à la santé, éducation, environnement, etc., « renforcent » les bases (*empower grassroots*). En poussant la pensée de la décentralisation et de l'*empowerment* de la Multitude jusqu'au bout, Žižek en arrive non seulement à demander comment on arrive à répondre concrètement au programme politique d'une « citoyenneté globale »²⁴⁵ mais surtout la contradiction à vouloir faire des acteurs politiques de la Multitude des soudain sujets de droits universels.

John Holloway a suivi lui aussi une idée relativement similaire à celle développée par Hardt et Negri quant à la nécessité d'une résistance interne à l'Empire, en se penchant davantage sur les aspects politiques de la résistance zapatiste. Son ouvrage *Changer le monde sans prendre le pouvoir* (Holloway 2008) revient sur le fait qu'en ne prenant pas le pouvoir d'État, les zapatistes rompent avec l'idée ancienne de révolution et d'âge d'or qui suit le renversement d'un régime, ainsi que l'instauration d'une dictature du prolétariat. Ce sont au contraire les relations de pouvoir dans la vie quotidienne et dans tous les champs de la société qui doivent être démocratisées pour qu'il y ait un changement social. Cette « révolution incertaine » n'est pas un mouvement lancé vers un point déterminé, la prise de pouvoir, mais se caractérise par un refus volontaire de programme et de définition claire. Ce manque de définition rompt alors avec l'objectif révolutionnaire, faisant de la résistance zapatiste un espace où les interactions sociales créeraient dans la vie quotidienne un espace au potentiel contre-hégémonique. Les théories de John Holloway s'affinèrent dans son dernier ouvrage *Crack Capitalism* (2012 [2010]) où il reprit l'idée que des mouvements sociaux radicaux, par leur critique du léninisme, du refus des partis politiques et de la conquête du pouvoir d'État, constituaient des espaces de résistance « dans » les interstices de l'État. C'est dans les brèches de l'État

²⁴³ Žižek reprend d'abord les travaux de Fredric Jameson sur la modernité et la critique qu'il élabore sur la tendance à voir des modernités alternatives au capitalisme qui passe par l'affirmation de différences culturelles (type américain, type indien, type africain, etc.). On retrouve la même expression de « modernités alternatives » dans l'ouvrage de John Gledhill (2000).

²⁴⁴ Žižek transpose les théories psychanalytiques de Freud à sa critique des modernités alternatives qui sont des désaveux symptomatiques de la castration, la multiplication des représentations de phallus signalant la castration, le manque d'UN phallus. Pour lui le problème de la démocratie est celui d'un désaveu fétichiste inhérent à la multiplication des modernités alternatives qui se « coupent » du capitalisme, reproduisant la même erreur.

²⁴⁵ Hardt et Negri dans *Empire* évoquent à peine trois points : la demande pour une citoyenneté globale, le droit à un salaire minimum garanti, le droit à la réappropriation (des médias notamment).

qu'une « révolution interstitielle » est possible, par l'émancipation des groupes subordonnés et la constitution d'un pouvoir alternatif au pouvoir étatique.

L'historien Jérôme Baschet, qui habite à San Cristóbal de Las Casas la moitié de l'année et est proche du mouvement zapatiste, a lu et s'est inspiré de Hardt et Negri, et approfondi l'analyse de l'autonomie zapatiste comme autant de « poches de résistance » (2005) aux côtés d'autres processus de résistance ailleurs dans le monde. Pour lui, l'autonomie zapatiste marque la rupture avec les modèles d'avant-garde, de prise de pouvoir d'État et de dictature du prolétariat (Baschet 2005), mais aussi une décentralisation citoyenne de la politique ainsi que le refus des partis politiques et la délégation politique, sur la base d'une critique du léninisme. Dans son dernier ouvrage *Adieux au capitalisme* (2014), Baschet reprend les concepts de multitude et d'« espaces libérés » et multiples qui s'émancipent des normes capitalistes tout en affinant plus sa théorie de l'émancipation. On retrouve dans son ouvrage des affirmations peut-être un peu rapides sur le fait que les zapatistes lutteraient dans le même temps contre la colonisation, l'intégrationnisme national et l'expansion des logiques de marché (p.158), ce qui n'est pas prêter peu de vertus à des indiens devenus de véritables « alter-natifs ». Mais outre le fait qu'il reproduit une dichotomie entre la vie collective et communautaire d'un côté et l'État capitaliste, individuel et barbare de l'autre, il développe surtout dans le dernier chapitre la notion de « chemins » : afin d'éviter le piège de l'utopie où l'on s'enfermerait dans des îlots de vie commode ou de niches de survie contenue dans les théories de « poches de résistance », de brèches ou de « révolution interstitielle », « les espaces libérés ne peuvent se contenter du souci de leur propre élaboration, sans voir que, tout autour d'eux, l'offensive de dépossession menée par le capitalisme bat son plein » (p.166). Le passage d'un constat que le capitalisme déshumanise et détruit les liens sociaux et d'une attitude défensive que la première étape du mouvement « anti-globalisation » marquait, à une attitude plus positive de « construction » d'une réalité neuve : « On ne saurait donc choisir entre construire (une réalité neuve) et lutter contre (celle qui existe). Et ce serait un faux débat que d'opposer une attitude visant à affronter le capitalisme (pour résister à ses avancées et éventuellement le détruire) et une autre qui prétendrait ne se soucier que de faire naître, à côté de l'ancien, un monde autre » (167). Les « espaces libérés » sont aussi des « espaces de combat » qui s'affrontent aux contraintes qui les entourent, et qui se lient à des luttes ailleurs dans le monde « contre les avancées de la dépravation marchande ». Jérôme Baschet et John Holloway ont donc tenté de remédier à cette dernière critique dans leurs derniers ouvrages qui, respectivement théorisent plus la théorie interstitielle de la révolution contemporaine. Holloway a affiné l'attaque qui lui avait été faite de reproduire un schéma utopique enthousiaste au regard du coût, notamment matériel et économique, que représentent vingt ans de résistance : les brèches ne sont pas pures et elles souffrent de sévères limitations, par des attaques diverses, extérieures et intérieures. Le « manque » (d'argent, d'auto-production, d'accès aux marchés pour la production, etc.) peut conduire à « l'épuisement des énergies, au découragement et à l'implosion des espaces libérés » (168) et Baschet conclut en invitant à repenser la réappropriation des capacités productives.

Ainsi, l'autonomie zapatiste s'inscrit à souhait dans ces théories puisqu'elle se construit *dans* l'État mexicain, en créant de nouvelles subjectivités politiques qui sont autant de forces antagoniques créatives et positives qui s'éloignent du recours à la violence révolutionnaire, en construisant dans la vie quotidienne un espace de résistance à la fois *hors* des sphères institutionnelles et partisans tout en étant *au sein* de l'État.

Puis, par la consigne « un monde dans lequel se trouvent plusieurs mondes » (*un mundo donde quepan muchos mundos*), les zapatistes ont non seulement intégré différents groupes ethniques du Chiapas à leur organisation mais aussi articulé leur lutte à d'autres processus de résistances ailleurs dans le monde, pour former les « poches de résistance » (Baschet 2005). Les interstices de l'État seraient donc des espaces de liberté relevant de l'utopie politique supposant une extériorité politique à l'État et au néolibéralisme par son contournement (notamment économique) tout en étant spatialement en son sein et revenant à des concepts libertaires de récupération des territoires et des ressources productives et de récupération de son pouvoir d'agir.

On en revient aux idées énoncées plus haut : certains suggèrent qu'en évacuant la question de la prise du pouvoir d'État, l'alternative proposée par la résistance zapatiste est aussi, au moins en partie, constitutive du pouvoir d'État. C'est finalement ce que suggère malgré elle la thèse ambiguë de Holloway, celle d'un pouvoir alternatif incarné par les mouvements sociaux anticapitalistes qui aspire à évacuer la notion de pouvoir en parlant d'« anti-pouvoir » tout en se référant constamment au pouvoir d'État, jusque dans son titre. Ainsi, elle ne répond pas clairement à cette porosité entre l'Empire et sa résistance interne et sur la possibilité d'une « extériorité » politique de la résistance zapatiste tout en s'inscrivant dans le cadre de l'État. En outre, on peut s'interroger sur la reproduction d'une dialectique binaire dans ces théories « anarchisantes » de la résistance qui ne rendent peut-être pas toujours compte des formes actuelles complexes de l'Empire, encore moins des rapports de pouvoir internes aux résistances. Puis ces espaces politiques alternatifs sont-ils uniquement des espaces de résistance – auquel cas, l'ambiguïté du vocable « résistance » reste entière ? Sont-ils des espaces « corrigeant » le pouvoir trop associé à la forme étatique, ou sont-ils des espaces où les conditions existent pour que le pouvoir disparaisse et soit dissolu, comme l'idéal communiste y aspire ?

Ce débat de philosophie politique a porté une attention accrue au discours et qui plus est au discours du Sous-Commandant Marcos, considéré par les intellectuels comme le porte-parole et l'idéologue de l'EZLN. Il n'est que de voir les différentes rencontres à l'Université de la Terre de ces dernières années qui comptent sur la présence de nombreux intellectuels du monde entier²⁴⁶, qui ne dialoguent qu'avec le porte-parole masqué et ne rassemblent pas les communautés, ou les échanges de Marcos avec des intellectuels, philosophes et écrivains ces dernières années, pour s'apercevoir que la philosophie politique de la première heure sur le zapatisme ne s'est intéressée presque exclusivement qu'au discours zapatiste et a contribué à la production de l'idéologie zapatiste en vue de renforcer le projet politique de l'autonomie, mais sans analyser jamais les pratiques sociales des communautés zapatistes. Le manque actuel de critique publique et ouverte d'intellectuels pro-zapatistes est d'autant plus surprenant que les seuls sociologues qui se sont aventurés à émettre des critiques ont été bannis de l'organisation et font aujourd'hui partie du pôle « anti-zapatiste »²⁴⁷. Cela ne se doit pas tant au fait que l'organisation serait autoritaire ou que le bras militaire de

²⁴⁶ J'ai par exemple relevé dans le désordre la présence des intellectuels au Premier Colloque International in Memoriam Andres Aubry Platena Tierra : Movimientos Anti-sistemicos : John Berger, Gilberto Váldez, Gustavo Esteva, Pablo Gonzalez Casanova, Jérôme Baschet, Jorge Alonso, Jorge Santiago, Sous-Commandant Marcos, Immanuel Wallerstein, Carlos Antonio Aguirre Rojas, Naomi Klein, Sergio Rodríguez Lascano, Enrique Dussel, Ricardo Gebirim, François Houtardt, Peter Rosset, Jean Robert.

²⁴⁷ Je renvoie aux travaux de Carmen Legorreta ainsi que ceux de Carlos Tello Díaz, de Gustavo Hiraes (dont il sera question dans le chapitre 5), de Juan Pedro Viqueira et, plus récemment, de Marcos Estrada Saavedra. Ce dernier a été

L'organisation serait anti-démocratique, comme ont pu le prétendre ses pourfendeurs, car au cœur même des communautés zapatistes, leurs membres conservent une capacité auto-critique souvent bien plus grande que les intellectuels-satellites dont il a été question ici²⁴⁸. L'anti-académisme de l'organisation et la censure inhérente qui traverse les travaux proches de l'organisation aujourd'hui expriment davantage la vulnérabilité de l'organisation, les critiques à son encontre étant considérées comme de véritables attaques et trahisons qui traduisent le contraste entre la fragilité du processus et un discours public parfois triomphaliste. En outre, malgré la fascination des intellectuels « de première génération » pour Marcos et le zapatisme comme alternative politique à l'heure de la globalisation, force est de constater que l'intérêt pour le Chiapas a aujourd'hui diminué pour plusieurs raisons : le recul de la solidarité nationale et internationale pour l'organisation après 2003, l'effacement progressif et volontaire du leader charismatique, les difficultés et contradictions internes à l'organisation pour prolonger un processus de résistance radicale sur le moyen terme (à vingt ans du soulèvement de 1994) dans un contexte de conflit armé inachevé et un silence prolongé de décembre 2007 à décembre 2012, et le passage d'initiatives une étape de consolidation interne des projets autonomes qui voit en même temps poindre ses propres intellectuels organiques issus des communautés.

Ce rapport figé entre philosophes politiques d'un côté et anthropologues de l'autre traduit-il la nécessité d'une prédominance du philosophique sur l'anthropologique dans la quête d'alternative politique ? Marc Abélès a parlé de ce glissement contemporain où « anthropologie politique et anthropologie philosophiques deviennent ainsi synonymes », en reprenant l'analyse des philosophes Deleuze et Guattari qui ont échangé avec Clastres. Ces trois penseurs ont pris comme point de départ des théories néo-foucaaldiennes s'inspirant du biopolitique et qui imprègnent aujourd'hui de nombreux travaux mettant au cœur de leurs travaux la subjectivation politique. Abélès y voit, plutôt qu'un dépassement de la pensée marxiste vers une microphysique du pouvoir, le « retour de la grande question anthropologique » (Abélès 2013, 37).

J'ajouterai qu'au sein du débat philosophique contemporain sur l'alternative politique entre les penseurs d'obédience anarchiste et libertaire et les penseurs néo-communistes, on observe ces dernières années un retour de la pensée anarchiste après un premier débat précoce mené sur le Chiapas²⁴⁹. Ce retour de la pensée anarchiste explique le succès actuel des analyses des mouvements sociaux tels qu'Occupy Wall Street, les Indignés, les Hackers d'Internet, etc., et la résistance zapatiste sert de figure de proue.

La question des interstices et des brèches renvoie en effet à une analyse anthropologique du zapatisme en montrant que le débat sur l'autonomie comme « brèche » dans l'État renvoie aux travaux classiques d'anthropologie politique sur les interstices et la vie quotidienne. Ainsi, pour décrire l'autonomie

interdit d'entrée dans les territoires zapatistes suite à la publication de son ouvrage, tout comme l'avaient été les journalistes Bertrand de La Grange et Maïté Rico quelques années plus tôt.

²⁴⁸ Cf. par exemple le bilan réalisé par les communautés à vingt ans du soulèvement zapatiste dans des vidéos filmées par les zapatistes et que l'on peut voir en ligne à ces liens : <http://vimeo.com/75450546> et <http://vimeo.com/75089527>. Les zapatistes y parlent des avancées et des limites de leur projet politique et surtout, la disparition complète du zapatisme militaire.

²⁴⁹ Ce titre a déjà constitué l'objet de nombreux débats. On peut consulter par exemple le numéro de la revue *Contre-Temps* qui fut consacré à cette effervescence de la théorie politique inspirée par le mouvement zapatiste (*Contre Temps* 2003).

municipale à Polhó et l'autonomie régionale à Oventik, je m'appuierai sur les travaux de Victor Turner qui a été l'un des penseurs de l'interstice et de James Scott, l'un des principaux auteurs ayant théorisé la vie quotidienne des subalternes en émettant une critique de Gramsci.

3. Radicalisation de la « société civile » à San Pedro Chenalhó : entre répertoire d'action traditionnel et conjoncture inédite

On dit généralement que les causes les plus évidentes qui expliquent le soulèvement zapatiste du 1^{er} janvier 1994 sont d'ordre structurel, liées à la pauvreté et aux rapports de domination verticaux que subissent les populations paysannes et indiennes du Chiapas. Deux facteurs économiques indubitables expliquent la radicalisation des indiens du Chiapas et des *pedranos*. D'abord, la crise du café en 1989 toucha profondément les paysans indiens de la région de Los Altos, et les *pedranos* de la région étudiée ici qui avaient misé sur le café en subissant d'autant plus les conséquences. Ensuite, la réforme de l'article 27 qui mit fin à la réforme agraire fut un déclencheur de la conflictualité agraire latente au Chiapas et qui concernaient les générations futures. Ces deux éléments aggravèrent les conditions des petits producteurs au Chiapas. En outre, le progressif désengagement de l'État qu'impliqua le tournant néolibéral joua un rôle primordial dans la consolidation de l'opposition. Pourtant, ceci n'explique pas entièrement la radicalisation de la majorité des *pedranos* et leur décision de prendre les armes deux ans plus tard en 1996. Le processus de radicalisation de certains *pedranos* trouva son origine dans les facteurs économiques ainsi que dans un effet de contagion de la rébellion zapatiste de 1994 et des négociations entre l'PEZLN et le gouvernement. C'est donc cette conjoncture nationale et régionale particulière en 1996 qui a rendu possible la formation de la municipalité autonome de Polhó.

3.1. D'un conflit agraire à un conflit politique : la formation de l'organisation des Abejas

Au début des années 1990 dans Los Altos, les revendications et les dénonciations se multiplièrent dans les domaines agraire, politique, et identitaire. La conscience de leur domination et les mobilisations des *pedranos* convergèrent vers une dénonciation générale de la corruption et des violences, la rhétorique anti-gouvernementale faisant toujours plus d'émules dans les municipalités de Los Altos. Par exemple, en août 1991 des indiens des municipalités de Larráinzar, Chenalhó, Oxchuc, Huixtán, Chilón, demandèrent au Congrès de l'État la destitution du Coordinateur des « Affaires Indigènes » (*Asuntos Indígenas*) de Los Altos, Armando Montoya, car il ne défendait pas leurs revendications et les traitait de manière despotique (Centro de Información y Análisis de Chiapas 1996). Avant même les mobilisations de 1992, les dénonciations de la corruption et de l'autoritarisme s'étaient multipliées dans la région. Une grande partie de ces dénonciations provenaient du travail effectué par le Diocèse depuis les années 1970. Au début des années 1990, l'élaboration d'un discours de justice sociale explique plusieurs mobilisations des indiens de la région de Los Altos, intégrant précocement des arguments culturels et identitaires à un discours des droits de l'homme. Ce fut le cas de l'organisation des Abeilles (*Las Abejas*), créée en 1992 suite à un conflit agraire et familial.

En 1992, à Chenalhó, c'est dans la communauté de Tzajalchen qu'eut lieu un conflit familial et agraire

entre un frère, Agustín Hernández López, qui vivait dans la communauté voisine de Tzanem Bolom, et ses deux sœurs, Catarina et Maria. Celles-ci souhaitaient hériter de la propriété de leur défunt père, dans une région où la coutume ne laissait pas la possibilité aux femmes d'hériter de terres. Leur frère refusa de partager avec ses sœurs alors que la moitié du terrain (60 hectares sur 120) ne possédait pas de titre agraire, ouvrant la possibilité aux femmes d'obtenir ces terres.

Un mois plus tard, le 9 décembre 1992, des représentants de 22 communautés appartenant au Peuple Croyant (*Pueblo Creyente*)²⁵⁰ se réunirent à Tzajalchen pour soutenir ces femmes dans la défense de leurs droits agraires. De son côté, le frère demanda de l'aide à des habitants de Yibeljoj, Las Delicias, et de Yabteclum. Les hommes « kidnappèrent » les sœurs et leurs enfants pour les forcer à signer des documents pour qu'elles renonçant à ces terres. Un affrontement violent entre les deux groupes se solda sur la mort d'un homme. Deux autres furent gravement blessés et leurs épouses violées. Le lendemain de cet affrontement, le groupe du Peuple Croyant s'organisa en soutien aux deux sœurs, pour défendre les communautés d'éventuelles attaques et pour la libération des prisonniers. Sur demande du frère, le président municipal de Chenalhó, Antonio Pérez Vázquez, demanda aux personnes présentes sur les lieux de ramener les victimes de l'assaut dans la communauté de Canolal, où se trouvait une ambulance. Mais il stoppa le véhicule et arrêta les leaders de la mobilisation à Tzajalchen pour les livrer au Bureau du Procureur de Justice de l'État (*Procuraduría de Justicia del Estado*), s'appuyant sur une liste fournie par le frère qui les rendait responsables de l'affrontement. Cinq *pedranos* furent arrêtés, dont deux presbytériens et trois membres de l'Église catholique, emprisonnés sans mandat d'arrêt à la prison du Cereso n°5 à San Cristóbal de Las Casas : Mariano Pérez Vázquez, Sebastián Pérez Vázquez, Felipe Hernández Pérez, Antonio Pérez Gutiérrez et Manuel Pérez Gutiérrez. Dans la foulée, le Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Secretario de Gobierno*) Rafael Gonzales Lastra accusa publiquement ces cinq *pedranos* d'avoir commis les crimes, alors qu'ils étaient innocents, sur la base de la liste fournie par le frère Agustín Hernández López au président municipal alors en poste. Suite à l'arrestation des cinq membres du Peuple Croyant, 28 mandats d'arrêt furent lancés contre ces membres du et les épouses des prisonniers furent menacées. C'est ainsi que le 21 décembre 1992, 1500 membres entamèrent un pèlerinage depuis Yabteclum jusqu'à San Cristóbal de las Casas en passant par le centre de Chenalhó pour demander la libération des prisonniers emprisonnés injustement pour 27 ans.

Ce conflit familial et agraire devint un conflit politique, par le soutien organisé aux femmes « kidnappées » et aux cinq prisonniers. Ces événements se firent dans un contexte d'amples mobilisations de paysans indiens à San Cristóbal de las Casas.

Une société civile chiapanèque forte se réunit autour de leaders et de dirigeants d'organisations paysannes et indiennes depuis les années 1970. La croissance démographique et la progressive paupérisation du milieu rural entraîna des mobilisations des populations paysannes et indiennes qui documentaient leurs titres afin d'accéder à des terres toujours plus rares au Chiapas (Villafuerte Solís

²⁵⁰ La *Hermana del Divino Pastor* Josefina Arteaga situe la naissance du Peuple croyant lors de l'arrestation et emprisonnement du Padre Joel Padron, en 1991, accusé d'invasions de terres à Simojovel. C'est la coordination interne au Diocèse autour du Peuple croyant pour sa libération qui va donner naissance à cette forme commune de représentation des populations composant le mouvement progressiste issu de l'action catholique depuis l'arrivée de l'Evêque Samuel Ruiz García, entretien réalisé le 02/11/2009.

1999). La conflictualité agraire particulièrement élevée dans la région de Los Altos déboucha sur de multiples situations ambiguës (écritures au nom de plus d'un propriétaire, reconnaissances juridiques admises puis révoquées, disputes entre communautés), autant d'éléments qui ne firent qu'augmenter le mécontentement des populations paysannes et indiennes de la région qui ne voyaient pas de solutions à leurs demandes anciennes. La commémoration des 500 ans de la Conquête fut un révélateur au Chiapas.



Figure 7 - Chute de la statue du Conquistador Diego de Mazariegos le 12 octobre 1992

L'une des marches historiques de cette effervescence de la protestation des paysans indiens est sans aucun doute celle du 12 octobre 1992, où des membres de l'Alliance Nationale Paysanne et Indienne Emiliano Zapata (ANCIEZ) firent tomber la statue du Conquistador Diego de Mazariegos, le fondateur de la ville coloniale, comme symbole de contestation à la commémoration des 500 ans de la Découverte des Amériques. Beaucoup de membres de l'ANCIEZ se déclarèrent zapatistes par la suite.

Tout au long de l'année 1992, différents problèmes agraires avaient éclaté et le conflit de Tzajalchen faisait écho à une crise du milieu rural bien plus ample. Dans la région de Los Altos plusieurs organisations sociales indiennes se réunirent sous une même bannière grâce à la Coordination d'Organisations Sociales Indigènes Xi'Nich²⁵¹. Ces organisations firent plusieurs campements en 1991 pour protester contre les détentions injustes d'indiens. Face à l'absence de réponse gouvernementale, elles organisèrent le 7 mars 1992 la Marche pour la Paix et les Droits de l'Homme des Peuples Indiens, durant laquelle les paysans indiens marchèrent pendant 50 jours pour parcourir les 1100 kms entre Palenque et la ville de México. Près de 300 représentants des ethnies choles, tseltals et zoques, dénoncèrent des attaques aux droits de l'homme qu'ils avaient subies « en tant que peuples indiens ». Plusieurs membres des organisations avaient été délogés à Palenque par les autorités, de nombreuses personnes avaient été blessées, d'autres arrêtées et emprisonnées. Leur objectif était de dénoncer les violations des droits de l'homme, exiger le respect à la culture, la langue et les formes d'organisation indiennes, mais aussi de résoudre des problèmes très concrets, comme d'obtenir des services communautaires (eau, électricité, chemin, *casa ejidal*²⁵², clinique...), d'exiger la liberté des prisonniers injustement emprisonnés, d'accélérer le traitement de dossiers en attente au Ministère de la Réforme Agraire (*Reforma Agraria*), de revoir le coût trop élevé de l'impôt sur la propriété, de limiter les abus des fonctionnaires de l'État civil, de mettre fin aux irrégularités de la justice fédérale et de la police, de fournir des interprètes aux indiens monolingues accusés dans des procès de droit pénal (Lobato 1998, 150- 1). Les membres de Xi'Nich reçurent de nombreux témoignages de sympathie de la part de la société mexicaine, surtout des organisations religieuses, mais pas uniquement. Ils négocièrent avec le Ministre de l'Intérieur avant d'entrer dans la capitale. Xi'nich voulait dire « fourmi en colère » en chol. La fourmi était l'image que s'étaient données les communautés expulsées de Chamulas dans les années 1980 et qui s'étaient réinstallées en banlieue de San Cristóbal de las Casas, dans le quartier de La Hormiga. Ce nom

²⁵¹ Organisation fédératrice liée à des secteurs catholiques. Fondée en 1986 dans la zone de Palenque suite à l'assassinat de José Daniel López Gómez, indien tseltal.

²⁵² Bureaux de l'*Ejido*.

désigna leur nouveau lieu de résidence et d'exil, en référence au fourmillement des milliers de familles s'installant sur les collines des montagnes entourant la ville coloniale. Les paysans mobilisés étaient à l'image de fourmis sortis de leur forêt, excités par les autorités. Certains disent que cette métaphore des fourmis est issue du mythe maya autour de l'avènement du maïs, les ancêtres exhortant les fourmis de ramener les graines de la roche primitive pour qu'elles deviennent la semence de la culture de maïs.

La marche continuait d'être le mode de représentation privilégiée pour ces groupes. Ce mode de protestation prenait la forme d'un pèlerinage et d'une procession nécessaires avant d'émettre des revendications à l'État²⁵³. Suite aux emprisonnements injustes, les membres du Peuple Croyant²⁵⁴, notamment les femmes de Chenalhó, Chamula et Chalchihuitán rassemblées autour du Diocèse organisèrent une marche de Chenalhó à San Cristóbal de las Casas.

Puis ils campèrent pendant cinq jours devant la Cathédrale de San Cristóbal de las Casas, en brandissant des banderoles affichant les injustices du gouvernement et demandant la libération de leurs compagnons. Pendant cinq jours, les membres du Peuple Croyant brandirent des bannières devant la cathédrale. Au sixième jour d'autres indiens des municipalités de Simojovel, San Andrés Larráinzar, Chalchihuitán, Pantelhó, les rejoignirent, la conjoncture de la contre-commémoration du Cinquième Anniversaire de la Conquête ayant favorisé les mobilisations massives du Peuple Croyant. La pression fut telle pour le gouverneur qu'il préféra libérer les cinq prisonniers le 7 janvier 1993 (Tavanti 2003, 5-6). Face aux médias, on leur demanda leur nom. Ils puisèrent dans le même registre d'action que leurs compagnons de Xi'Nich qui eurent un écho retentissant et cherchèrent l'insecte convenable pour désigner leur mobilisation. Diego López Jiménez, alors vice-président de l'organisation des Abeilles en août 2006, me raconta longuement l'histoire de la formation de l'organisation qui lui avait été transmise par ses parents alors qu'il était enfant à Los Chorros :

Il y a beaucoup de personnes, des milliers de personnes qui ont manifesté en soutien de ces cinq personnes. Et donc le deuxième jour, ils sont arrivés à la fourche (*tijera*) de Zinacantan près de San Cristóbal. Alors les médias sont arrivés pour leur demander à quelle organisation appartenaient les manifestants. Ils leur ont dit : « si vous n'avez pas de nom d'organisation, on ne peut pas communiquer, on ne peut pas envoyer d'informations à travers la télévision, le journal ». Mais ils ont répondu : « nous n'avons pas de nom, nous sommes simplement des croyants de l'Église catholique. » Et eux : « Mais vous devez avoir un nom parce que vous êtes dans une manifestation » « Mais nous n'avons pas de nom » ils ont répondu. Et encore : « Alors vous devez chercher un nom parce que vous êtes dans une manifestation et donc vous devez avoir un nom d'organisation. » Alors les médias sont partis et puis ces personnes ont commencé à réfléchir à comment ils allaient arriver à San Cristóbal sans nom. Ils se sont dit : « Nous devons trouver un nom à notre organisation mais c'est à nous de chercher le nom de l'organisation, c'est mieux comme ça. » Et donc ils ont commencé à le choisir et chaque groupe s'est mis à réfléchir sur le nom à donner à l'organisation. Le premier groupe a dit que le meilleur c'était « papillon ». « Mais que signifie le papillon ? ». Ils se sont posé cette question et ils ont commencé à réfléchir : « Mais le papillon n'est pas bien positionné, il ne fait que voler et n'a pas de position fixe », ils se sont dit, « ils ne font que chercher les fleurs, là où elles sont jolies, ils ne font que

²⁵³ Par la suite, le Peuple Croyant mena des pèlerinages contre le Plan Puebla Panama (PPP) et l'Accord de Libre Commerce des Amériques (*Acuerdo de Libre Comercio de América*, ALCA).

²⁵⁴ La Sœur du Divin Berger Josefina Arteaga situe la naissance du Peuple Croyant lors de l'arrestation et emprisonnement du Padre Joel Padron, en 1991, accusé d'invasions de terres à Simojovel. C'est la coordination interne au Diocèse autour du Peuple Croyant pour sa libération qui va donner naissance à cette forme commune de représentation des populations composant le mouvement progressiste issu de l'action catholique depuis l'arrivée de l'Evêque Samuel Ruiz García, entretien réalisé le 02/11/2009

passer, ce sont des passagers. Ça ne va pas coller pour l'organisation, ce n'est pas une bonne position ». Donc ils ont laissé tomber. « Quoi d'autre ? Et pourquoi pas l'oiseau ? » ils se sont dit mais ils ont réfléchi encore à la position de l'oiseau. Ils se sont dit : « Mais l'oiseau il n'a pas de position fixe lui non plus, il ne fait que chercher les grands arbres et les montagnes. Ils y vont pour chercher des fruits et ils n'ont pas de position définitive », ils se sont dit. « C'est la même chose que pour le papillon, ce sont des passagers, rien de plus, ils volent un peu partout mais ils n'ont pas de position ferme, donc ça ne va pas, il faut en chercher un autre ». Ils ont alors demandé à un autre groupe : « Et vous, le dernier groupe, qu'est-ce que vous en pensez ? Quel nom on va donner à notre organisation ? On va commencer avec notre organisation et il faut se mettre d'accord. » « Pourquoi on ne choisirait pas l'abeille ? » « Ahhh, l'abeille, mais que signifie l'abeille ? Quelle est sa position ? » « Les abeilles ont une position fixe et elles n'ont qu'une ruche et au milieu de la ruche il y a une reine mais les abeilles dans la ruche ont chacune leur place et leur travail, certaines transportent de l'eau, d'autres transportent du miel, d'autres lavent la ruche, et puis il y en a qui enlèvent celles qui sont mortes, et puis il y a aussi celles qui surveillent la porte de la ruche pour empêcher l'entrée des mauvais animaux. C'est très joli tout ça. » « Ça ressemble à ce qu'on fait, on est dans une manifestation, on transporte de l'eau, des tortillas, du pozol et notre reine c'est Dieu, notre Père c'est lui notre royaume. Les abeilles c'est bien pour nous. » Tout le monde a discuté et tous ont dit que ça leur plaisait et que ça ressemblait bien à l'organisation. C'est comme ça que c'est devenu les Abeilles. Ils ont commencé à marcher jusqu'à San Cristóbal, ils ont commencé à marcher en soutien aux cinq personnes innocentes et les médias sont arrivés. Ils leur ont posé la question : « Vous avez cherché un nom pour votre organisation pour commencer à communiquer avec l'opinion publique ? » « - Ça y est, nous avons un nom » « - Et lequel ? » « - On a décidé de s'appeler organisation Les Abeilles. » « Ah ok » « Et on va commencer à travailler dès maintenant. » C'est comme ça que c'est devenu l'organisation Les Abeilles, depuis 1992 (Diego López Jiménez, 15/08/2006)

L'image de l'abeille devint le symbole de la mobilisation entamée par le groupe du *Pueblo Croyante*, en raison de la structure de la ruche, avec une reine et différentes parcelles composant le règne de Dieu. Il ne fut pas explicité clairement qui était la reine, mais Tavanti (2003) relève qu'elle désignait Notre Dame de Cancun (*Nuestra Señora de Cancun*), une indienne qui eut l'apparition de la Vierge en 1712, devenue un symbole de rébellion. En outre, les Abeilles travaillaient durement et possédaient un dard dont elles se servaient pour lutter de manière non-violente par la voie de la justice²⁵⁵. Les *pedranos* reconnaissaient l'énergie des fourmis et des abeilles, pour la force et l'action collective, déterminée et discrète, de la part des petites créatures pouvait vaincre une opposition importante (Nash 2001, 174). Le nom choisi fut donc « organisation Les Abeilles », bien avant que les membres de l'organisation choisissent d'y ajouter l'expression « société civile », dont je montrerai la nuance au moment des violences en 1996 et 1997.

Les travaux sur les mouvements sociaux issus de la théorie de la mobilisation des ressources ont mis en relief l'importance des liens personnelles dans la constitution d'un mouvement social (Mc Adam 1982). Ce fut à ce moment charnière, quand les membres du Peuple Croyant déjà conformés autour de l'Église s'engagèrent collectivement et de manière pacifique autour de la libération des prisonniers, et en s'inspirant du répertoire d'action de la marche de Xi'Nich, que l'organisation des Abeilles se constitua. Avec le soulèvement zapatiste du 1^{er} janvier 1994, les membres du Peuple Croyant décidèrent lors d'une assemblée de se renommer « Société Civile les Abeilles », mais sans s'enregistrer par un document constitutif légal (*Acta*) auprès du gouvernement. Cette action collective déboucha sur la formation d'une organisation « indépendante » de l'État, dont la quête d'un nom commun fut postérieure à l'action entreprise (la

²⁵⁵ Entrevista con Diego López Jiménez, vice-presidente du Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) de 2006.

marche) et fut motivée par la présence des médias. Ainsi, l'identité politique se forgea en même temps que la diffusion et la visibilité de l'action collective. De plus, la création de revendications publiques et collectives où l'État est engagé comme acteur politique, ainsi que l'élaboration d'une action collective autour d'intérêts communs et partagés, composent ce que Tilly et Tarrow (2008) nomment une « politique du conflit », autour d'éléments de la vie sociale qui se croisent entre l'action collective, le conflit et la politique²⁵⁶. Dans les théories de l'action collective, l'État est généralement l'adversaire contre lequel les groupes contestataires dirigent leurs revendications. Dans ce cas, la dimension conflictuelle et politique de l'action collective des Abeilles est également dirigée contre les groupes de pouvoir locaux et les caciques locaux qui sont des incarnations de l'État. Les maîtres d'école, regroupés dans la puissante SOCAMA, avaient obtenu de multiples avantages, notamment à travers l'Organisation Populaire pour la Défense des Cultures (*Organización Popular para la Defensa de las Culturas*, ORPODEC) dirigée par le professeur Luis Aguilar. Jusqu'en 1992, les membres du Peuple Croyant formaient partie intégrante de cette organisation. Puis les 22 communautés qui composaient la nouvelle organisation des Abeilles décidèrent de se séparer de SOCAMA en les accusant de les avoir exploités.

Dès sa fondation, l'organisation catholique des Abeilles fut soutenue par le Diocèse de San Cristóbal de Las Casas et le Centre des Droits de l'Homme Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC), fraîchement créée par l'Évêque Samuel Ruiz García pour dénoncer les harcèlements et violations des droits de l'homme subis au quotidien dans les communautés. L'Église catholique, et plus particulièrement les réseaux jésuites, trouvèrent dans le discours des droits de l'homme au Mexique une assise pour dénoncer les exactions gouvernementales. Les avocats et défenseurs des droits de l'homme du CDHFBC formèrent et encadrèrent la défense de plusieurs prisonniers d'indiens emprisonnés injustement et développèrent un discours axé sur la paix et la non-violence, autant de ressources politiques fort efficaces pour dénoncer un régime autoritaire et répressif et s'ériger en contre-pouvoir face à l'État. La défense de droits agraires de femmes indiennes fut fondamentale dans la création de l'organisation des Abeilles et fut à l'origine d'un processus d'organisation des femmes *pedranas*, par l'intermédiaire de la pastorale sociale du Diocèse, une Coordination Diocésaine de Femmes (*Coordinadora Diocesana de Mujeres*, CODIMUJ). Les Abeilles, dès leur début, entrèrent en contact avec de nombreuses organisations non-gouvernementales et constituèrent leurs propres espaces de réflexion, en interrogeant les pratiques « traditionnelles » des caciques du PRI qui les avaient exclus de la participation politique.

3.2. *L'organisation clandestine des zapatistes dans la région de Los Altos*

Afin de poursuivre l'analyse du processus de convergence des *pedranos* au milieu des années 1990, il importe de s'attarder un instant sur le processus de formation des zapatistes dans la région de Los Altos, parallèle à la formation des Abeilles. J'aimerais insister ici sur le processus de formation d'un mouvement radical qui se tissa au même moment dans la clandestinité parmi les réseaux familiaux de Los Altos. Pedro

²⁵⁶ Tilly et Tarrow dans *Politiques du conflit* (2008) définissent le conflit comme l'un des trois éléments de la vie sociale aux côtés de l'action collective et la politique. Il implique que l'on pose une exigence qui porte atteinte aux intérêts de quelqu'un d'autre. Tilly & Tarrow définissent le conflit dans le cadre des revendications d'individus ou de groupes menant alors une action collective telle une exigence pouvant porter préjudice à d'autres. Pour eux, la majorité des conflits ont lieu hors de la sphère politique traditionnelle, mais lorsque celle-ci est impliquée à travers des représentants de l'État ou directement par des hommes politiques, alors on entre dans une configuration d'une « politique du conflit ».

et Rosalba²⁵⁷ sont tous deux originaires de la région de Los Altos et sont dans l'organisation bien avant le soulèvement de 1994. Dans leurs familles respectives, tous sont zapatistes, y compris leurs frères et sœurs, ainsi que leur fils Juan, qui a pris le relais de la lutte non sans fierté, et a monté avec son père une radio clandestine zapatiste située en périphérie de San Cristóbal de las Casas. Gerardo vient de la municipalité de Zinacantán et est orphelin de naissance, il ne lui reste que ses oncles, également zapatistes. Rosalba est originaire de Polhó et sa famille habite dans la fraction qui accueille les déplacés du campement trois. Ce couple de zapatistes vit à San Cristóbal de las Casas et soutient activement la lutte (*la lucha*). Gerardo a une double casquette : infirmier dans la vie civile, il est chauffeur pour les autorités du Conseil de Bons Gouvernements d'Oventik dans sa vie de militant zapatiste et se consacre également à un projet de radio « clandestine » depuis plusieurs années avec son fils Juan.

Je connus d'abord Rosalba lors d'une fête zapatiste dans le *Caracol* d'Oventik, puis elle me présenta l'ensemble de sa famille. Ils m'invitèrent à plusieurs reprises chez eux, dans le quartier de La Hormiga en périphérie de San Cristóbal de las Casas, l'un des principaux quartiers de migration des indiens des communautés de Los Altos à la ville de San Cristóbal de las Casas. J'ai partagé leur quotidien et les aidais en retour sur quelques sujets techniques pour leur radio « clandestine ». Nous avons tissé des relations d'amitié et de confiance et c'est ainsi qu'ils m'accordèrent un entretien formel et enregistré en présence de leur fils Juan, ce qui représentait une grande marque de confiance à mon égard dans la mesure où l'un des interdits de l'organisation était de ne pas accorder d'entretiens hors des *Caracoles* ou des autorités en fonction. Le fait de nous côtoyer dans leur espace intime, chez eux, en périphérie de la ville et hors des communautés autonomes, loin du regard des autres zapatistes, aida indubitablement cette famille à accepter l'enregistrement. Comme je l'indiquais dans l'introduction, enregistrer un entretien est une occasion rare, voire inédite, chez les zapatistes, notamment après la publication d'ouvrages controversés sur l'organisation qui avaient abouti à l'interdiction formelle de mener toute enquête de terrain. En revanche, il fallut établir un certain protocole pour entrer dans une phase liminale propre au mode de vie clandestin adopté par la famille zapatiste.

Pour l'entretien, nous devions passer dans une partie retirée de leur petite maison, derrière un atelier de tissage qui servait de façade à leur activité clandestine. Cet atelier était dans la maison la partie « publique » qui leur permettait de gagner un peu d'argent en plus du travail de Gerardo comme infirmier. Une fois ce seuil franchi, la partie arrière était une petite pièce réservée aux réunions clandestines des zapatistes de la ville et d'Oventik. Un tableau était accroché au mur et des chaises en bois disposées en cercle.

Lors de cet entretien, le discours de justification de Gerardo et Rosalba ressemblait fortement au discours des zapatistes que je connus dès 2003 à Polhó et Oventik. Leur formation politique les amenait à tenir des propos qui mettaient l'accent sur la pauvreté et sur les conditions historiques de subordination des indiens. Ce discours renvoyait à l'antagonisme opposant les « *kaxlanes* » (non-indiens) aux « *indios* » (indiens), le racisme croisant l'exploitation économique et commerciale des premiers sur les seconds :

²⁵⁷ Les noms ont été modifiés.

La vérité c'est que quand c'était de purs *kaxlanes*, il n'y avait jamais d'égalité, les indiens étaient maltraités. Alors ils les appelaient « sale indien », « espèce de porc », « dégoûtant », « va-nu-pieds » (« *indio* », « *cochino* », « *apestoso* », « *patarujada* »). C'est comme ça qu'on nous appelait.

Quand j'étais petit, on a commencé à voir plein de choses. Quand on allait en ville, on ne nous respectait pas, on nous refilait juste quelques tortillas, des restes. En fait, beaucoup d'indiens venaient vendre des fleurs, des *tortillas*, du charbon, du bois mais on ne leur donnait en échange qu'une, deux ou trois *tortillas* pour manger et 50 centimes pour un fagot de bois. C'est comme ça qu'ils vivaient, ils n'avaient pas de quoi acheter un stylo ni un cahier. À l'époque il n'y avait aucun progrès, malgré tous les gouverneurs et les présidents qui sont passés, il n'y avait pas d'eau potable, ni rien de bon pour les communautés, rien, même pas de route, du coup il fallait rentrer à pied. (...) Les femmes devaient rester avec leurs maris pour travailler avec eux, pour transporter le bois, l'eau, pour porter les enfants et tout et tout. Alors nous on a fini par dire : « nous n'en pouvons plus » et en 94 il y a eu de nombreuses marches, beaucoup de gens de différentes organisations marchaient encore et encore. Et comme le gouvernement se bouche les oreilles, s'il y a une manifestation, ils commencent par rechercher qui est le dirigeant et ils l'envoient en prison et ils le calment pour qu'il réfléchisse un peu avant de se soulever une nouvelle fois. S'il recommence, ils font une descente de police pour le sortir de chez lui et ils l'envoient en prison. Alors les autres restent là et ne savent plus trop quoi faire mais petit à petit le mouvement prend de la force (Gerardo, 2006).

Gerardo fait le constat d'une exploitation, d'une humiliation et d'une souffrance dans un temps *avant* le soulèvement de 1994, l'opresseur étant à la fois des « purs *kaxlanes* » qui maltraitaient les indiens et des « gouvernants et présidents » qui marginalisaient et enfermaient les contestataires. Ce discours était commun à tous mes interlocuteurs *pedranos* appartenant aux organisations indépendantes, zapatiste ou Abeille, et il se renforça et se généralisa après les événements de 1992. Une même situation passée de « mépris social », pour reprendre les termes d'Axel Honneth (2008), était partagée et vécue par les *pedranos* organisés, ce constat créant les conditions morales et politiques pour converger vers un même mouvement qui transforme leur situation devenue intolérable. En revanche, la réponse à ce constat d'une situation intolérable différait d'une organisation à l'autre : les Abeilles prolongeaient un répertoire d'action déjà connu (marche, campement provisoire), tandis que les zapatistes décidèrent de prendre les armes le 1^{er} janvier 1994. La conscience de vivre un système d'exploitation aboutit à un soulèvement en armes, ce qui amène à s'interroger sur les motifs d'une organisation politique de groupes qui se considèrent comme subalternes au point d'entrer dans la clandestinité et dans un projet révolutionnaire.

Pour Gerardo, entré dans l'organisation zapatiste bien avant 1994, les manifestations et les marches étaient devenues insuffisantes pour porter les revendications des groupes organisés car elles restaient lettre morte et n'étaient suivies d'aucun changement notable. À l'inverse de l'Église catholique, et même si beaucoup de paysans indiens de cette génération avaient participé au Congrès National Indigène en 1974, le discours de l'EZLN dans un premier temps ne mit pas tant l'accent sur la dimension culturelle de l'identité indienne que sur les conditions historiques structurelles de pauvreté des paysans opprimés. Le discours zapatiste partit du double constat d'une domination structurelle liée à l'action combinée de la pauvreté et du racisme, ainsi qu'à l'action du gouvernement qui emprisonnait et sanctionnait injustement les paysans indiens. Face à cette situation historique de domination économique et politique et à l'insuffisance des anciens répertoires d'action, Gerardo justifia ainsi le recours à la voie armée comme seul moyen de transformation de cette condition de subordination. On note ici déjà la principale distinction

qui allait séparer les Abeilles des zapatistes de Chenalhó : tandis que les premiers employaient un répertoire de protestation classique (marches, campements) en s'appuyant sur un discours religieux axé sur les droits de l'homme, l'organisation zapatiste impliqua un processus informel de formation politique cachée et clandestine, où une rhétorique antigouvernementale se consolida.

C'est sur ce registre du manque de l'État que Gerardo me décrit la nécessité du soulèvement zapatiste :

Les paysans se sont soulevés et ils ont pris les armes parce que tout était trop difficile, les gens mouraient sur le chemin parce qu'il n'y avait pas de cliniques, pas de médicaments, pas de médecins ; Alors à ce moment-là, il y a 22 ou 23 ans, quand nous avons vu qu'il n'y avait aucun changement, que les mauvais gouvernants venaient toujours promettre les mêmes choses, alors nous et les camarades on a commencé à dire : « ce n'est plus possible, on en a marre de toujours manifester, on ne peut pas continuer comme ça, il faut qu'on réfléchisse pour trouver d'autres moyens, d'autres façons de penser sinon nos enfants vont continuer à souffrir (...) et alors il n'y aura jamais de changement, jamais de jour comme en 94. On ne savait pas ce qui allait arriver mais on avait déjà dit : « ce n'est plus possible, on en a marre » (Gerardo, 2006)

La série de « *no hay* » (« il n'y a pas ») et de « *ya no* » (« il n'y a plus ») de cet extrait exprime avec force la situation jugée intolérable par l'ensemble des paysans indiens à l'aube du soulèvement de 1994, ce qui débouchera sur leur révolte. Dans ce passage, Gerardo évoque les conditions sanitaires déplorables des « paysans », mais il opère un glissement sémantique par rapport à l'autre extrait, expliquant la pauvreté structurelle non pas uniquement comme issue de la relation coloniale entre métis et indiens, mais comme le produit des « mauvais gouvernants » et d'un régime autoritaire et répressif. Cet élargissement de la condition coloniale commune aux paysans indiens à une critique ouverte du gouvernement mexicain signifia également l'élargissement des demandes et revendications des zapatistes ainsi qu'une radicalisation des pratiques contestataires qui devinrent « antiétatiques ». L'État resta l'interlocuteur des doléances et des revendications, mais l'on trouve ici le germe d'une action politique irréductible à une « lutte pour la reconnaissance », au sens honnethien.

De son côté, Rosalba illustre plus encore le cas de femmes indiennes qui s'identifièrent à un discours révolutionnaire qui prenait en compte les droits des femmes indiennes, doublement dominées et subordonnées, à la fois en tant que femmes et en tant qu'indiennes :

Nous les femmes, nos droits étaient toujours violés, nous n'avions aucun droit. Si on remonte à avant 94, en 81-82, quand j'avais 14 ans, nos droits étaient largement violés, même par notre mari. Mais qui est responsable de tout ça ? Le mauvais gouvernement, c'est lui le responsable. Nous, avant 94, on nous mariait (*nos entregaban*) à l'âge de 12 ou 15 ans (...) Moi je ne savais rien et notre père et notre mère, la famille, ils disaient tous que ça faisait partie des coutumes dans tout le Chiapas et ils nous disaient : « Y a rien à faire, tu dois t'attacher à un homme, car si tu ne veux pas, tu auras la honte lorsque tu iras à San Cristóbal. » Et on ne nous permettait pas de choisir l'homme que nous aimions (..) et alors après avoir été mariée, on allait vivre avec le mari. Si seulement il y avait des maris pour nous respecter, ce serait bien, mais non, ça n'existe pas ! Dès qu'ils réussissent à avoir une femme, ils commencent à la frapper alors que nous les femmes nous nous levons à 2 ou 3 heures de matin pour faire les tortillas et moudre le maïs (*a tortillar y a moler*). Après ça, à l'aube, à 6 heures du matin, on va travailler aux champs (*a la milpa*). Après le travail, on rentre à 1 ou 2 heures de l'après-midi, et l'homme reste travailler [au champ], parce que l'usage et coutume (*usos y costumbres*) veut que les paysans travaillent à partir de 6 heures du matin et terminent vers 4 ou 5 heures de l'après-midi, puis ils rentrent en portant du bois. Nous on rentre à la maison et on recommence à préparer des tortillas encore et encore, à moudre le maïs. Et il faut tout faire à la maison, laver le linge, préparer les tortillas, moudre le maïs, le

cuire, l'égrener dans l'après-midi pour les tortillas du lendemain... Mais il n'y a pas que ça, c'est qu'il y a aussi beaucoup d'hommes qui boivent et qui rentrent pour battre leur femme, ils la frappent et terrorisent les enfants. Les droits des femmes sont souvent violés mais grâce à Dieu, l'Armée zapatiste de libération nationale est arrivée en 94, alors on a pu voir une certaine avancée, même si elle n'était pas rapide. Mais ce qu'on s'est dit entre camarades (*compas*), c'est que ça devait prendre 20, 30 ou 40 ans et donc on verra peut-être ce changement mais si ce n'est pas pour nous ce sera pour nos enfants, pour le futur de nos enfants. (Rosalba, 2006)

Rosalba dénonçait les violations des droits des femmes qu'elle impute à la « colère du gouvernement ». Choisir son époux et ne pas subir les violences domestiques furent deux des principales raisons pour lesquelles plusieurs femmes entrèrent dans l'organisation zapatiste qui, dès 1994, lança la Loi Révolutionnaire de la Femme²⁵⁸. Mais aussi, l'un des arguments de l'EZLN résidait dans la promesse d'un futur meilleur pour leurs enfants, la transformation des rapports de domination était envisagée à moyen terme, pour les générations à venir. À plusieurs reprises, les zapatistes évoquaient le « réveil » que fut la prise de conscience des indiens de leur marginalité et leur subordination et leur volonté de transformation pour devenir des sujets à part entière, qui ne soient pas « manipulés » par un gouvernement « abandonnant » sa population :

On était manipulé par le gouvernement, manœuvré (*manejado*) comme on disait. Le gouvernement nous avait abandonnés, on ne connaissait pas un policier, on ne connaissait pas un soldat, les autorités elles-mêmes étaient en contact avec le gouvernement, mais ce n'était que les autorités PRIistes et pas de n'importe quel parti. (Rosalba, 2006)

Le récit de Rosalba évoque elle aussi un monde de l'*avant* 1994, le temps des caciques, comme d'un temps où les femmes étaient « violées de leurs droits », les indiens « abandonnés », « manipulés » ou « manœuvrés » (*manejados*) par l'État, tandis que le temps d'*après* le conflit armé entraîna la militarisation de leurs terres. On a avec les Abeilles et les zapatistes deux expressions de mobilisations qui se radicalisèrent de manière différente, mais dont les points communs étaient très nombreux, comme la dénonciation des violations répétées des droits et le contexte autoritaire d'un régime aux pratiques injustes ainsi qu'une domination économique et politique structurelle.

Comme décrit dans la section précédente, les mobilisations des populations paysannes et indiennes se radicalisèrent dès 1992 sous la conjoncture de la contre-commémoration de la Découverte des Amériques. Au milieu de ces mobilisations, les groupes radicaux de l'ANCIEZ s'organisèrent en secret²⁵⁹ et dans la clandestinité. Dans *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne* (Scott 2008b), James Scott analysa la manière dont les groupes opprimés font des critiques du pouvoir des dominants dans les coulisses de la scène, hors de l'interaction avec des groupes puissants. Pour décrire cet « art de la

²⁵⁸ Pour plus de détails pour saisir l'organisation zapatiste depuis la perspective du genre, voir Olivera Bustamate (2004) ; Falquet (1996; 1992); Hernández Castillo (2008); Hernández Castillo (2002).

²⁵⁹ Le secret, d'un point de vue interactionniste, peut être considéré comme une forme de masque de la transgression pour éviter que ne soit rendu publique une accusation dont la sanction est crainte (Lemieux 2007a). En ce sens, le secret protège le groupe en même temps qu'il l'organise. Cette transgression masquée a été un élément capital au sein de l'organisation zapatiste.

résistance », Scott s'appuie notamment sur son étude des résistances paysannes en Malaisie publiée dans *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance* (1985) pour élaborer une théorie de la domination et des résistances à partir de l'opposition entre « texte public » (*public transcript*) et « texte caché » (*hidden transcript*). Il y aurait selon lui dans toute société des façades officielles où les dominants maintiennent les apparences de leur domination. En public, les subordonnés adoptent des rôles spécifiques où ils répondent à des contraintes de représentation dues au rapport de domination vécu au quotidien. Les « textes cachés » quant à eux, sont éminemment secrets et réservés aux initiés mais observables dans différents rituels sur lesquels je reviendrai. Le projet révolutionnaire zapatiste impliqua une organisation secrète des indiens qui avaient des pratiques souterraines et cachées dans des espaces privés, dans lesquels ils pouvaient exprimer leurs véritables sentiments envers l'inégalité qui les liaient aux plus puissants.

L'un des traits singuliers de l'organisation avant 1994 résida dans le processus d'adhésion à l'organisation dans la clandestinité. Contrairement à ce qu'on a pu observer dans celui des Abeilles, l'adhésion à l'organisation zapatiste ne s'est pas nécessairement exprimée dans les environnements sociaux de base que sont la famille et la communauté, à l'inverse de ce qu'en disent les travaux classiques sur les mouvements sociaux qui les considèrent généralement comme les espaces primaires où l'action collective se structure (McAdam, McCarthy, et Zald 1996). Même s'il est vrai que l'adhésion au zapatisme se faisait souvent en fonction du choix du père de famille, j'ai connu de nombreux cas de femmes qui ont décidé de quitter leurs époux pour rentrer dans l'organisation. De même, dans de nombreux cas, les frères et sœurs d'une même famille adhéraient à des organisations différentes de celles de leurs parents ou entre eux, ce qui ne fut pas sans créer de sérieuses ruptures au moment des violences de 1996 et 1997. Ces réseaux « clandestins » furent tout à fait insolites, puisqu'ils contraignaient les membres à avoir des secrets de taille au sein des familles, comme me le raconta Rosalba par rapport à son époux Gerardo. Elle adhérait à l'organisation zapatiste de son côté en même temps que son époux, mais aucun des deux n'était au courant des activités clandestines de l'autre. Cette organisation secrète, m'expliquait Rosalba, était pour les femmes un moyen de s'éviter la colère d'un mari que tant de femmes indiennes craignaient.

Donc quand tout a commencé en 94, j'ai été mise au courant de la lutte, de l'Armée zapatiste de libération nationale mais alors je ne pouvais pas en parler à mon mari parce que j'avais peur qu'il soit du côté des autorités, qu'il n'aime pas ça et qu'il me dise « Tu sais quoi ? Ce n'est pas bien ce que tu fais, c'est mal » et qu'il aille voir les autorités pour leur dire « Tu sais quoi ? Ma femme fait telle chose » et qu'ils décident de m'arrêter, de me torturer ou de me jeter en prison. (...) A l'époque il n'y avait pas de communication quand la lutte a commencé en 94. Alors, disons [que l'époux voit] qu'elle a l'âge de la raison (*que entró de razón*), alors peu à peu on discute, alors on commence à apprendre et à parler, alors il y a des liens dans la famille (Rosalba, 2006).

L'organisation dans la clandestinité supposa la construction d'un réseau de loyauté et de confiance, qui s'appuyait sur des valeurs et des codes ainsi que des rituels différents d'intégration à l'organisation. Les valeurs de la camaraderie, le *compañerismo*, la solidarité et l'entraide étaient essentielles pour considérer le mode d'engagement qui impliquait un don de soi. Gerardo décrit le coût temporel et économique de cet engagement qui était une mise à l'épreuve pour gagner la confiance des cadres zapatistes.

M- Avant 94, à l'époque j'apportais mon soutien, on me disait « ramène ces gens » et je devais les ramener, « apporte des médicaments pour les gens » et je devais apporter des médicaments, mais je

devais faire ça de ma poche, je ne peux pas demander quelque chose, [on me disait] « on te fait confiance, tu vas à tel endroit, on t'attend ». Voilà ce que nous avons fait, voilà le travail par lequel nous avons résisté, voilà ce que nous avons supporté. Comme je te l'ai dit l'autre fois, je ne disais pas à mes collègues où j'allais. J'allais et je venais, voilà ce que je faisais, j'allais partout où on me disait d'aller, j'allais pour ramener un groupe électrogène [quelque part]. Je devais y aller parce qu'ils ne faisaient pas confiance à n'importe qui, donc je devais être avec eux. »

S- Et comment ont-ils commencé à te faire confiance ?

M- Par ma participation en tant que camarade (*por compañerismo*). On te fait confiance parce que tu apportes ton soutien avec un véhicule, tu apportes ton soutien avec des médicaments, tu apportes ton soutien dans n'importe quel mouvement. Alors ils reconnaissent la qualité de ton travail, ils voient que tu n'es pas un traître, tu passes du temps avec eux et c'est comme ça que ça se passe, on doit passer du temps ensemble entre camarades, comme ça tranquillement. Alors tu commences à obtenir leur confiance, tu apportes telle chose et tu tiens tes promesses. Si tel jour tu n'arrives pas et tu arrives le lendemain, alors tu n'es pas zapatiste, tu promets quelque chose et tu ne tiens pas ta promesse. C'est comme ça qu'ils reconnaissent ta qualité.

S- Qui ? Ceux du Commandement Général (*Comandancia General*) [de l'EZLN] ?

M- La communauté, parce que supposons que tu promettes d'apporter de l'eau aujourd'hui, tu dois d'abord tenir ta promesse parce qu'ils t'attendent, parce qu'il y a des tas de gens. Alors : « pourquoi tu m'as planté ? Tu n'es pas un camarade, tu as menti, du coup le travail est foutu. » Si tu sais faire ce qu'ils demandent, alors ils reconnaissent la qualité de ton travail. (Gerardo, 2006)

L'organisation zapatiste avant 1994 et avant 1996 à Chenalhó se tissa sur des réseaux secrets et des discours codifiés « entre » zapatistes relevant de l'« art de la dissimulation » politique étudiée par Scott. En instaurant des pratiques quotidiennes clandestines, c'est l'identité des indiens paysans engagés dans l'organisation qui s'en voit toute entière transformée, pratiquant une vie civile en journée et clandestine la nuit. L'organisation de nuit était le passage à une vie liminale et clandestine qui s'accompagnait de l'anonymat de ses membres qui choisissaient un prénom de leur choix, comme autant de techniques de dissimulation politique servant à protéger leur identité tout en permettant l'organisation en secret.

De la sorte, les *pedranos* alors pas encore ouvertement zapatistes adoptaient des attributs de la liminarité tels que l'a décrit Victor Turner dans *Le phénomène rituel* (1990, 96) : les personnes liminaires sont des êtres de l'entre-deux, ni totalement « ici », ni totalement « là », elles peuvent porter un déguisement ou en être totalement dénuées, pour marquer qu'elles n'ont pas de statut, pas de propriété, pas d'insignes, pas de vêtement séculier indiquant leur rang ou leur rôle. Turner dit qu'alors, elles se comportent de manière humble et passive car elles obéissent à la question des « instructeurs » et acceptent sans se plaindre d'éventuelles punitions arbitraires. Mais surtout, elles développent entre elles des relations de camaraderie et d'égalitarisme car les distinctions de rang et de statut disparaissent.

Puis les personnes liminales développent des symboles et des codes liminaires. Scott parle d'« entraînement à la maîtrise de soi » (Scott 2008b, 154) des groupes dominés. Il prend l'exemple des *dozens* des jeunes Noirs aux États-Unis qui se lancent des insultes verbales comme des défis pour contrôler leurs émotions, les subalternes créent des discours cachés et codifiés. Créer des pratiques relevant de ce qu'il appelle le « discours caché » et l'infra-politique leur permettait non seulement le contrôle des

émotions en public mais aussi l'affirmation de soi par rapport au « discours public » associé aux puissants. Cet art du déguisement proviendrait d'un « sévère défaut d'élocution » de groupes subissant des relations de pouvoir hégémoniques. Par peur des représailles, ils cacheraient leur identité par des techniques facilitant la critique, les menaces et les attaques ouvertes. Suivant cette logique, on pourrait dire que la manière dont les zapatistes déguisent et dissimulent une vie « de la nuit », clandestine, est à la hauteur du degré de répression du pouvoir en place. L'« espoir utopique » côtoie la peur des représailles qui amène à acquérir des formes anonymes d'expression de la contestation. Les signes qui faisaient le registre de l'anonymat des zapatistes (changement de prénoms, organisations dans la nuit, passe-montagne) étaient nombreux. Ils traduisaient un rapport à un « dominant » qu'il fallait éviter.

Les *pedranos* qui avaient des pratiques clandestines, cachées et déguisées, menaient donc une double vie. Ce déguisement était d'autant plus nécessaire avant l'inscription territoriale de l'autonomie. Gerardo et Rosalba avaient décidé de s'installer en périphérie de San Cristóbal de Las Casas ce qui les amenait à vivre parmi des non-zapatistes. Ils menaient une double vie qui les amenait à entretenir des relations de voisinage et une vie civile en journée, et à s'organiser, accueillir d'autres membres de l'organisation, faire des missions, la nuit. Ils avaient d'abord installé le matériel pour la radio clandestine dans la partie arrière de la maison, mais leur antenne n'était pas assez puissante et était recouverte par les radios évangéliques qui se multipliaient dans la région. Ils avaient donc décidé d'installer la radio dans un lieu secret dans les montagnes et s'y rendaient une fois la nuit tombée. Juan aidait son père à préparer le programme de radio en avance qu'ils allaient ensuite diffuser en journée. Cela leur laissait très peu d'heures pour dormir, tout au plus deux ou quatre heures. J'avais été au courant de ce projet car nous avions des relations de confiance, mais je devais moi aussi me prêter au jeu du codage et surtout ne jamais parler ouvertement de la radio. Je devais employer des codes si je leur écrivais des mails à ce sujet, ce que je respectai scrupuleusement.

Un autre exemple de cet anonymat choisi avait lieu lorsque j'habitais dans la municipalité autonome de Polhó en 2003. En travaillant plusieurs mois avec différents promoteurs d'éducation, j'étais frappée de voir la souplesse avec laquelle ils utilisaient leur prénom « public ». Ils pouvaient venir un matin et demander à ce qu'on les appelle par un autre prénom, ce qui était respecté par tous. Les *pedranos* avaient un prénom lié à leur identité civile enregistrée dans leur acte de naissance, et les zapatistes s'étaient en plus donnés un prénom choisi pour leur vie semi-clandestine. Ils choisissaient un prénom qui leur plaisait ou qui signifiait quelque chose de particulier. Ils pouvaient changer de prénom d'usage suite à un problème avec les autorités zapatistes de Polhó, pour une sanction pour mauvaise conduite ou un rappel à l'ordre, le changement de prénom représentait un moyen de tourner la page d'un mauvais événement.

À cette double identité s'en ajoutait une troisième totalement secrète : le *ch'ulel*, traduit par l'« âme » dans les premiers travaux anthropologiques, bien qu'il s'agisse d'un terme vernaculaire irréductible au concept espagnol et catholique. Le *ch'ulel* s'accompagne d'un animal protecteur (*vayijelal*) qui donne un souffle de vie et réchauffe l'âme. Seuls les parents et l'enfant connaissent l'animal protecteur qui doit être gardé secret et ne peut être modifié au cours de la vie. C'est un concept central lié à celui de personne chez les *pedranos* car il est le principe vital unitaire. Ce concept de *ch'ulel* détermine le rapport de la personne à la société dans laquelle elle vit. Il traduit l'état de santé des personnes et la mort et la maladie lui sont

associées car elles sont considérées comme un problème de l'âme. Les *pedranos* alimentent donc une distinction entre le monde physique et un « infra-monde » où se trouvent les valeurs sacrées et invisibles de la personne, en opposition au monde physique et matériel, auquel sont associés les autres prénoms. Le *ch'u'lel* et le monde sacré et invisible auquel il renvoie explique bien des pratiques de la double affiliation déjà mentionnée chez les presbytériens et qui repose sur une identité invisible et secrète fixe. Les *pedranos* pouvaient donc parfaitement alterner entre ces identités dans le monde matériel, être affiliés à une organisation religieuse ou politique « publique » et avoir « leur cœur » dans une autre organisation, secrète et invisible. Mais la différence chez les zapatistes résidait peu-être dans la mise en visibilité de ce « discours caché » par la constitution d'espaces autonomes qui rendaient public cet « art de la résistance » si cher à Scott.

L'adhésion des *pedranos* à une organisation clandestine comme l'EZLN s'est établie initialement sur des réseaux, non exclusivement familiaux ni communautaires, et sur des processus de subjectivation qui passaient par le travail de conscientisation déjà évoqué dans le deuxième chapitre, celui de groupes indiens minorisés cherchant leur libération. Rosalba trouva dans l'organisation zapatiste une manière de réinterpréter sa condition d'être-au-monde en tant que femme indienne. Son adhésion lui fit prendre conscience et interpréter son expérience sous une forme singulière, mobilisant son identité de femme indienne. Gerardo, en menant une « double vie », devait fournir un double effort, celui des impératifs quotidiens professionnels et familiaux et celui propre à l'organisation en secret. Le coût de cet investissement n'était pas sans avoir un impact sur leur santé, car ils ne dormaient que quelques heures par nuit.

Avant le soulèvement de 1994, dans les montagnes de Chenalhó, les adhésions des *pedranos* à l'EZLN étaient encore peu nombreuses à Chenalhó – ou peu déclarées ? cela est difficile à dire –, et les rares membres étaient officiellement affiliés à l'ANCIEZ lors des mobilisations de 1992, s'organisant de manière clandestine sur le même mode que je viens d'évoquer.

3.3. *Convergence de l'opposition à Chenalhó (1994-1996)*

3.3.1. *L'Alliance paysanne indépendante Emiliano Zapata (ANCIEZ)*

Entre 1992 et 1996, les *pedranos* se radicalisèrent au point de faire basculer la tendance politique dominante à Chenalhó. Dès les années 1970, les dissidences religieuses autour du Diocèse et autour des premiers presbytériens avaient développé une rhétorique antigouvernementale sur la base d'une critique radicale des caciques du PRI. Le Parti Socialiste des Travailleurs (*Partido Socialista de los Trabajadores*, PST), devenu entre-temps le Parti Cardéniste (*Partido Cardenista*, PC) avait repris la forme du parti politique tout en développant une expérience syndicale autour de la coopérative de café « *Beneficio Majomut* », en employant un registre agraire et productif pour s'ériger en alternative économique à la Confédération Nationale Paysanne (*Confederación Nacional Campesina*, CNC). La prédominance de membres affiliés au syndicat magistériel de la SOCAMA et au PC (notamment en raison de l'influence des cardénistes de l'*ejido* de Los Chorros) des producteurs de café de la coopérative « *Beneficio Majomut* » força un bon nombre de ces producteurs à s'aligner sur la stratégie gouvernementale pour remédier à la chute des prix du café. Ainsi, au début des années 1990, l'État mit en route un projet de modernisation économique et de

réduction drastique par des politiques compensatoires et des soutiens productifs, soumises à une sélection ardue des réseaux clientélistes (Harvey 2000, 238-9; Villafuerte Solís 1999, 154-155 ; 188). Cela signifia donc que la coopérative de café fut occupée à la fois par d'anciens cardénistes devenus membres de la SOCAMA, des sympathisants du PRD, de l'organisation des Abeilles et des zapatistes après le soulèvement de 1994, chacun ayant des affiliations et des lignes politiques divergentes. Si ces lignes politiques n'empêchaient alors pas les projets de développement, des tensions allaient croître les années suivantes et faire de la coopérative de café un lieu prisé par plusieurs groupes antagoniques.

Dans l'ensemble, la multiplication de projets employant le registre agraire allait faire entrer les *pedranos* en compétition, ce qui accrut les dénonciations, notamment par les secteurs paysans qui dénonçaient l'imposition du secteur magistériel où se retrouvaient la majorité des caciques culturels. Par exemple, dès mai 1992, des petits propriétaires de Chenalhó dénoncèrent la promotion d'occupations de terres par des dirigeants de la SOCAMA, qui s'approprièrent 89 petites propriétés et pillèrent la production de maïs et de courgettes. Les membres de la SOCAMA poursuivaient ces politiques d'occupations des terres que pratiquaient de longue date les cardénistes. Quelques mois plus tard, en novembre de la même année, des représentants des communautés de Chenalhó organisées autour de l'Alliance paysanne indépendante Emiliano Zapata (ANCIEZ), dénoncèrent des paysans de la SOCAMA qui avaient envahi leurs terres, soutenus par les autorités municipales. Les paysans de l'ANCIEZ démontrèrent qu'ils travaillaient les terres depuis les années 1970 et dressèrent un procès-verbal qu'ils présentèrent au Ministère Public et aux « Affaires Indigènes » (*Asuntos Indígenas*) à San Cristóbal de las Casas (CIACH, s/d)²⁶⁰.

On constate donc deux points majeurs dans ce processus de convergence des luttes à Chenalhó. D'abord, l'ANCIEZ a joué un rôle important lors des mobilisations de 1992 et a résonné à Chenalhó auprès du secteur paysan et auprès des Abeilles qui avaient participé aux mobilisations de 1992.

Javier Ruiz Hernández a été l'un des pionniers à adhérer à l'ANCIEZ, et beaucoup disaient qu'il avait participé au soulèvement de 1994 en occupant les rues de San Cristóbal, certainement sous les sigles de l'ANCIEZ. Il fut formé d'abord par le Diocèse en tant que catéchiste, mais je n'ai pas pu savoir quand il entra à l'ANCIEZ ni quels furent les motifs de sa radicalisation. Mais l'on comprend aisément au regard des modes d'organisation analysés dans les premiers chapitres qu'il a dû inviter progressivement différents représentants dans les localités à faire partie de l'organisation, car il suffit de quelques personnes qui véhiculent les messages dans leurs communautés respectives pour que débute un mouvement politique ou religieux.

Les quelques *pedranos* qui participèrent à l'organisation avant le soulèvement de 1994 au Chiapas et avant l'auto-proclamation de Polhó comme municipalité autonome en 1996, partageaient le même secret. Par exemple, Javier Luna Ruiz appartenait au groupe de Polhó établi sur la route bétonnée. Selon ses dires, ce n'est qu'après 1994 que les habitants de Polhó, qui n'était alors qu'une petite localité de 400 habitants,

²⁶⁰ Juan Pedro Viqueira (in Morquecho Escamilla 2003) remarque que l'ANCIEZ a eu du mal à s'implanter à San Andrés Larráinzar en 1992 alors que cette municipalité fut l'un des principaux bastions de l'EZLN en 1996 au moment des négociations avec le gouvernement médiatiquement très couvertes. Dans un écrit postérieur (Aguilar Hernández, Díaz Teratol, et Viqueira Albán 2010), il explique que l'adhésion des *sanandrerros* au zapatisme se doit à la composition particulière de la municipalité, notamment à l'action d'un prêtre opposé au diocèse et qui sut conserver l'équilibre avec les groupes traditionalistes, à l'inverse d'autres municipalités.

commencèrent à parler de l'organisation zapatiste. Javier Ruiz, par son charisme, convainquit plusieurs leaders locaux d'adhérer à l'organisation et, progressivement, plusieurs localités s'unirent à l'organisation :

Il y avait beaucoup de gens dans la clandestinité, même moi je ne savais pas s'il y avait d'autres zapatistes. À l'époque Polhó était libre. Ce n'est que quand le problème est devenu sérieux qu'on a arrêté de laisser passer les PRIistes, on ne les laissait plus rentrer. C'est alors que s'est formée la Municipalité Autonome en 96. C'est dès sa naissance en 94 que nous avons eu connaissance du mouvement et que nous avons commencé à discuter avec ses dirigeants. Javier Ruiz était plus au courant de toutes les histoires de politique parce que lui avait déjà participé à ça avant 94 et bien avant. C'est pour ça qu'il était au clair là-dessus et qu'il a commencé à discuter avec les dirigeants, et nous avons discuté nous aussi et c'est comme ça, petit à petit que nous avons été convaincus et que toute la communauté a suivi. Ensuite la localité s'est organisée peu à peu en groupes, le groupe du centre, un autre par ci, un autre par-là, encore un autre par-là, et ça a pris de la force. (Javier Luna Pérez, 12/08/2010)

Cet exemple illustre bien le travail clandestin d'organisation et en amont de membres qui s'organisèrent ensuite sur une base territoriale, par petits groupes dans les localités.

Le projet communautaire zapatiste se fondait non seulement sur des inégalités historiques, mais aussi sur une pauvreté commune mettant sur un pied d'égalité les membres de l'organisation. Ainsi par exemple le témoignage de Mauro recueilli par *Ta Spol Be* que je retrouvais dans les archives de l'école en 2003, à qui l'on demandait pourquoi il était rentré dans l'organisation :

Ah, parce que ça me plaît ! Parce que l'unique chemin est zapatiste, j'ai vu les partis politiques, comme le PRD, le Cardéniste, le PT, Vert écologique, seulement pour quoi ? Ils veulent leur gens, un représentant de l'organisation, alors, quand le représentant a beaucoup de gens, il va au gouvernement et lui dit : "j'ai tant de gens, donne-moi de l'argent, parce que je vais leur dire pour qu'ils soient d'accord avec ce que tu vas dire", et il leur dit au mauvais gouvernement. Mais en retour, le zapatiste ne fait pas comme ça, il dit la vérité, c'est le chemin unique qu'il nous reste, il ne vend aucune base d'appui, on est en résistance, personne ne mange bien, personne ne mange bien, personne n'a de bonnes chemises, de bonnes chaussures, personne, j'ai vu les compas qui viennent dans les Aguascalientes, ils n'utilisent pas de bons habits, ni de chaussures, ils utilisent des bottes en plastique, des chemises déchirées, c'est comme ça, et moi je vois que c'est la vérité ce qu'ils disent, à savoir que le changement est unique quand on y arrivera quoi, à voir comment on va faire. (Mauro, 2000)

Les habits, des chaussures, des pantalons usés des gens pauvres établissent les signes de la résistance, partageant une condition de pauvreté à la base d'une égalité entre tous. Mauro comprend le discours révolutionnaire zapatiste comme la « vérité » et le « chemin unique » en vue d'un changement « à venir ».

À Chenalhó, un même sentiment d'appartenance et de similarité des conditions économiques et des modes de vie rapprochait les producteurs de café de la coopérative de Majomut autour d'un état de pauvreté commun et d'une histoire de lutte pour la terre, qui unissaient aussi bien les *comuneros* que les *ejidatarios*, autour d'une histoire de collectivisation des forces et d'un mode de production commun, qui les unissait au-delà des clivages religieux ou politiques. Mais, les tensions entre membres de la SOCAMA et membres de l'ANCIEZ se cristallisèrent très tôt autour des luttes foncières, disputant bien souvent les mêmes territoires. La compétitivité s'accrut logiquement autour d'un discours sur la terre que se disputaient plusieurs organisations. En revanche, le contre-pouvoir formé par les mobilisations sociales de

1992 et l'effervescence médiatique du soulèvement zapatiste renforça la convergence de plusieurs secteurs autour d'une démocratisation des rapports sociaux et de la vie politique. De manière surprenante, l'adhésion plus tardive des *pedranos* à l'organisation zapatiste ne se doit pas tant à un contrôle extrême des caciques du PRI qui aurait empêché toute organisation dissidente, même si les *pedranos* avaient bien à l'esprit toutes les stratégies répressives qu'employaient ces caciques envers toute forme de dissidence. C'est davantage parce que les *pedranos* avaient une double affiliation qui les firent osciller entre le PRD et l'EZLN.²

3.3.2. *Le Parti Révolutionnaire Démocratique, PRD*

Dans la région de Los Altos comme dans celle de la Selva, le Parti de la Révolution Démocratique (*Partido de la Revolución Democrática*, PRD) eut un impact très important sur la vie politique municipale et régionale en 1994, modifiant en profondeur les processus électoraux. Le déclin au niveau national du régime corporatiste du PRI permit la consolidation d'une opposition qui put s'exprimer et s'établir de manière conséquente, par la voie électorale ou, au contraire, par son boycott. Dès la fin de l'année 1994, trente-huit municipalités s'étaient déclarées autonomes dans les zones d'influence de l'EZLN. Cette même année, 160 des 610 urnes prévues ne purent être installées, car des sympathisants de l'EZLN les brûlèrent ou les volèrent, dans des régions où des « communautés en rébellion » décidèrent de s'abstenir lors des élections, comme à Ocosingo, Altamirano, Simojovel, San Andrés, Chenalhó et Tenejapa²⁶¹. Pour les paysans indiens qui soutenaient ce boycott, les élections étaient synonymes de fraude, de clientélisme et de corruption, voire de terreur, notamment car de nombreuses communautés indiennes étaient sous contrôle militaire ou que des PRIistes armés évinçaient les PRDistes²⁶². À Chenalhó, seules 6 des 18 urnes prévues purent être installées, les autres étant détruites ou brûlées, mais elles donnèrent malgré tout le PRI vainqueur²⁶³. En revanche, les élections présidentielles du 6 juillet 1994 firent perdre pour la première fois le PRI à la Chambre des Députés qui dut partager le pouvoir législatif avec le PRD, le PAN et le Parti Vert Écologiste du Mexique (PVEM)²⁶⁴. En 1994, Chenalhó était donc une municipalité dominée par le PRD comme les élections fédérées du 6 juillet l'ont montré avec 63.3 % des votes, en raison d'une alliance formée entre le PRD et l'EZLN pour soutenir le « candidat en rébellion » Amado Avendaño (Sonnleitner 2001, 13).

Entre le 1^{er} janvier 1994 les élections pour la rénovation du Congrès local et des municipalités en octobre 1995, 26 nouveaux Conseils Municipaux s'étaient installés au Chiapas en 17 mois, et d'anciens présidents municipaux avaient laissé, de force ou de gré, leurs fonctions. Quinze municipalités connurent

²⁶¹ Des marches et des blocages de routes organisés par l'OCEZ eurent également lieu à Comitán et Tapachula (Weinberg 2000, 166).

²⁶² Tel fut le cas à San Andrés Larráinzar, où des PRIistes armés de pistolets et de machettes évincèrent violemment les PRDistes qui occupaient le palais municipal (Weinberg 2000, 167).

²⁶³ Le Programme des Résultats Électoraux Préliminaires (PREP), annonce la victoire du PRI dans ces 6 urnes, avec un total de 1925 votes sur 2246 votants, soit la moitié des inscrits (4618 inscrits). Le PRD n'aurait alors eu que 129 votes et le PAN 60, le PC ne faisant que 27 votes et 80 votes étant nuls (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1997).

²⁶⁴ La ville de México avait élu le représentant du PRD, Cuáhtemoc Cárdenas, qui précéda une vague de violence des forces de police engagées contre l'administration de Cárdenas.

également des changements plus profonds que de simples destitutions, comme ce fut le cas à Chenalhó²⁶⁵ (Luevano 1997; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1997, 10).

Lors des élections d'octobre 1995, l'EZLN invita à nouveau ses membres et sympathisants au boycott et l'abstentionnisme domina avec 75,9% (Ordóñez Viquez 2008). Mais cette fois-ci, la victoire du candidat du PRI fut largement contestée. Dans la municipalité de San Pedro Chenalhó, comme dans beaucoup d'autres municipalités, les élections municipales se faisaient sur un double mode : un premier plébiscite avait d'abord lieu en assemblée communautaire sur le mode des us et coutumes, désignant le candidat qui était généralement consacré dans un deuxième temps par un vote par les urnes. Pourtant, cette fois-ci, il n'y eut pas consensus entre les deux étapes de l'élection municipale. Dès le premier vote en assemblée en juin 1995, Javier Ruiz Hernández, cet ancien catéchiste qui avait participé aux mobilisations de 1992 et au soulèvement de 1994 sous la bannière de l'ANCIEZ, la « face publique de l'EZLN », disait-on, s'était présenté comme candidat municipal. Javier Ruiz Hernández s'était présenté sous les sigles du PRD²⁶⁶ et fut élu lors de la première assemblée, le passage par les urnes en octobre 1995 devant seulement confirmer formellement les élections de cette assemblée. Or, les *pedranos* qui soutenaient dans leur majorité le leader aux multiples casquettes suivirent la consigne que lui-même suivait de l'EZLN de ne pas se rendre aux urnes. Cette abstention collective et massive traduisait la force de contestation des *pedranos* qui suivirent, sans encore se déclarer zapatiste, la pratique anti-gouvernementale et clandestine de l'EZLN. L'ironie du sort voulut que le refus de ces derniers d'avoir recours aux urnes bénéficia au candidat du PRI, Manuel Arias Pérez, qui obtint la présidence municipale avec pourtant moins de 3 000 votes sur presque 14 000 électeurs inscrits (ce qui représenta autour de 11 000 abstentions)²⁶⁷. L'un des leaders de la coopérative de café, Eliseo Gómez Hernández, confirma les chiffres, estimant qu'entre dix et douze mille personnes s'étaient affiliées à la municipalité zapatiste de Polhó, précisant que la majorité provenait de la zone caféière et même des habitants de la communauté éloignée de Santa Marta.

L'élément le plus important dans ce processus de convergence est la critique partagée par les nombreux *pedranos* des pratiques jugées « corrompues » et « injustes » des caciques du PRI et leur quête d'alternatives politiques ou religieuses depuis des décennies. L'exigence d'ouverture des espaces politiques et la demande de démocratisation de ces nouveaux espaces réunirent sous un même candidat les *pedranos* pourtant affiliés par ailleurs à des organisations religieuses diverses, voire à des partis différents, comme le Parti cardéniste. Les *pedranos* suivirent davantage Javier Ruiz Hernández pour son charisme que l'EZLN comme organisation, ce qui explique le flou dans l'affiliation politique lors des élections de 1994 et d'octobre 1995. Cette affiliation floue est fondamentale à saisir car elle exprime la multiplicité des appartenances des *pedranos* et explique bien des conflits à venir, notamment l'amalgame qui allait s'établir dans l'esprit des leaders du PRI, entre « PRDistes », « Abeilles » et « zapatistes ». Mais pour la première fois, la majorité des *pedranos* s'unirent autour d'une même « volonté collective » et « faisaient histoire »,

²⁶⁵ Simojovel, Altamirano, Mazatán, Chenalhó, Chilón, Huehuetán, El Bosque, Chamula, entre autres. Ces événements s'ajoutaient à 24 autres destitutions réalisées entre 1991 et 1993.

²⁶⁶ Selon l'historien Juan Pedro Viqueira, il ne se serait pas enregistré officiellement.

²⁶⁷ Sur les 13.967 électeurs enregistrés à Chenalhó, le PRI obtint 2,947 votes. Le PFCRN, presque disparu dans l'ensemble du pays excepté dans les zones indiennes du Chiapas, rassembla 270 votes. (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1997; J. P. Viqueira Alban et Sonnleitner 2000; Hiraes Morán 1998, 20-21).

pour reprendre les termes de Gramsci. Cette volonté partagée de rompre avec les caciques du PRI locaux et régionaux polarisa de manière drastique une population *pedrana* entre « PRIistes » d'un côté et « non-PRIistes » d'affiliations diverses. Cette hétérogénéité est fondamentale car les écrits postérieurs aux événements eurent vite fait de qualifier tous ces groupes de « zapatistes » alors que les affiliations politiques des *pedranos* étaient encore peu précisées à ce moment-là²⁶⁸. L'antagonisme était pourtant établi et marquait le début d'une résistance contre-hégémonique inédite et puissante à Chenalhó. L'opposition au PRI à Chenalhó entre 1994 et 1996 s'inscrivit dans une période d'instabilité politique qui concernait plusieurs municipalités de l'État du Chiapas mais qui fut particulièrement importante dans cette municipalité.

3.3.3. *Le Parti Cardéniste, PC*

Les membres du Parti Cardéniste (*Partido Cardenista*, PC) entretenirent des rapports ambigus avec l'EZLN et Javier Ruiz Hernández. Par exemple en 1994, les cardénistes de Los Chorros bénéficièrent du contexte d'invasions des terres des organisations paysannes radicales comme l'ANCIEZ qui agissaient dans plusieurs zones de l'État du Chiapas. La fuite des *ladinos* de plusieurs municipalités de Los Altos peu après soulèvement zapatiste les favorisa également puisqu'ils purent occuper des terres abandonnées. Le groupe de cardénistes réunis au centre avec Maximiliano Pérez Ruiz trouvèrent dans le soulèvement de 1994 une action leur offrant une nouvelle légitimité car les zapatistes envahirent des milliers d'hectares de terres (Harvey 1998). Maximiliano Pérez Ruiz poursuivit la méthode apprise au sein du Parti Socialiste des Travailleurs (*Partido Socialista de los Trabajadores*, PST), notamment à Golonchán. Voyant un terrain vacant en plein centre de Chenalhó, il réunit quelques personnes pour l'envahir. Ce terrain était aux mains de l'Institut National Indigéniste (*Instituto Nacional Indigenista*, INI) depuis 43 ans, mais il ne détenait pas les titres agraires, ce qui en faisait un « terrain du peuple » selon lui. En réalité, Maximiliano avait déjà fait usage de ces terres quand il avait été élu Comité du collège deux ans auparavant. C'est là qu'il avait demandé les terres au directeur de l'INI à San Cristóbal pour que les élèves puissent mener des projets de cultures de piments et de haricots. Le projet s'arrêta quand un autre homme fut nommé à la tête du Comité et qu'il ne poursuivit plus les cultures et laissa les terres en friche, ou pour y laisser quelques chevaux. Maximiliano y vit un gâchis et réunit 18 paysans sans terres pour s'approprier ce terrain. Cette occupation une fois régularisée donna naissance au « Barrio San Pedro » considéré comme le cœur du chef-lieu de Chenalhó.

Un peu plus bas, sur la route à l'entrée du centre de Chenalhó eut lieu une autre occupation de terres, qui donna lieu au Barrio Ushilucum, renommé en 2004 « Barrio Lazaro Cárdenas »²⁶⁹. C'est Adán Hernández Pérez²⁷⁰, un jeune homme haut et fort de carrure, qui me raconta lui aussi une histoire d'occupation semblable à celle de Maximiliano à quelques dizaines de mètres à peine et à la même période

²⁶⁸ C'est pour cette raison aussi que les rapports et journaux ne correspondaient pas toujours pour désigner parfois les mêmes personnes et groupes de loyauté, ces trois catégories « PRDistes », « zapatistes », « Société Civile les Abeilles » étant encore confuses pour les propres habitants.

²⁶⁹ Selon Adán Hernández Pérez, ce terrain fut encore envahi par un groupe de Chamula, puis aussi par le Président municipal, Antonio Pérez Arias, et le Commissaire des Biens Communaux (*Comisariado de Bienes Comunales*), Moisés Pérez Arias, qui leur prit la moitié du terrain en échange du soutien pour obtenir les terres.

²⁷⁰ Entretien réalisé le 1^{er} mars 2008.

d'effervescence politique en 1994. Lui aussi se prévalait d'avoir « formé » le Barrio Ushilucum et d'avoir été le fondateur de ce « quartier ». Tout comme Maximiliano Pérez Ruiz se prévalait d'être le fondateur du Parti du Front Cardéniste de Reconstruction Nationale (*Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional*, PFCRN) au centre de Chenalhó, Adán Hernández Pérez se prévalait d'être le « fondateur » du Parti Cardéniste (*Partido Cardenista*, PC), dont j'ai montré qu'il était issu d'une refonte du même parti. Il me citait non sans fierté les noms des leaders cardénistes au niveau national Manuel Anzaldo Meneses et Juana García Palomares, qui avaient soutenu Maximiliano quelques années plus tôt²⁷¹ et qu'il connaissait également. Je connus Adán Hernández Pérez en mars 2008, et m'étais rendu chez lui, sur la même route qui menait au centre de Chenalhó. Il pratiquait la polygamie et ses femmes étaient assises à nos côtés pendant que nous conversions, non sans se moquer de la situation. Certes, je m'étais habituée à ce que les gens s'étonnent qu'une femme, seule de surcroît, pose des questions sur l'histoire et la politique à Chenalhó. Mais surtout Adán Hernández Pérez était assez ivre et parlait fort pendant notre échange, sa grande taille le rendant non seulement charismatique, mais aussi imposant, voire intimidant. Il était bavard et me raconta l'occupation du 21 février 1994²⁷² du terrain mentionné. Les cardénistes s'étaient appropriés un discours issu de la Révolution mexicaine et invoqua la revendication d'Emiliano Zapata : « la terre appartient à celui qui la travaille » :

L'avocat (*el licenciado*) était procureur de la justice de l'État. Enrique... pardon, pardon. Enrique García Gordillo. Apparemment c'était le propriétaire du rancho ici et il était Sous-Procureur de la Justice de l'État du Chiapas. Alors tu sais comment il m'a traité cet avocat béni : « Tu sais quoi, petit indien (*indito*) ? Je vais casser toute ta putain de vie (*te voy a romper toda tu chingada suerte*) ». Voilà ce qu'il m'a dit, voilà comment il m'a traité grossièrement. « Je vais te la casser entièrement parce que ce terrain est à moi. » Eux ils y vivent à Tuxtla et ils ne viennent peut-être qu'une ou deux fois par mois. Bon... Il me l'a dit et m'a insulté : « Petit indien, je vais te défoncer la gueule ». Ben oui ! Tu sais quoi ? Je lui ai dit : « Tu veux savoir qui sont les indiens ? Moi je ne suis pas indien. Les indiens ils sont en Inde. Moi je suis indien (*indígena*)²⁷³ au cas où tu ne le saurais pas. » Je lui ai dit : « Tu sais quoi ? Si tu me casses tout, moi aussi je te casse tout. » Comme ça, je lui ai dit, alors fais gaffe (*asi que caray*) ! Il était Sous-Procureur de la Justice de l'État du Chiapas. « Je vais te balancer en prison pour le restant de tes jours. » « Vas-y, balance-moi, *caray*, tu ne me fais pas peur. Je défends mon droit, tu vas voir que je vais le défendre » Il est resté sans rien dire (Adán Hernández Pérez, 01/03/2008).

Les échanges sont présentés par Adán comme des menaces violentes à son égard, lui permettant dans le récit qu'il m'en faisait non seulement de me montrer sa bravoure, mais aussi de conjurer l'attaque verbale, que la fin de leur échange traduit (« il est resté sans rien dire »). Malgré son courage face au propriétaire métis du rancho, également Sous-Procureur de la Justice de l'État, et malgré la mise en garde de l'avocat Noel Castañon León au Tribunal Supérieur de la Justice dirigée au Sous-Procureur pour maltraitance envers « les indiens », Adán Hernández Pérez reçut un mandat d'arrêt puis fut arrêté et emprisonné en octobre 1995 pour vols et dommages écologiques, selon ses dires. Par manque de preuves, il sortit le 23 juin 1996, soit quelques mois à peine après l'auto-proclamation de la municipalité autonome

²⁷¹ Voir chapitre 2, section 5.1.3.

²⁷² Il me manque des éléments d'archives agraires pour vérifier les titres agraires et les surfaces, mais il s'agit de plusieurs lopins de terre laissés vacants par les métis qui avaient fui à la même période.

²⁷³ Adán Hernández Pérez distinguait ici « indio » de « indígena », le premier ayant une acceptation négative et servant d'insulte, tandis que le second servait à marquer une fierté.

zapatiste²⁷⁴. Javier Ruiz Hernández invita les deux leaders cardénistes à participer au gouvernement autonome Polhó. Maximiliano Pérez Ruiz et Adán Hernández Pérez refusèrent l'invitation à faire partie de l'EZLN car ils préféraient rester « conformes à la loi ». Le rebelle Adán qui avait pourtant occupé les terrains de l'entrée du centre de Chenalhó ne se reconnaissait pas dans l'organisation zapatiste, car il n'aimait pas le caractère clandestin de celle-ci, préférant invoquer la « raison » et la « loi » :

A – Et alors un groupe de politiques m'a invité ici à Chenalhó pour en faire partie avec eux (...) Les dirigeants de ce groupe, les rebelles (*inconformistas*), ce sont ceux qui sont à Polhó... San Pedro Polhó, comme ils disent ceux de l'EZLN. Cette organisation, l'EZLN, n'existait pas encore. Alors nous on a commencé à s'organiser et tout et tout. Mais tout à coup cette organisation appelée EZLN est apparue, eux ils les ont rejoints là-bas mais moi je suis resté seul.

S – Pourquoi vous n'êtes pas allé là-bas vous aussi ?

A – Parce qu'il y avait des idées et des points sur lesquels je n'étais pas d'accord.

S – Lesquels par exemple ?

A – Moi par exemple je fonctionne par la raison et en accord avec la loi. Je n'aime pas les mensonges, j'ai toujours aimé les choses faites dans le droit chemin (*hecha y derecha*). Voilà pourquoi ils m'ont laissé seul. (Adán Hernández Pérez, 01/03/2008)

En anticipant sur les analyses de la prochaine section, les cardénistes eurent un rapport ambigu à l'organisation zapatiste, profitant du contexte d'occupations de terres en 1994 mais s'en distinguant déjà. Il est fort probable là encore que le récit qui m'était produit douze ans au moins après les faits tendaient à marquer un refus volontaire de la voie zapatiste considérée comme celle du « mensonge » et du manque de « raison » et enseignait davantage sur la voie prise par Adán Hernández Pérez les années suivantes que son réel choix sur le moment de ne pas entrer dans l'organisation²⁷⁵. Cela est difficile à dire, mais il est certain que l'expérience de la prison des deux leaders cardénistes du centre de Chenalhó les dissuada de s'engager dans une organisation avec un bras armé. On voit se profiler déjà des éléments importants : la convergence d'une critique des caciques du PRI au milieu des années 1990, l'adhésion à l'organisation zapatiste ne signifiait pas pour autant l'adhésion à l'option d'une rébellion qui implique le port d'armes.

Beaucoup de cardénistes aussi, au début des années 1990, devinrent membres de la SOCAMA, notamment à Los Chorros et suivirent la stratégie gouvernementale du PRI tout en s'opposant au syndicat agraire principal, la CNC. Certains cardénistes fusionnèrent avec le PRI, tout en poursuivant des occupations illégales de terres. D'autres préférèrent adhérer au PRD. D'autres enfin furent un temps zapatistes puis retournèrent dans les rangs du PRI. Entre 1994 et 1996, les affiliations étaient encore labiles, ce qui favorisa le groupe de Polhó réuni autour de Javier Ruiz Hernández. Généralement fragmentée et hétéronomes, la « volonté collective » de « subalternes » convergent rarement vers un même

²⁷⁴ Cf. section 3 de ce chapitre.

²⁷⁵ Par la suite, Adán Hernández Pérez s'affilia au Front des Travailleurs Agricoles de Los Altos du Chiapas (*Frente de Trabajadores Agrícolas de los Altos de Chiapas*) dès l'année 2000, avec l'aide de la Sénatrice Irma Serrano Castro Domínguez. En synthèse, le gouvernement fournit à cette organisation entre 10 et 12 000 hectares de terres à travers le Fideicomiso, mais dans le cas des terres occupées, les propriétaires n'ayant pas de titre agraire, le gouvernement refusa de payer par ce biais du Fideicomiso, et préféra les reloger à La Concordia. Adán Hernández Pérez s'est ensuite fatigué de la politique, bien qu'il m'ait dit être prêt à apporter son soutien au président municipal en 2008, Enrique Ruiz Ruiz, si celui-ci le lui demandait, car il s'agissait de son cousin. On voit là encore le lien étroit et ambigu entre les membres du PRI et les cardénistes.

mouvement visant pour « devenir l'État »²⁷⁶. On assista bien à une convergence historique de secteurs et organisations autour du leader zapatiste et qui firent un « bloc historique », pour reprendre la terminologie gramscienne.

3.3.4. *La coopérative de café Unión de Ejidos y Comunidades de Cafeticultores de Majomut*

Un élément fondamental pour saisir la sympathie de la majorité des *pedranos* à l'organisation zapatiste résida dans la médiatisation et la portée internationale du mouvement zapatiste qui motiva plusieurs *pedranos* à sympathiser avec les leaders zapatistes. La constitution plus tardive du zapatisme dans la région de Los Altos par rapport à la région de la forêt lacandone (*Selva*) explique que les motifs pour adhérer à l'organisation zapatiste furent différents pour les *pedranos*. Dans le cas de Chenalhó, la diffusion et la portée nationale et internationale de l'insurrection de 1994, mais surtout la conjoncture et l'importante médiatisation des Accords de San Andrés en 1996 dans la même région de Los Altos finirent par convaincre plusieurs *pedranos* qui ne s'étaient pas soulevés en armes en 1994 ni n'adhéraient à ce moment-là à l'organisation zapatiste. Comme je l'ai montré dans le second chapitre, beaucoup des sympathisants et adhérents zapatistes que j'ai rencontrés au fil de mes terrains étaient déjà organisés autour de la coopérative de café Majomut et beaucoup avaient soutenu en 1994 le candidat sous la bannière du PRD au poste de gouverneur de l'État, Amado Avendaño. C'est surtout la proximité à la ville coloniale qui permit l'engagement et la participation à plusieurs événements des *pedranos* organisés, à San Cristóbal de Las Casas en 1992 et en 1994, puis à San Andrés en 1996. Les *pedranos* se sont surtout décidés à adhérer à l'EZLN par un effet de propagation de l'idéologie zapatiste, par le succès de l'organisation et par leur union à diverses initiatives où l'EZLN fut présent. Le succès de l'organisation zapatiste séduisit de nombreux *pedranos* qui allaient souscrire à la municipalité autonome en 1996. Beaucoup d'entre eux provenaient de la zone caféière, et étaient déjà organisés autour de la coopérative de café :

Ainsi, Javier Luna Pérez, alors président de la coopérative Union des *Ejidos* et Communautés de producteurs de café Majomut :

Quand j'étais président du Conseil d'administration de l'*Unión de ejidos Majomut* (de 1995 à 2004), j'ai vécu tout ça presque depuis le début. J'ai vu que l'organisation EZ était très représentée au niveau national et même international. Oui, et quand on faisait des forums, des rencontres à Mexico, beaucoup d'organisations se rassemblaient, mais à l'intérieur même des débats, il y avait une place pour la politique de l'EZ. Alors moi je voyais bien que cette politique était largement présente, qu'il y avait beaucoup de monde qui participait de différents États, pas seulement d'ici, du Chiapas. Il y avait beaucoup de soutien dans beaucoup d'autres États. Donc oui, ça m'a vraiment convaincu. Pourquoi ? Parce que c'était une revendication importante, le programme de l'EZ était très important. Tout ce qui concernait la loi de culture indienne, tout ce que le gouvernement voulait nous faire, ça intéressait beaucoup de monde. Moi je crois que la politique est une bonne chose, saine, seulement ce qui a fini par arriver aussi c'est qu'on ne voulait pas nous donner les informations, nous informer sur tout ce qui se disait en politique. Non, eux ils maniaient d'autres politiques, d'autres mots, d'autres informations. Par contre, le Commandement [Général], lui, était clair dans ce qu'il disait. Parce qu'à l'époque, je l'ai vu au niveau national mais aussi au niveau municipal comme ici, dans les années 94, 95, 96, beaucoup de gens participaient. Il m'est arrivé de faire une assemblée ici dans l'entrepôt (*bodega*). Je ne sais pas si

²⁷⁶ Le propre des subalternes est d'être fragmenté. Toute velléité de leur part de sortir de cet état de fragmentation est réprimée par les dominants. Les subalternes sont « hétéronomes », en ce sens qu'ils ne parviennent pas à se donner une « volonté collective » propre. Les moments où ils arrivent à sortir de cette hétéronomie pour se constituer en groupes autonomes sont rares (Gramsci 2011, 167).

vous vous en souvenez mais feu Avendaño qui était Gouverneur en rébellion, était présent avec nous, ici à Majomut, il est venu faire un discours en disant ce qu'il voulait discuter avec les gens ici sur la politique. (Javier Luna Pérez, 12/08/2010)

De même, quand je le rencontrais chez lui, au centre de Chenalhó, Eliseo Gómez Hernández me dit qu'il était membre de la coopérative de café Majomut depuis 1994, et qu'il avait participé aux ceintures de sécurité de l'EZLN pendant les Accords de San Andrés, tous les processus étant alors unis dans un même élan démocratique :

Dans ces années-là, pas seulement à Chenalhó mais au niveau de l'État et au niveau national, on a été amenés à vivre d'autres processus en quelque sorte, et [à nous occuper] d'autres questions intéressantes comme le mouvement armé par exemple qu'on a été amenés à soutenir, en tant que membres de l'Union des *Ejidros* et Communautés de Producteurs de Café, en étant aux côtés de nos frères indiens à la Table des Dialogues à San Andrés Larráinzar. On a été amenés à nous occuper de ça sans être tellement impliqués comme acteurs mais en y allant pour être au courant, en participant aux cordons de sécurité, en y allant pour amener l'information aux gens. D'une certaine façon l'organisation s'est maintenue jusqu'à nos jours comme une posture démocratique, comme une image de pluralité, car dans ces années-là, à l'intérieur de l'organisation, il y avait des gens de différents partis et de différentes orientations idéologiques, et on s'est toujours respecté. Mais nous, comme professionnels, on était attentifs au processus politique et social, alors on a participé à San Andrés, et même après 96 quand les dialogues de San Andrés se rompent, on continue à participer à quelques événements, quand a eu lieu la Rencontre Intercontinentale pour l'Humanité et contre le Néolibéralisme, on était là, on a été aussi à plusieurs événements qui ont été convoqués par le mouvement, alors c'était la partie intéressante nous concernant, en tant qu'organisation, en tant qu'habitant du village (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009).

On a généralement noté que l'originalité de l'organisation zapatiste résidait exclusivement dans son appel à une société civile transnationale par l'usage d'Internet, qui aurait activé des formes nouvelles de militantisme transnational (Donatella Della Porta et al. 2006; Olesen 2005; Bob 2005; Donatella Della Porta et Tarrow 2005; Johnston et Almeida 2006)²⁷⁷. En revanche, l'influence et l'impact de ces événements nationaux et de ces rencontres à portée transnationale sur les membres d'organisations locales n'ont pas été mis en valeur, alors qu'il y a là un effet important de l'écho du zapatisme au sein même des communautés paysannes et indiennes. En s'unissant autour de l'EZLN, les *pedranos* participaient non seulement à un mouvement plus ample de mécontentement des populations agraires et indiennes, mais trouvaient avec l'organisation zapatiste une ouverture sur le monde tout à fait nouvelle pour eux. En outre, la solidarité des producteurs de café et des Abeilles au processus des Accords de San Andrés puis à la Rencontre Intercontinentale pour l'Humanité et contre le Néolibéralisme amène aussi à distinguer leur sympathie à l'adhésion complète à l'organisation zapatiste de *pedranos* comme Javier Ruiz Hernández.

4. La rébellion zapatiste et l'inversion du monde des *pedranos* en 1996

Afin de saisir les facteurs qui déclenchèrent la conflictualité sociale latente, j'ai divisé cette partie par séquences suivant les principaux éléments utilisés par les *pedranos* à la fin de l'année 1995 pour constituer la

²⁷⁷ Je reviens sur la solidarité internationale et le rapport des ONG au mouvement zapatiste dans le chapitre 5, sections 2 et 3.

municipalité autonome zapatiste San Pedro Polhó. Une telle formation trouve son origine dans l'usage d'un répertoire d'action traditionnel telles que les prises de palais et les formations de gouvernements parallèles. Mais la conjoncture particulière du moment fit entrer de nouveaux éléments dans les rituels de rébellion, qui fit basculer l'expérience des *pedranos* dans un autre registre d'action, lié à une pratique en actes de l'autonomie indienne alors débattue au niveau national.

4.1. Des élections municipales (octobre 1995) à l'auto-proclamation de la municipalité autonome de Polhó (avril 1996)

À Chenalhó, dans un contexte d'extrême instabilité politique, le candidat élu lors du premier plébiscite en assemblée en juin 1995, Javier Ruiz Hernández, prit de force le palais municipal le 17 décembre 1995 avec son groupe, composé de gens de Polhó ainsi que de ses deux frères, Lorenzo Hernández Gutiérrez et Manuel Ruiz Hernández, deux *mayoles* (policiers ruraux). Comme il me le dit lors d'un entretien en novembre 2008 dans le bâtiment de la présidence municipale, « [ils étaient] une majorité » et « [formaient] le gouvernement populaire »²⁷⁸. Il précisa qu'à ce moment-là, ils n'étaient plus seulement zapatistes, mais « le peuple comme majorité », évoquant bien ici l'expression d'une souveraineté populaire irréductible à la seule organisation zapatiste. Ils s'emparèrent donc légitimement des clés du palais et du bâton de commandement (*bastón de mando*), symbole de l'autorité traditionnelle dans la région. Pour ce faire, ils se rendirent armes en mains dans la maison du président municipal, Pedro Mariano Arias Pérez, le frère du président municipal sortant élu « par défaut » par les urnes. Puis ils occupèrent le bâtiment de la présidence municipale du centre de Chenalhó. « Le mauvais gouvernement n'était pas conforme, ça ne leur plaisait pas l'idée du gouvernement populaire, les PRIistes se sont réorganisés », m'expliqua Javier Ruiz Hernández. Les représentants zapatistes de cette souveraineté populaire furent expulsés par la Sécurité Publique (*Seguridad Pública*) et la Police Judiciaire (*Policía Judicial*) le 27 janvier 1996, ce qui les obligea à se replier et se réfugier dans leur localité d'origine, plus haut sur la route vers la municipalité de Pantelhó, Polhó.

Presque au même moment se réunissaient les trois commissions de la COCOPA, de l'EZLN et de la CONAI, qui signèrent les Accords de San Andrés le 16 février 1996, sur l'autre route de la région, à San Andrés Larráinzar, à quelques kilomètres de Chenalhó en direction de Chilón. Ces négociations réunissaient différents acteurs pour débattre les termes de l'autonomie des peuples indiens, en s'inspirant de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) ratifiée par le Mexique en 1989 et qui reconnaissait le principe de libre-détermination. Ces négociations eurent une influence considérable sur la suite des événements à Chenalhó : les Accords de San Andrés avaient été signés par les Commission mais n'étaient pas encore passés en projet de loi. Pourtant, Javier Ruiz Hernández réorienta son action après l'échec de la prise de la présidence municipale et autoproclama la création d'un gouvernement parallèle dans la localité de Polhó le 13 avril 1996, soit deux mois après la signature des ASA, car il venait d'être réélu sur le mode des « us et coutumes » par trente-trois communautés et dix-sept hameaux (*parajes*)

²⁷⁸ Entretien avec Javier Ruiz Hernández, Conseil autonome de San Pedro Polhó, 21 avril 2008.

de Chenalhó.

Le Livre Blanc sur Acteal (*Libro Blanco sobre Acteal*) (Procuraduría General de la República 1998) analysa l'action de Javier Ruiz Hernández comme opportuniste, non seulement car il créa la mairie autonome parallèle après avoir échoué l'occupation de la mairie constitutionnelle, mais aussi parce que sa conversion, et celle de ses proches, au zapatisme aurait été postérieure à ces événements. Selon les sources officielles, le ralliement à l'EZLN aurait donc suivi l'échec de la prise de palais, et fut considéré comme une stratégie rationnelle du leader pour s'appuyer sur un groupe armé dans la communauté et asseoir son pouvoir (Procuraduría General de la República 1998). Cette analyse fait peu cas des valeurs et croyances qui façonnaient les actes du leader qui militait depuis quelques années dans les files de l'ANCIEZ. Il me manque des données pour dire précisément à quel moment au cours de ces quelques mois d'accélération politique l'ensemble des *pedranos* décida non seulement de s'affilier publiquement à l'organisation zapatiste, et à quel moment aussi certains décidèrent de prendre les armes. Il me manque aussi de savoir si cette décision fut prise ou non lors d'une assemblée entre octobre 1995 et avril 1996. En revanche, il est certain que les pratiques des *pedranos* qui consistaient à avoir plusieurs casquettes et à utiliser plusieurs registres de contestation, étaient irréductibles à du simple opportunisme stratégique, mais traduisaient bien une pratique ancienne de « multi-engagement » déjà analysée dans le deuxième chapitre au sujet des affiliations religieuses. On a là les éléments qui structurent une mobilisation sociale et politique : au fil des événements et des contingences, une action collective se transforme et prend des tournures inespérées. L'analyse du répertoire d'action employé en vue de la formation de la municipalité autonome zapatiste à San Pedro Polhó concerne bien une tentative de prendre un pouvoir à un niveau municipal : après un vote populaire majoritaire et légitime localement, la tentative d'occupation du bâtiment de la présidence municipale échoua et aboutit à la proclamation d'un gouvernement parallèle à celui constitutionnel des caciques du PRI.

L'occupation de bâtiment de la présidence municipale (ou palais municipal) est un phénomène récurrent dans d'autres municipalités de Los Altos, au moins jusqu'au gouvernement de Pablo Salazar. Les coups d'État locaux témoignaient de l'importante instabilité politique des groupes au pouvoir. Dans la même région de Los Altos, dès 1982 à Zinacantán, le PAN avait gagné les votes à la majorité, en raison des divisions de la municipalité entre deux factions, celle des « *campesinos* » qui décidèrent de s'unir sous la bannière du PAN, et la faction des « *camioneros* » associée au PRI. Ces derniers prirent la présidence municipale pour que le président municipal élu ne puisse pas, symboliquement et physiquement, entrer en fonction dans le bâtiment. Le gouverneur de l'État envoya la Sécurité Publique pour que le vainqueur par les urnes, Pedro Vázquez, puisse assumer son poste. Un an plus tard, le gouvernement de l'État du Chiapas réussit à « convaincre » à force de pression le président municipal PANiste de s'affilier au PRI et d'affilier par la même occasion son groupe, le secteur paysan, à la Confédération Nationale Paysanne (*Confederación Nacional Campesina*, CNC), intimement liée au parti officiel (G. A. Collier et Quaratiello 2005, 15-16).

De même, Araceli Burguete Cal y Mayor (1998) estime qu'en 1994, dans l'ensemble du Chiapas, 26 maires (*alcaldes*) furent destitués et 23 remplacés en seulement deux ans, ce qui représentait un total de 49 cas de destitutions de maires. Puis, en décembre 1995, une semaine avant la passation habituelle des

pouvoirs municipaux le jour de l'an, huit chefs-lieux de l'État (dont Chenalhó, San Andrés Larráinzar, La Libertad pour la région de Los Altos) connurent des prises de palais municipaux de manière similaire, en guise de protestation contre les caciques PRIistes. Ainsi donc, la prise de palais municipal appartient à un répertoire d'action traditionnel des communautés du milieu rural chiapanèque où des factions se disputent le pouvoir municipal non sans vigueur.

Puis, l'instauration d'un gouvernement parallèle au pouvoir municipal constitutionnel prétendant représenter la volonté populaire est également une expression traditionnelle des disputes politiques municipales ailleurs au Mexique²⁷⁹. Les prises de palais et les accusations de fraude ne sont pas spécifiques à la région de los Altos ni à l'État du Chiapas. Danièle Dehouve, dans ses études sur l'État du Guerrero, a illustré la transition à un régime pluripartiste, notamment après la fraude électorale des élections présidentielles de 1988, par une série de conflits électoraux (Cuetzala, Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca, Acatepec). À Cuetzala par exemple, en 1989, une prise de palais fut également provoquée par une fraude que commit le PRI avec le consentement des organes électoraux de l'État du Chiapas, contre le candidat de l'opposition (le FDN devenant par la suite le PRD). Le président imposé ne put prendre possession du centre de la municipalité, il y eut donc deux gouvernements parallèles, dont un « populaire » qui ouvrit et fit fonctionner ses propres bureaux (Bey et Dehouve 2006, 331). Ces gestes politiques ne sont pas sans faire écho au « gouvernement populaire et légitime » qu'évoquait Javier Ruiz pour justifier la création du gouvernement parallèle de la municipalité autonome zapatiste à Polhó. Ainsi, pour aussi illégale, autoproclamée ou échouée soit-elle, cette occupation du bâtiment de la présidence municipale déboucha sur la constitution d'un gouvernement parallèle et s'inscrit dans un registre classique de l'action politique au Mexique, de la part de leaders locaux imbriqués dans des rapports de force et des interactions sociales préalables à la constitution de cet espace politique parallèle.

Les destitutions de maires et les prises de palais municipaux qui eurent lieu ailleurs au Mexique avaient généralement la même finalité, celle de permettre à une nouvelle faction d'accéder au pouvoir. Accéder au pouvoir municipal restait donc un enjeu économique et politique important et la législation politico-administrative constituait l'axe de la vie politique et religieuse locale. Danièle Dehouve (2003) a insisté sur ce désir ancien des localités de devenir des chefs-lieux des municipalités (*cabeceras*) – rang supérieur dans l'administration locale, pour des raisons très pragmatiques, comme de centraliser directement les ressources politiques et économiques. Dans ses travaux portant sur le Guerrero, elle rapporte que d'autres anthropologues ayant travaillé au Chiapas avaient déjà signalé la formation de nouvelles unités administratives depuis les années quarante, ce qui prouve bien le caractère ancien et non particulariste du phénomène de remunicipalisation. Elle part du constat qu'il est fondamental pour les habitants d'avoir des autorités et un territoire définis et proches, tant pour des questions de prestige local que pour recevoir des subventions directes. Ainsi, la proximité d'une nouvelle *cabecera* des communautés aux alentours peut être un motif invoqué par les autorités locales ou les responsables agraires (*agentes*). C'est également pour ce même motif d'éloignement par rapport au centre du pouvoir à Chenalhó que la localité de Magdalena, très excentrée géographiquement du centre de Chenalhó, a pu gravir un échelon et devenir une nouvelle

²⁷⁹ La déclaration d'un gouvernement parallèle et légitime est une action politique qui a été reprise par le candidat du PRD à la présidence en 2006, Andrés Manuel López Obrador, qui déclara également son « gouvernement légitime en rébellion » pour contester l'élection gagnée de justesse par Felipe Calderón.

municipalité constitutionnelle, Aldama, reconnue officiellement sous le gouvernement d'Albores Guillén en 1999²⁸⁰. De même, Yabteclum et Los Chorros représentent d'autres noyaux concentrant un pouvoir pouvant potentiellement menacer la centralité du Barrio San Pedro. C'est dire si les « centres » (*cabeceras*), malgré leur officialité sont régulièrement menacés de perdre leur centralité. En revanche, l'expérience de remunicipalisation « de facto » qui consista à faire de Polhó un gouvernement parallèle fut unique car elle perturba profondément et pour la première fois la centralité du pouvoir des caciques PRIistes. Par autonomie « de facto », je signifie que ce processus, bien que légitime et soutenu par la majorité des *pedranos*, n'a jamais été reconnu sur les cartes et dans les administrations « officielles », constituant un pouvoir « extra-étatique ». Il est fort probable que les leaders de Polhó, en s'appuyant sur le principe de libre-détermination au moment de l'auto-proclamation de leur municipalité autonome zapatiste, espéraient légaliser la remunicipalisation *de facto*, comme cela arrivait bien souvent dans le cas des occupations de terres, où la légalisation suivait les occupations. En revanche, la non-reconnaissance des Accords de San Andrés empêcha l'institutionnalisation de l'autoproclamée municipalité autonome, ce qui ouvrit paradoxalement la porte à une créativité politique originale sur laquelle je reviendrai au cours de ce chapitre et du suivant.

4.2. L'expropriation de la carrière de sable (16 août 1996)

Dans la foulée de l'auto-proclamation de leur nouvelle municipalité autonome, les autorités zapatistes de Polhó occupèrent le 16 août 1996 la ressource naturelle voisine: la carrière de sable (*banco de arena*) de la propriété de San José Majomut, située en aval de la communauté de Polhó et sur le chemin de terre menant à Los Chorros. Ce n'est que suite à cette expropriation de la carrière de sable que les autorités zapatistes signalèrent leur rupture avec le gouvernement. Dans un courrier daté du 23 septembre 1996, Javier Ruiz Hernández, les agents municipaux de 17 communautés, ainsi que des représentants de la « société civile » de 22 autres communautés dont six femmes, informèrent ensemble le Gouverneur de l'État en substitution, Julio César Ruiz Ferro, que dorénavant les représentants de la « société civile » des communautés n'accepteraient plus aucune aide gouvernementale :

Par la présente, le Conseil municipal (H. *Ayuntamiento Municipal*), en accord avec le peuple en rébellion, vous fait savoir l'accord suivant :

1. La carrière de sable située dans le quartier de Majomut du hameau de Chenalhó sera administrée par le Conseil municipal, raison pour laquelle il est « strictement interdit » (sic) de l'exploiter de manière particulière ni collectivement, sans l'accord préalable de l'H. *Ayuntamiento municipal* à partir du 16 août 1996.
2. Nous attendons de vous que vous rendiez publique cette lettre auprès de vos gens qui sont sous votre autorité.
3. Si pour une quelconque raison, vous n'accompliriez pas cet accord, vous seriez arrêtés par le Conseil municipal ».

Signé Javier Ruiz Hernández (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1997, 10).

On voit ici l'établissement du pouvoir de Javier Ruiz Hernández qui s'exprimait au nom du « peuple en

²⁸⁰ Ce processus de remunicipalisation institutionnalisée fut l'une des premières réponses du nouveau gouverneur Albores Guillén après le massacre d'Acteal et le départ de l'ancien gouverneur, Ruiz Ferro, dont il sera question dans les chapitres suivants. Néanmoins, il ne concerna pas la zone de conflit à Chenalhó. Voir Introduction.

rébellion ». Il s'autoproclamait donc « H. Ayuntamiento Municipal », sans distinguer encore le gouvernement « autonome ». Le ton de la lettre est strict, voire menaçant dans le troisième point. Plus qu'un signe d'agressivité, cette menace traduit l'inversion du rapport de force propre à toute rébellion. Elle est ici une adresse directe au pouvoir institutionnel, le Gouverneur de l'État, visant à intimider ce pouvoir hégémonique et, partant, à le défier. Les rôles s'inversent : il ne s'agit plus de demander mais d'exiger (« nous attendons de vous que ») et de montrer le pouvoir de représailles du « peuple en rébellion ». Pour les zapatistes, la rupture avec les caciques et l'État ne pouvait être possible que s'ils exproprièrent le terrain où se trouvait la carrière de sable pour l'exploiter et subvenir à leurs besoins, et rompre de cette manière avec le lien de dépendance clientéliste établi par les anciens caciques, quitte à entrer en conflit avec leurs voisins directs.

Cette lettre n'en resta pas là. Majomut était également le lieu de l'expérience fructueuse de la coopérative de café *Unión de Ejidos y Comunidades Cafeticultores Beneficio Majomut*. Plusieurs *ejidatarios* de Los Chorros affiliés au Part Cardéniste convoitaient Majomut depuis les années 1970 pour demander une extension de l'*ejido* aux institutions agraires sur ce terrain et y installer leurs enfants qui manquaient de terres. Norberto Gutiérrez Guzmán, fils d'un *ejidatario* de Los Chorros qui fut l'un des protagonistes de cette démarche de demande de légalisation de terres, était le représentant de Majomut lorsque je le connus. Il devint l'un de mes informateurs privilégiés.

Le récit qui suit est un très bon exemple des rapports des *pedranos* à la bureaucratie mexicaine. L'épisode de la carrière de sable est l'expression d'une persévérance inouïe pour obtenir des documents que Norberto Gutiérrez Guzmán me laissa photographier et que l'on trouvera en annexes (Annexes « Majomut/formation Majomut »).

Je me rendis pour la première fois à Majomut en février 2008, non sans une légère appréhension, car j'avais passé plus de temps jusque-là avec les zapatistes de Polhó, leurs voisins directs, à quelques dizaines de mètres à peine en passant par la route bétonnée ou par les montagnes, et devenus depuis 1996 leurs « ennemis ». Je fus accueillie par le représentant de Majomut, Norberto Gutiérrez Guzmán, qui me reçut immédiatement dans sa maison en bois, où nous pûmes converser. Je n'eus pas besoin d'insister beaucoup, Norberto Gutiérrez Guzmán savait que je « voulais écouter l'histoire de la carrière de sable » considérée par les analyses du gouvernement et des Centres des droits de l'homme comme la pomme de la discorde ayant abouti au massacre d'Acteal.

Dès 1974, sa famille, ses grands-parents et parents étant originaires de Yibeljoj, un peu plus loin sur la route en terre qui mène à Los Chorros, avaient déposé une demande auprès des autorités agraires pour obtenir l'élargissement de l'*ejido* à partir des 78 hectares de Majomut qui appartenaient à une famille de ladinos, Efraín Bartolomé Estrada Solís Estrada et Isabel Alcazar, originaires de San Andrés Larráinzar²⁸¹. Ils justifiaient leur demande en affirmant que ce terrain n'aurait pas été inclus dans l'*ejido* de Los Chorros lors de la distribution agraire de 1940, bien que selon lui il leur appartenait, le groupe de Los Chorros possédant les titres de la résolution présidentielle. Toutefois, le Ministère de la Réforme Agraire (*Secretaría de Reforma Agraria*, SRA) leur refusa cette légalisation après une première tentative d'invasion en 1976, où la Sécurité Publique les délogea. Vingt ans plus tard, les enfants des *ejidatarios* de Los Chorros n'avaient plus

²⁸¹ Sollicitude déposée le 11 janvier 1974, données de terrain, octobre 2009.

suffisamment de terres pour subvenir à leurs besoins. Le 15 février 1994, une trentaine de paysans, dont Norberto Gutiérrez Guzmán, décidèrent de s'« installer » sur ces terres (il ne parle pas d'occupation), car « il était temps de reprendre ce qui était à [eux] »²⁸². Selon le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC), les fils des *ejidatarios* de Los Chorros, et d'autres de Chimix, Canolal, Pechiquil, Yibeljoj, Polhó, une trentaine de jeunes hommes au total tous militants du PFCRN, occupèrent le terrain laissé vacant par leurs propriétaires *ladinos*. Profitant de la conjoncture du soulèvement zapatiste du 1^{er} janvier 1994 et de l'élan des occupations de milliers d'hectares de terres, les jeunes cardénistes plantèrent un drapeau de l'EZLN pour occuper le terrain de Majomut (cf. Annexe Chronologie 14/02/1994), avant que la résolution agraire n'ait été officialisée, reprenant ainsi à leur compte le répertoire traditionnel des cardénistes (occuper des terres pour pousser à la légalisation), tout en introduisant en précurseur le symbole zapatiste dans la municipalité.

Dès le mois de janvier 1995, le terrain fut racheté par un *Fideicomiso* 95 (une extension du Ministère de la Réforme agraire, SRA) avec des ressources du Fonds du Programme du Retard Agraire (*Fondo del Programa del Rezago Agrario*), qui offrit ce terrain aux jeunes. Le Bureau du Procureur Agraire (*Procuraduría Agraria*) concéda le terrain à 118 personnes au total, et le renomma « Poblado San José Majomut » (cf. *Acta de Posesión y Deslinde* et Annexe, Chronologie, janvier 1995). C'est à ce moment que Norberto Gutiérrez Guzmán et son groupe réalisèrent le potentiel de ce terrain, avec sa carrière de sable et du gravier exploitable. La construction de la route bétonnée entre Chenalhó et Pantelhó en 1994 pour améliorer le passage des camions et des tanks fut une aubaine pour les nouveaux arrivants de Majomut, qui pouvaient alors commercialiser le sable et le gravier. « On pensait qu'on pourrait peut-être avoir un emploi et une source de revenus » me dit-il. Pendant 5 ou 6 mois, ils extrayaient « *a pico y palo* » la pierre de la montagne de Majomut pour en faire du gravier et du sable. Ils faisaient payer 10 pesos par camion de 6m³. Puis ils entamèrent le processus de reconnaissance légale de la carrière de sable en multipliant les recours à la bureaucratie mexicaine. Dès le mois d'août, le groupe de Majomut demanda au Fonds National de Soutien pour les Entreprises de Solidarité (*Fondo Nacional de Apoyo para las empresas de Solidaridad*, FONAES) et d'autres bureaux gouvernementaux un soutien économique pour formaliser l'extraction du gravier et créer des emplois. FONAES leur demanda une étude approfondie du lieu. La trentaine d'habitants réunirent des fonds issus de la coopération de chacun donc et une commission se rendit jusqu'à Pachuca, dans l'État d'Hidalgo, pour solliciter au Ministère de l'Environnement et des Ressources Naturelles (*Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales*, SEMARNAT) qu'un ingénieur topographe se rende sur les lieux et mène l'étude requise afin d'obtenir le crédit demandé. Le topographe vint mais ils durent lui payer le déplacement, en plus des frais d'enregistrement de la carrière de sable auprès de la SEMARNAT. Le topographe enregistra ainsi quarante hectares de sable et de gravier. En parallèle, ils formèrent également une « Société de Solidarité Sociale » (*Sociedad de Solidaridad Social*, SSS) formalisée le 10 octobre 1995 auprès du Ministère des Affaires Étrangères (*Secretaría de Relaciones Exteriores*, SRE), composée de 35 membres²⁸³ et qu'ils appelèrent « Campano Vitz », du nom de la montagne où se trouvaient Majomut et la carrière de

²⁸² Le contrat de vente a été réalisé le 17 janvier 1995, entre la SRA et le propriétaire du *predio* Majomut, C. Efraín Bartolomé Estrada Solís, données de terrain, octobre 2009.

²⁸³ Cf. Données de terrain octobre 2009, *Secretaría de Relaciones Exteriores*, Sollicitude et Permis 09020213, Exp. 9309027227, 25 septembre 1995, et *Acta constitutiva de la Sociedad de Solidaridad Social Campano Vitz* – «*Campana de cerro*», 10 octobre 1995.

sable.

Ils possédaient désormais un document de propriété (*Acta de posesión*)²⁸⁴ et des plans de localisation et attendaient la réponse du Ministère du Développement Économique (*Secretaría de Desarrollo Económico*, SDE) du Gouvernement de l'État du Chiapas²⁸⁵, la déclaration d'autonomie des zapatistes et l'expropriation du terrain si convoité entrava ce processus de reconnaissance légale. L'auto-proclamation en avril 1996 de la municipalité autonome à Polhó, la localité voisine, interrompit brutalement la lente et déterminée quête de légalisation de la carrière de sable par les jeunes cardénistes de Majomut. Ceux dont les parents résidant plus loin sur la route à Los Chorros, eux-mêmes farouchement opposés au PRI dans les années 1980 et qui avaient utilisé la bannière zapatiste en 1994, entrèrent en conflit avec les leaders autonomes de Polhó qui voulaient s'approprier la rare ressource lucrative de la région caféière. Ils accusèrent d'abord les zapatistes de couper des arbres, puis d'occuper la carrière de sable (*banco de arena*), convoitant la même richesse exploitable localement :

NGG – On a voulu freiner la coupe des arbres, donc bon, on est allé jusqu'à Oventik et aussi au Diocèse pour chercher des mécanismes, des alternatives pour trouver une solution à ce problème. C'était comme ça, mais ça a freiné pendant deux ou trois mois, et ils sont à nouveau entrés, mais là, c'était plus que les arbres, ils ont occupé notre carrière, celle qui est là au bord de la route, parce que c'était la seule carrière qu'il y avait par ici, il n'y avait rien sinon. Alors, ils nous ont pris notre carrière, qu'est-ce qu'on peut faire, on laisse le projet et on échoue tout.

S – Et comment ont-ils fait pour occuper la carrière de sable ? Ils étaient nombreux ?

NGG – Oui, ils étaient environ 30 personnes, ils sont arrivés armés, avec des machettes et des bâtons, et en déclarant que ce terrain appartenait à leur territoire rebelle, ils disaient ça.

S – Mais ils sont venus avec leurs leaders ?

NGG – Oui, avec leurs leaders, c'était un certain Javier Ruiz Hernández, oui. Alors, ça a eu lieu comme ça, et on a « commissionné » (*estuvimos comisionando*) auprès de toutes les instances, on a aussi demandé au Sous-commandant Marcos qu'il intervienne et trouve une solution, parce que ce n'est pas possible, on est du même sang et on est indiens, on n'est pas des propriétaires terriens qui occupent ce terrain, parce que c'est un petit bout de terrain qu'on va obtenir, on ne va pas avoir beaucoup de terrain, mais eux ils voient avec envie qu'on travaille « à pic et à pioche » (*en pico y palo*), alors ils nous envient car les gens par ici s'étaient habitués à seulement avoir du maïs, du café, du haricot, c'est une surprise ou quelque chose d'imaginable qu'ils voient que nous travaillons la pierre, quoi (Norberto Gutiérrez Guzmán, 26/02/2008)

Norberto Gutiérrez Guzmán et son groupe déjà installés sur les lieux s'en firent déloger par un groupe de jeunes hommes zapatistes, dont Javier Ruiz Hernández, qui arrivèrent armés de bâtons et de machettes. L'envie de voir le commerce fructifier les poussa à occuper la carrière de sable, selon Norberto Gutiérrez Guzmán. Lui et son groupe multiplièrent les recours auprès des instances officielles et zapatistes pour raconter ce qu'ils vivaient comme une grande injustice, en vain. Un sentiment d'abandon de la part des institutions gouvernementales compétentes ressort du récit de Norberto Gutiérrez Guzmán. Il déposa dès le lendemain de l'invasion une demande d'enquête préliminaire (*averiguación previa*) à San Cristóbal de las Casas et multiplia les interlocutions en se rendant également aux instances zapatistes régionales, encore dénommées Aguascalientes à ce moment-là²⁸⁶, Oventik et La Garrucha, pour déposer une lettre destinée

²⁸⁴ Cf. Données de terrain octobre 2009, *Acta de posesión y deslinde relativa a la entrega precaria del predio denominado « San José Majomut, ubicado en el municipio de Chenalhó, Estado de Chiapas, al poblado San José Majomut, 22 janvier 1995.*

²⁸⁵ Cf. Données de terrain octobre 2009, *Consejo de Recursos minerales. Dirección de promoción y asistencia técnica, Informe final de la visita de reconocimiento realizada al banco de grava San José Majomut ubicado en el municipio de Chenalhó, Estado de Chiapas, juillet 1996.*

²⁸⁶ Ce n'est qu'en 2003 qu'ils sont renommés « *Caracoles* ».

aux Commandants Marcos et Tacho.

Puis Norberto revient dans son récit sur les échanges houleux avec les autorités zapatistes. Le groupe de Majomut avait également refusé les trois ou quatre invitations des autorités zapatistes à se joindre à leur municipalité autonome en avril 1996 car, bien qu'ils estimaient avoir la même proposition politique et les mêmes revendications qu'eux, ils préféraient se regrouper sous la bannière du PFCRN, engagé dans un processus différent de lutte de légalisation des terres. L'argument du leader cardéniste de Majomut ressemblait fortement à ceux de ses homologues évoqués dans la section précédente. Le leader zapatiste Javier Ruiz Hernández leur affirma qu'il était trop tard pour eux, les cardénistes, que le terrain appartenait désormais au territoire autonome, qu'il était temps que les indiens administrent ce qui était interne à leur territoire, et que « le peuple gouvernait et le gouvernement obéissait », selon la consigne zapatiste et les ordres du Sous-commandant Marcos. Norberto Gutiérrez Guzmán lui répondit que ce n'était pas possible, qu'ils étaient du même sang (« nous sommes du même sang, nous sommes indiens, nous ne sommes pas des propriétaires qui envahissent nos terrains ») et partageaient la même pauvreté, qu'ils ne pouvaient pas envahir leur terrain car il leur appartenait et, enfin, qu'ils avaient les documents légaux qui faisaient d'eux les propriétaires légitimes du terrain.

L'occupation de la carrière de sable par les zapatistes en août 1996 aggrava les relations de voisinage entre les jeunes cardénistes installés à Majomut et leurs parents de Los Chorros qui se sentirent trahis par les nouvelles autorités zapatistes de Polhó, qu'ils considéraient comme envieuses et opportunistes. Les zapatistes étaient alors puissants dans la municipalité, et seulement entre 500 et 1000 pères de familles n'adhéraient alors pas au zapatisme dans la municipalité. « Pour peu, ils se seraient tous convertis », me dit Norberto Gutiérrez Guzmán. Pendant un an, les zapatistes procédaient à des contrôles sur les routes et arrêtaient parfois pendant plusieurs heures les personnes « suspectées de comploter contre eux », les emmenaient à Polhó pour les interroger :

NGG – ils ont fait leur projet à leur manière (hicieron así tal como es su proyecto de ellos), ils ont arrêtés des voitures, et nous aussi, quand on est arrivés là-bas, ils nous ont attrapés et emmenés à la maison [cabane servant de « gardes à vue »] à Polhó, là-bas, ça s'est passé comme ça pendant un an. Moi ils m'ont arrêtés cinq fois parce que je suis le seul à défendre la carrière, c'est ce qu'ils disaient, même s'il y avait derrière moi mes compagnons (...), parfois un jour, cinq heures, six heures, oui, et une fois ils ont voulu me tuer là-bas à Acteal, c'est comme ça...

S – Comment ça ils ont voulu vous tuer à Acteal?

NGG – Ils m'ont attrapé...

S – Les zapatistes?

NGG – Oui, les zapatistes, c'est une longue histoire et quand je la raconte, c'est triste, c'est triste, parce qu'il n'y avait personne qui intervienne, personne. Alors, ça a eu lieu comme ça, ils m'ont tiré dessus, y avait plein d'armes qui m'ont tiré dessus. Mais heureusement, beaucoup de gens ont vu, ceux qui sont de nos grands-parents et des dirigeants de Los Chorros, et ils m'ont demandé comment va notre affaire. Alors on leur a dit que personne ne veut intervenir. « Mais ce n'est pas possible, parce qu'on sait que le terrain sur lequel vous êtes nous appartient et était une extension de l'*ejido* (*ampliación de ejido*) et c'est ainsi dans les documents ». « Oui, mais bon... oui, on ne peut rien faire, tant qu'ils disent que c'est leur territoire, on ne peut pas leur prendre ». « Mais comment c'est possible, si on sait que le terrain où vous êtes nous appartient, c'était un élargissement d'*ejido* (*ampliación de ejidos*) et c'est comme ça dans le document. » « – Oui, mais... si on ne peut rien faire, tant que vous dites que c'est votre territoire alors c'est votre territoire, on ne peut pas vous l'ôter. » [Une fois à Los Chorros :] « – Mais comment c'est possible que vous partiez, vous ne voulez plus le terrain ici ? Comment vous allez manger ? », disent-ils. « Ben oui » on leur a dit. Alors toute la Colonia s'est réunie à Los Chorros, et nous a invités à une reunión pour expliquer ce qui se passait. (Norberto Gutiérrez Guzmán, 26/2/2008).

Norberto Gutiérrez Guzmán resta vague sur le lieu, la date et les motifs exacts de ses « arrestations » et « emprisonnements » par les zapatistes. Il identifia certains « zapatistes d'Acteal » qui le menacèrent de mort s'il n'abandonnait pas la carrière de sable. Le Livre Blanc évoque une agression de zapatistes auprès des cardénistes à Majomut le 20 août 1996, en même temps qu'un autre événement de taille, le massacre de Chixiltón, quatre jours après l'occupation de la carrière de sable (cf. Annexes, Chronologie PGR, 20/08/1996).

Selon Norberto Gutiérrez Guzmán, le 20 novembre 1996, environ 200 ou 300 zapatistes firent un barrage sur la route entre Chenalhó-centre et Majomut, devant l'entrée du territoire autonome de Polhó, pour forcer des autorités régionales et municipales du PRI, qui se rendaient à Majomut sur demande du groupe de cardénistes, à signer un document, un « certificat » (*Acta de acuerdo*) avec les autorités autonomes. Les leaders zapatistes bloquèrent la route au niveau de l'entrée de Polhó, les encerclant pour faire pression et que soient signés les Accords qui confirmaient l'autonomie des autorités zapatistes :

Le certificat dit que selon l'accord de Genève Suisse dans l'article numéro 169 quelque chose comme ça, que tout ce qu'il y a ici dans le territoire zapatiste, c'est presque comme ça qu'ils peuvent ajouter, alors ils disent qu'avec ça, ben ils s'emparent, [la carrière de sable] passe entre leurs mains. Alors, en ce temps, on ne connaissait pas cette Convention. Mais cette Convention dit très clairement aussi... alors les gens se disputent. (Norberto Gutiérrez Guzmán, 29/10/2009)

Les zapatistes espéraient ainsi la reconnaissance juridique et politique des autorités régionales et municipales du PRI de leur municipalité autoproclamée sur la base du principe de libre-détermination contenu dans la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT). Ainsi, il existe un document signé par le Délégué du Gouvernement de l'État et les autorités PRIistes du centre de Chenalhó qui reconnut – même de manière forcée – la Convention 169 de l'OIT ratifiée en 1989 par le Mexique, attestant « officiellement » que les zapatistes avaient le droit de pratiquer l'autonomie sur la base de ce droit international. Parmi les *pedranos*, personne ne connaissait cette Convention internationale qui n'appartenait pas à la Constitution mexicaine. Ici, Norberto Gutiérrez Guzmán me raconte qu'ils refusèrent de signer l'Acte et qu'ils purent s'échapper grâce à un ingénieur qui les aida²⁸⁷, mais les autorités municipales et le Délégué régional de l'État durent signer sous la menace de « coups de fouet », selon lui. Outre le rapport de force établi par les zapatistes qui inversaient soudain des rapports de force locaux et régionaux, on a également dans cet épisode l'introduction d'une nouvelle ressource politique de la part des zapatistes qui est l'invocation d'un droit international reconnu dans la Constitution et dont les termes étaient en débat dans la municipalité voisine de San Andrés Larráinzar.

J'ai déjà montré comment Javier Ruiz Hernández et son groupe s'emparèrent de l'ouverture politique et juridique inédite qu'offraient les négociations des Accords de San Andrés qui avaient lieu dans un espace voisin et familier pour légitimer la formation d'un gouvernement parallèle sur la base du principe de libre-détermination en négociation dans la municipalité voisine. Javier Ruiz Hernández fut toutefois astucieux car il ne fit pas référence aux Accords de San Andrés mais à la Convention 169 de l'OIT, un

²⁸⁷ L'histoire n'est pas claire ici. Un ingénieur d'une « compagnie » travaillait pour les habitants de Majomut et, en apprenant le blocage d'anciens cardénistes au barrage, aurait aidé les cardénistes, car ils auraient eu peur de ne pas être payés, mais cette même compagnie aurait ensuite suivi les zapatistes qui étaient plus nombreux.

tremplin pour ceux qui venaient d'échouer dans la prise de la présidence municipale.

Par une prophétie auto-réalisatrice, Javier Ruiz Hernández et son groupe appliqua *stricto sensu* le droit des peuples autochtones à s'autodéterminer, alors même que les Accords de San Andrés n'étaient pas, et n'allaient pas, être légiférés tels quels. Cela importait peu puisque l'auto-proclamation d'une municipalité et l'occupation de la carrière de sable par l'invocation d'un droit international, alors inconnu par les autres groupes locaux, agit telle une prophétie auto-réalisatrice qui fut prise très au sérieux par l'ensemble des *pedranos*. Véritable prouesse politique du leader zapatiste, il sut mettre à profit la contingence des négociations historiques dans la municipalité voisine et le succès médiatique de ces rencontres et de l'EZLN incarnant le pouvoir indien.

La bataille des zapatistes passa par l'invocation de lois et le recours à un droit nouveau dans la région. L'innovation dans le répertoire d'action ne résida pas tant dans le blocage de la route et l'obligation à des autorités régionales à signer des documents que dans l'effet de surprise suscitée par l'invocation à un droit « nouveau ». Pourtant, pour Norberto, il est des choses « qui ne peuvent être changées, c'est comme le corps, on ne peut pas le changer ». Établissant une frontière entre « ce qui peut se faire » et « ce qui ne peut pas se faire », Norberto Gutiérrez Guzmán considérait comme une trahison l'action des zapatistes qui étaient « aussi pauvres » qu'eux et qui venaient « du même sang ». Ce corps commun est aussi celui de la loi, celle d'une Constitution qu'on ne peut pas changer. Par cette expression, Norberto Gutiérrez Guzmán exprime le sentiment de trahison de ses « frères indiens », tout en désavouant le caractère illégal et anticonstitutionnel des pratiques zapatistes²⁸⁸.

Le récit de Norberto Gutiérrez Guzmán est très éloigné du discours de justice des leaders zapatistes. L'occupation de la carrière de sable entrava le processus de légalisation des fils des cardénistes de Los Chorros, se considérant les plus légitimes à occuper le terrain de la carrière de sable. Norberto Gutiérrez Guzmán met l'accent sur le sentiment de dépossession et l'injustice des zapatistes à les priver d'un lieu pour lequel ils s'étaient battus depuis des décennies, ainsi que sur l'abandon des institutions et autorités municipales et autonomes. En revanche, à aucun moment il ne mentionne l'ambition de son groupe à habiter et contrôler un terrain stratégique comme Majomut qui réunit la coopérative de café et la carrière de sable, deux modes de production capitaux dans la région. Il ne me fit pas mention non plus de l'épisode d'occupation du terrain en 1994 où ils installèrent le drapeau zapatiste, occultant ces points dans son récit défensif visant à me convaincre de l'injustice vécue.

Je m'en tiendrai à ce stade du récit de Norberto Gutiérrez Guzmán, mais reviendrai plus en détail dans les chapitres suivants sur cette rancune des cardénistes envers les zapatistes car elle joua un rôle important lors des violences de 1997. L'extrême conflictualité agraire dans la région de Los Altos amenait les *pedranos* à convoiter de très petites surfaces agraires et les rares ressources productives devenaient parfois le fruit de disputes entre voisins importants. L'autre point frappant est le rapport ambivalent des cardénistes à l'État qui se caractérise à la fois par son absence/présence : une présence, dans l'« idée » que se font les *pedranos* de l'État qui est un souverain devant valider et légitimer leurs actes en dernière instance, mais aussi un

²⁸⁸ La PGR va invoquer également l'État de droit dans le *Libro blanco*, en s'appuyant sur le point II.4 PC des Accords de San Andrés pour « récupérer la vigueur de l'État de Droit dans ces zones ». L'institution avança que la remunicipalisation dans les territoires où se trouvaient les peuples indiens se ferait sous l'égide des Législatures des États. Or, ce point-là était précisément en négociation pendant les Accords de San Andrés.

« père » qui abandonne les indiens quand ils en ont besoin. Une présence pratique aussi par le recours aux multiples institutions et bureaucraties dont les exemples sont nombreux dans cette section, et qui fait de l'État une instance pratique et administrative servant à fournir des documents venant légitimer des rapports de force locaux. Le blocage de la route par les zapatistes quand des Délégués du gouvernement s'aventurent en territoires disputés et qu'ils se voient obligés à signer un papier est à cet égard tout à fait révélateur. Aussi radicaux soient-ils, les rebelles se protègent par des documents pour appuyer leur rébellion, plaçant l'État en position de souverain ultime. On a là une contradiction d'une rébellion qui tente d'inverser des rapports de force tout en intégrant la loi et l'État comme des forces souveraines à qui il faut s'adresser.

Cette obsession pour les documents proche de la fétichisation représentait un gage de bonne foi mais surtout une preuve de légitimité du groupe qui pouvait alors se prévaloir de posséder de tels documents. Plus qu'un simple tampon, j'y vois la matérialisation de l'idée de l'État dans son versant protecteur et bienfaisant. J'évoquais en début de paragraphe comment Norberto Gutiérrez Guzmán me laissa prendre en photo tous ces documents qui lui permettaient d'appuyer sa dénonciation des zapatistes. Ce document était la preuve de la légitimité de leur quête de reconnaissance. Ces documents de nature diverses étaient toujours précieusement conservés dans les maisons des *pedranos* dans des endroits secrets, tels des objets fétiches.

Objet convoité, le document bureaucratique était l'objet que tous les groupes organisés politiquement et religieusement à Chenalhó tentaient de décrocher et qui allaient appuyer d'éventuelles actions collectives. Certains comme Norberto Gutiérrez Guzmán se spécialisaient dans la connaissance des logiques bureaucratiques et se soumettaient à toutes les contraintes de la bureaucratie payant parfois le prix fort de ces démarches (les nombreux déplacements, le recours à de nombreuses institutions impliquant de multiplier les recours auprès de plusieurs institutions à la fois, la prise en charge financière de tiers ou d'experts comme le topographe, etc.) pour avoir une chance d'obtenir le précieux document, généralement après plusieurs années d'attente. L'important dans le document bureaucratique est la valeur du tampon et la signature qui authentifie, valide et reconnaît la bonne foi des personnes demandeuses. Peu importe aussi à qui ils le montrent, le document est une preuve de la légitimité du groupe formé. Mais surtout, le document protège, car il confère un caractère légal et légitime au groupe détenteur. Le pasteur Mariano dont il a été question dans le second chapitre évoquait ce processus quand il disait qu'avec un « Acte », « on sent qu'on est bien protégé des « *costumbres* » (i.e. des traditionalistes) ». Le document devient sacré car il incarne la loi, une loi faite d'irrationnel, qui possède des pouvoirs magiques et protège telle une force surnaturelle.

À partir de l'exemple indien, Veena Das (2004) a parlé de la fonction magique de l'État qui a un pouvoir « obscur » et n'est pas réductible à son pouvoir rationnel. Tous les groupes politiques et religieux analysés au fil de cette thèse ont en commun d'avoir un recours à la loi qui explique le caractère ultra-légaliste de leur quête, même quand ils disent s'en éloigner, comme dans le cas des zapatistes. En autoproclamant et en s'appuyant sur le droit international, puis en établissant des documents, les zapatistes reproduisent aussi des pratiques bureaucratiques, en s'en faisant toutefois les protagonistes, comme je le montrerai. Selon Das, la loi a un pouvoir, celui de mettre à l'écrit des règles qui dans le quotidien

fonctionne sur le mode de la rumeur, du commérage, de la moquerie et de la représentation mimétique. La mise à l'écrit est un processus de rationalisation qui devient une preuve de « légalité » des opérations d'enregistrement au sein de la bureaucratie. Cette preuve de la légalité des opérations d'écriture et d'enregistrement certifiée par là-même de l'authenticité des actions. En ce sens, le pouvoir d'État est non seulement rationnel mais également magique et a, pour se faire, recours à des forces obscures mobilisées pour la « performance » de la loi. La mise à l'écrit et la performance de la loi des sont doubles dans cet épisode autour de la carrière de sable tant de la part des cardénistes que des zapatistes. Il y a à la fois la corporalité de l'État mexicain et de son pouvoir magique dans les documents précieux de Norberto Gutiérrez Guzmán. Et la performance mimétique des zapatistes par l'établissement de documents écrits et signés de leurs mains et par le recours à des lois et des règles « autres » que celles issues de la Constitution mexicaine et de la bureaucratie institutionnelle, constitue une transgression du pouvoir d'État en conférant aux documents et aux lois invoqués la même force surnaturelle.

4.3. *Les coupeurs de tête et le lynchage collectif de Chixiltón*

Je rencontrais l'ancien président municipal du centre de Chenalhó en 2008 qui dut affronter la crise politique profonde traversée par l'ensemble des *pedranos* fin 1995. Je le retrouvais chez lui, au centre de Chenalhó, et nous avons conversé dans son vestibule. Choisi dans l'urgence en 1995, Manuel Arias Pérez était peu convaincu par son mandat qu'il n'avait pas vraiment choisi. Il venait pourtant d'une dynastie familiale engagée dans la politique du PRI, faisant de sa famille l'une des plus importantes à Chenalhó : suite à la présidence municipale de Manuel Arias Sojom sous le cardénisme, le père de Manuel Arias Pérez, Miguel Arias, avait également été président municipal dans le passé, ainsi que son frère, Pedro Mariano Arias Pérez, juste avant lui. En 1995 et 1996, il dû affronter une situation difficile où la municipalité était difficile à gouverner tant « les organisations » s'étaient renforcées :

Ah oui, en réalité, c'était peu de temps parce que d'abord, il y avait beaucoup de problèmes, des problèmes de partis, de groupes, d'organisations, il y avait plusieurs organisations, par exemple les Abeilles, l'ORPODECH, les zapatistes. Rapidement, il y avait des problèmes de luttes internes dans la municipalité, alors je ne sais pas dans quelle mesure l'État était impliqué, mais le truc c'est qu'on ne pouvait plus travailler parce qu'il y avait des chocs contre le PRI. Le PRI était très fort, il y avait beaucoup de gens, mais d'un coup, le problème s'est déchaîné, on ne pouvait plus le contrôler. Il y avait des cas très forts, des luttes internes au point qu'ils tuaient, eh, deux personnages ont été retrouvés morts (...), un autre est apparu dans la rivière, dans le champ de café, en 95-96, c'était plutôt en 96, le problème était plus fort avec les PRDistes [parce qu'il y avait] plusieurs présidents qui exerçaient la présidence ici. (Manuel Arias Pérez, 20/03/2008)

En « si peu de temps » de mandat, Manuel Arias Pérez évoque tout de même une perte de contrôle (« on ne pouvait plus travailler », « on ne pouvait plus contrôler ») conséquente par « le PRI » dans ce contexte de grande perturbation politique, par l'enchaînement de violences qui firent trois morts dès la fin de l'année 1995. Ces « chocs contre le PRI » venaient des « luttes internes » entre partis, groupes et organisations, et il reconnaît la dispute pour le pouvoir municipal avec « les PRDistes », qui aboutit à ce que « plusieurs présidents exercent la présidence [municipale] ici ».

Il me raconte ensuite l'histoire d'un « lynchage » collectif qui eut lieu dans le Barrio Lázaro Cárdenas, lié à l'invasion de terres des cardénistes. L'un des leaders de l'occupation s'était réfugié dans le temple

adventiste du centre et il fut cherché, jeté au sol, et roué de coups par un groupe d'hommes jusqu'à mourir. Peu à peu, les liens que le président municipal pouvait entretenir avec les autorités régionales du Chiapas et le Bureau du vice-procureur de justice de l'État du Chiapas (*Subprocuraduría general de Justicia del Estado*) devinrent inutiles, car les vengeances directes prirent le dessus sur la loi.

Le 13 mai 1996, quatre individus (deux originaires de San Juan Chamula, un de Chalchihuitán et un autre de Los Chorros) furent interceptés par des habitants de Yibeljoj à 23h. On trouva dans leur véhicule des cordes, des gazes, des lacets et deux sachets en plastique à l'intérieur desquels il y avait des bouts de viande, apparemment des testicules humains (cf. Chronologie). Le « sévère interrogatoire » qui ressembla à un passage à tabac et appelé localement « lynchage », aboutit à leur « confession » où ils avouèrent être des « coupeurs de tête » (*cortacabezas*). Les « coupeurs de tête » renvoyaient à un imaginaire ancien du banditisme qui se réactivait à ce moment de crise politique, j'y reviendrai.

Puis le 20 août 1996, il y eut l'épisode de six jeunes retrouvés morts dans la gorge de Chixiltón, accusés d'être eux aussi des coupeurs de têtes (*cortacabezas*), alors qu'ils étaient des mineurs d'à peine 13 et 15 ans (un autre avait 19 ans) originaires du centre de Chenalhó, de Zinacantán, de Chamula, de Pantelhó (Gorza 1996)²⁸⁹. Ils furent lynchés par « un groupe d'hommes » selon le CDHFBC, par 50 à 100 personnes proches des caciques et traditionalistes selon Gorza, voire plus selon Maximiliano Pérez Ruiz²⁹⁰. Ce dernier fut arrêté le 2 septembre avec d'autres caciques du centre²⁹¹, accusés d'être responsables de ce lynchage.

Les jeunes corps furent jetés dans la brèche de la montagne de Chixiltón, une profonde gorge qui débouche sur le fleuve. Antre de la terre, elle était un lieu sacré pour beaucoup de *pedranos* de confession traditionaliste car elle représentait le lieu du non-retour, de l'inapprivoisable et de l'au-delà, un lieu qui accueillait à tout jamais, et « depuis des milliers d'années », les corps des ensorcelés et des « mauvais ». Généralement, cette malédiction était prise en charge par les sorciers-guérisseurs traditionalistes qui devaient ensuite réparer le maléfice par un autre rituel, en coupant une bougie en trois en plus d'invoquer des forces de la terre (Gorza, 1996). Ces rituels étaient désormais insuffisants et l'accusation que ces jeunes étaient des coupeurs de tête et des zapatistes justifia leur mort dans le lieu sacré du non-retour. Les coupeurs de tête étaient des bandits pour les *pedranos*, des jeunes hommes accusés d'avoir des relations dangereuses et des commerces interdits, notamment d'extraction d'organes (têtes et testicules). Selon les analyses de Gorza (1996), ils vendaient ces organes comme des marchandises aux métis pour qu'ils construisent des chemins, des ponts et des montres. Avec les têtes, des travaux publics étaient réalisés, tandis qu'avec les testicules, on faisait des montres. Les têtes et les testicules étaient donc liés à un symbole de la domination métisse et étaient donc des symboles négatifs. Selon Gorza, les têtes servaient à

²⁸⁹ Le *Padre* Miguel dans ses *Andanzas* (1999) affirmait qu'il s'agissait de zapatistes, mais leur jeune âge rend cette idée peu probable, bien qu'il soit possible qu'ils s'en soient vantés. Le CDHFBC rapporta que les caciques responsables du massacre, alors en état d'ivresse, les accusèrent d'être zapatistes.

²⁹⁰ Maximiliano Pérez Ruiz évoque entre 100 et 300 personnes.

²⁹¹ Cristóbal Vázquez Vázquez, Abel López Villafuerte, Manuel Abarca Reyes, José et Juan Carlos Ruiz Ruiz, Artemio Gómez Méndez, Manuel Jiménez Vázquez, Armando Jiménez Ortiz.

construire des routes, symboles de danger : les chemins conduisaient aux *fincas* où avaient lieu les malheurs des indiens, là où s'accumulaient les dettes et des formes d'esclavage masquées²⁹². Quant aux testicules, Gorza pense qu'elles représentaient l'heure et renvoyaient à un rituel maléfique qui « coupe » le temps des indiens, à l'instar des heures « coupées » aux indiens par les métis dans les *fincas*²⁹³. Cet Autre qui inquiète, était aussi associé à la figure du propriétaire allemand qui mangeait les corps des indiens sans jamais les restituer²⁹⁴. Gorza voit donc dans le temps le symbole du futur et fait une analogie avec les testicules. À travers les testicules se décidait la chance des uns et des autres, un temps avide d'exploiter un autre temps.

On disait des coupeurs de tête qu'ils pouvaient être des jeunes issus des communautés (étudiants, voleurs, karatékas, *mariguaneros*, corrompus), des indiens ou des *kaxlanes* étrangers (anciens propriétaires allemands des *fincas*, voire réfugiés guatémaltèques), mais désormais aussi des zapatistes ou des narcotrafiquants. Ces personnages étaient tous des « mauvaises personnes »²⁹⁵, à l'inverse des « hommes véritables » qu'étaient les « bats'i winik » (hommes véritables), ceux-là même qui véhiculaient les valeurs et les traditions politiques et religieuses au sein du PRI.

Je vois dans la réactivation des histoires des coupeurs de tête pour désigner le pouvoir zapatiste une rupture dans l'imaginaire déterminante pour comprendre les peurs et les techniques de la menace qui allèrent crescendo tout au long de l'année 1997. Les représentations fantasmées et les rumeurs sur ces délinquants ou criminels supposés circulèrent à un moment où une crise politique profonde débutait à Chenalhó. L'amalgame entre le fait qu'ils soient jeunes, potentiellement coupeurs de têtes ou rebelles zapatistes, traduit l'interprétation que plusieurs *pedranos* allaient réaliser des zapatistes. Du rebelle au bandit, il n'y a qu'un pas et les pratiques clandestines et illégales liées à l'héritage révolutionnaire de l'EZLN furent interprétées par les non-sympathisants comme relevant du banditisme.

L'accusation postérieure que ces jeunes étaient des coupeurs de tête, et partant, des zapatistes, renvoie à des peurs très puissantes à Chenalhó, capables de faire tomber malade, voire même de tuer. Il fallait donc conjurer la peur en les tuant. Peut-être Gorza donne-t-il un sens trop fort à ces histoires de coupeurs de tête comme autant de représentations du barbare, sauvage, violent, inquiétant. Peut-être fut-ce un argument ajouté a posteriori qui utilisa la légende pour justifier simplement un règlement de compte. Dans tous les cas, ces histoires avaient confectionné l'imaginaire des *pedranos* sur plusieurs générations et resurgissaient avec force avec la crise politique.

²⁹² Pour rappel, le système des « *peones* » était un maquillage du système des « *encomiendas* » de l'époque coloniale, fondé sur l'intervention d'*enganchadores* qui étaient ceux qui recrutaient la main-d'œuvre dans les communautés.

²⁹³ Julian Pitt-Rivers (1990) relate comment auparavant, les *ladinos* étaient considérés comme des « *mero pukub* » (*pura brujería*), créé par Dieu, non pas de l'argile noble des indiens, mais du fumier des chevaux, et étaient des êtres d'une substance différente amenée au monde pour le châtement de leurs péchés. Cf. Julian Pitt-Rivers, 1990 [1970], « Palabras y hecho : los ladinos » in Norman A. Mc Quown & Julian Pitt-Rivers, INI, pp.21-42.

²⁹⁴ Gorza fait référence à l'imaginaire des *fincas* des basses-terres où travaillaient les indiens, *peones*, en tant que semi-esclaves, avant le cardénisme. La mémoire de cette histoire a abouti à une histoire qu'on lui conta où un jeune homme blond a été lynché à Chamula car on l'a pris pour un *cortacabeza*.

²⁹⁵ Selon ce qu'on lui rapporta, Gorza (1996) décrit les coupeurs de têtes de la manière suivante : « ils vont là où ils ne devraient pas » ; « ils sont armés de machettes, de cordes et *mecapal* » ; « dans des zones isolées, ils bloquent le chemin à ceux pris de court et qui transitent par-là » ; « pendant la nuit, ils traînent dans les sentiers ou se cachent le long des chemins qui communiquent avec les municipalités » ; « ils s'enrichissent rapidement et de manière injustifiée » ; « en général, ils viennent de Chamula ».

Avec le massacre de Chixilton, on voit apparaître la poreuse frontière entre le banditisme et la résistance paysanne. Eric Hobsbawm (2010; 2012) a travaillé sur ces questions en Europe occidentale et méridionale des 19^e et 20^e siècles. Les « mouvements sociaux primitifs » se manifestèrent dans le milieu rural de la Sicile, de la Calabre, et étaient intimement liés à l'histoire du banditisme social, qui laissait surgir deux types extrêmes de « hors-la-loi » : celui qui fonctionnait sur le système de « vengeance de sang », tel le bandit corse, « un homme qui combattait pour son clan (y compris ses riches) contre un autre clan (y compris ses pauvres) » (Eric J. Hobsbawm 2012, 25) et l'archétype du bandit social, le Robin des Bois, qui est essentiellement « un paysan révolté contre les propriétaires fonciers, les usuriers et autres conjurés de la “conspiration des riches”, selon les termes de Thomas More ». Le bandit est un phénomène extrêmement homogène dans les différents milieux ruraux étudiés par Hobsbawm. Il se livre à des actes qui ne sont pas considérés comme criminels au regard des usages locaux, mais qui le sont par les autorités locales et par l'État. Selon l'historien, lorsque l'État s'immisce dans des conflits privés fondés sur la *vendetta*, mais considérés comme honorables et justes, que le bandit devient un criminel aux yeux de cet État. Ce criminel n'est pas considéré de la sorte par les populations locales pour qui il peut au contraire être un héros et un justicier et qui vont donc le protéger. Le bandit, politique ou social, incarne des rêves de « société juste ». « Leur » justice s'oppose à celle de l'État ou celle des oppresseurs qui peuvent être des riches, des grands propriétaires ou des caciques, comme dans le cas de Chenalhó. En revanche, le bandit est un rebelle social aux caractéristiques héroïques lorsqu'il bénéficie d'un soutien populaire et qu'il défend une cause légitime et est l'expression d'une protestation sociale²⁹⁶.

Pour Hobsbawm, il n'y a qu'un pas pour passer de défenseur et héros du peuple à un bandit. C'est ce qu'il appelle le « paradoxe du Robin des Bois moderne », celui de bandit qui, pour être d'utiles défenseurs de leur peuple, auraient dû cesser d'être des bandits. En ce sens, « la bande ne pouvait constituer une forme durable d'organisation révolutionnaire pour les paysans. Elle pouvait, au mieux, être un auxiliaire pour les paysans non organisés » (Eric J. Hobsbawm 2012, 58). Hobsbawm considère le bandit comme une figure « pré-politique », issue d'une organisation spontanée, aux valeurs traditionalistes s'adaptant mal à la nouveauté et à la modernité et, partant, ayant des ambitions révolutionnaires limitées, car incapable d'organisation.

Le bandit est un phénomène pré-politique et sa force est inversement proportionnelle à la puissance des mouvements organisés de révolution agraire, du socialisme ou du communisme. (...) Le banditisme social n'est qu'une protestation timide, non révolutionnaire. Il proteste non contre le fait que les paysans sont pauvres et opprimés mais contre le fait qu'ils sont parfois excessivement pauvres et excessivement opprimés. Personne ne s'attend à voir les bandits-héros créer un monde égalitaire. Ils peuvent seulement redresser des torts et prouver que parfois l'oppression peut être retournée contre l'oppresser. (...) La fonction pratique du bandit consiste à imposer certaines limites à l'oppression traditionnelle dans une société traditionnelle en la menaçant d'anarchie, de meurtre et d'extorsion. (...) En dehors de cela, il représente un rêve. (...) C'est un rêve tenace ; il explique que les grands bandits cristallisent des légendes, qui leur prêtent des pouvoirs surnaturels et cette sorte d'immortalité dont jouissent les grands rois justes de l'histoire qui ne sont pas réellement morts mais simplement endormis et qui reviendront un jour (Eric Hobsbawm 2012, 53-55).

Le bandit rebelle fait rêver et suscite l'espoir, à tel point qu'on lui prête des pouvoirs surnaturels, et

²⁹⁶ D'aucuns ont d'ailleurs comparé le personnage de Marcos à cet archétype du bandit social, le Robin des Bois moderne, mêlant l'humour, le don du déguisement, l'équité, la générosité et le courage.

cette sorte d'immortalité contient de manière latente le potentiel de violence des bandits, tout comme la ressource pour le changement social, voire pour une transformation plus radicale. Comme cela sera traité dans les prochains chapitres, durant le conflit de 1997, les miliciens zapatistes qui ont protégé les bases d'appui des localités de Chenalhó ont été à la fois des héros pour les *pedranos* sympathisants et adhérent à l'EZLN, et des bandits dangereux pour leurs ennemis, en raison de pouvoirs surnaturels prêtés aux leaders et aux milices²⁹⁷.

La rébellion des premiers leaders zapatistes signifiait localement un mini coup d'État et le renversement du monde, faisant entrer les premiers leaders dans une phase de liminarité affichée et publique tout à fait nouvelle. L'ouvrage maintenant classique de Victor Turner, *Le phénomène rituel* (1990), a établi le lien entre la liminarité et la construction d'une *communitas* comme « anti-structure ». En l'opposant à la structure sociale, Turner a fait de la *communitas* un concept central tant dans la religion, la littérature, le théâtre, l'art, le droit, l'éthique, l'économie, que l'on retrouve dans de nombreux rituels, qu'il s'agisse des rites de passage tribaux, comme ceux qu'il analyse chez les Ndembu de Zambie dans *Les tambours d'afflictions*, ou dans les mouvements millénaristes, les monastères, la contre-culture, l'informalité des pratiques, etc. Ainsi, dans la période liminale une nouvelle société émerge qui, le temps d'un rituel, acquiert de nouvelles positions pendant les rites de passage au cours desquels ils changent de position par rapport à la « structure ». C'est pourquoi il préfère le terme de *communitas* à celui de communauté, pour marquer le processus de transformation inhérent à la *communitas* et dépassant l'espace partagé dans une communauté. On sait que la *communitas* est une condamnation de l'ordre établi, une anti-structure où la marge est volontaire et temporaire. En montrant le caractère sacré et dépouillé de ce moment de transition, celui qui se trouve dans la *communitas* en ressort ensuite plus élevé. Ainsi, les zapatistes de Chenalhó en tant qu'être liminaires, sont entrés au début de 1996 dans un processus de *communitas* qui s'inscrit progressivement dans l'espace et dans des actes qui les firent se « couper » de l'État, notamment après les violences de 1997 en radicalisant leur position et en constituant un espace « hors » de la souveraineté de l'État qui devient le lieu de l'alternative politique. Mais surtout, on retrouve déjà en germes ce qui sera étudié dans le chapitre suivant, à savoir que le chef de cette *communitas* acquiert des attributs, tantôt de médecine et liés à la sorcellerie, tantôt politiques et liés à la guerre qui les font être craints par leurs rivaux et leurs subordonnés. Dans le cas zapatiste, le leader Javier Ruiz Hernández fut vite considéré comme un leader dangereux et agressif. Il acquit aux yeux de plusieurs *pedranos*, notamment de Los Chorros, des pouvoirs surnaturels en raison de la protection du Sous-Commandant Marcos et de commandants indiens armés, à la source du pouvoir surnaturel de Javier Ruiz Hernández.

Les transformations politiques liées à l'établissement d'une *communitas* générèrent une instabilité politique telle que les caciques, en tant que classe dominante locale, eurent recours à la force et « lynchèrent » les jeunes hommes. Les *pedranos* nomment « lynchage » les rouages de coups comme des sanctions n'aboutissant pas nécessairement à la mort, qui s'ajoutent au système de sanctions analysées dans le deuxième chapitre. Dans ce cas, en revanche, le lynchage fut une mise à mort collective d'un individu ou d'un groupe jugé dangereux ou étrangers à « la communauté ». Ce « lynchage » collectif émut la population mais il fut toléré par une majorité car il représentait la justice « traditionnelle » des caciques, celles de

²⁹⁷ Cf. Chapitre 6, Sections 2 et 3.

sanctions corporelles violentes face à des pratiques considérées comme illégales. Pour les exécutants, le lynchage collectif fut légitime car il protégeait les habitants de la menace. Les habitants du centre de Chenalhó consentirent à ce que Radcliffe-Brown désignait comme une « sanction morale ou éthique négative comme une réaction de réprobation de la communauté envers une personne dont elle désapprouve la conduite » (1968, 293). Le lynchage contient une dimension normative puissante puisqu'il est une forme de sanction visant à renforcer la norme et est accepté par tous. J'ai largement montré dans le chapitre précédent que la tradition et les us et coutumes furent invoquées par les leaders catholiques traditionalistes et PRIistes pour accuser les autres groupes politiques et religieux dissidents de vouloir menacer l'ordre social. Au nom de la tradition, on peut aboutir à une exécution sommaire et brutale, à une mise à mort de l'Autre qui devient un étranger et, partant, une menace pour l'unité du groupe²⁹⁸. On retrouve donc par cet acte la même pratique de justice collective fondée sur la coutume et exercée par les caciques traditionalistes tout au long de la deuxième moitié du 20^e siècle, comme décrit dans le deuxième chapitre. Toutefois, une différence majeure avec le passé résida dans la réprobation publique du lynchage collectif. Certains habitants, nous dit Gorza sans préciser qui des différentes factions, remirent en question le lynchage, et accusèrent même le président Manuel Arias Pérez de ne pas respecter les us et coutumes au point d'exiger sa destitution. Il me paraît difficile qu'il se soit agi de membres zapatistes ou des abeilles qui n'invoquaient pas les « us et coutumes » de la sorte. Il y a derrière cette accusation une disqualification politique « entre » le groupe de caciques qui procéda au lynchage et le président municipal qui condamnait de telles pratiques. Ce groupe ne dénonçait pas tant le lynchage que l'attitude du président municipal qui ne représentait pas avec clarté la tradition. Il fut accusé, avec d'autres autorités, de ne pas représenter suffisamment les normes coutumières car il avait transgressé les préceptes d'abstinence alimentaire et de relations sexuelles avant les fêtes, et avait laissé ses femmes aller au marché avec beaucoup de désinvolture (Gorza 1996). L'outrage à la tradition était sans appel et l'on comprend que les mécontents du président municipal n'étaient alors ni les groupes sympathisants avec le PRD ou l'EZLN, mais bien les propres membres du PRI, notamment les caciques les plus traditionalistes.

Au moment de son récit, soit douze ans plus tard, l'ancien président municipal Manuel Arias Pérez semblait encore dépassé par les événements. Il me dit que son unique réaction fut celle d'abandonner ses fonctions. Il « demanda l'autorisation » (*pidió permiso*) de renoncer, une forme pudique de me dire qu'il présenta sa démission au Congrès de l'Etat, qui lui fut refusée :

Alors j'ai posé ma démission (*renuncia*), je crois que c'était au mois de juillet. Ils ne l'ont pas acceptée. Le Congrès de l'État a dit que le permis ne procède pas, que la démission ne procède pas, il m'a dit, "mets-toi au travail !". Mais je n'ai plus voulu travailler en raison de tous les problèmes qu'il y avait. Je te dis que quand il est mort ce... alors, je n'ai plus voulu. Pourquoi ? Ben parce que je n'étais pas venu pour ça, ce n'était pas ça ma fonction (*mi cargo*). Alors le Congrès m'a redit ensuite "Vous ne pouvez pas sortir". Ils appellent le Gouverneur [qui me dit] : "Continue à travailler, ça va te donner plus d'argent", mais je ne voulais plus. J'ai demandé un permis indéfini parce qu'ils ne me donnaient pas ma démission (...). Par conséquent, je sais tout, j'ai eu ce problème, mais ce n'était pas une erreur liée

²⁹⁸ Après le tournant des années 1990, le rapport entre lois et coutumes fut à la base de nouvelles relations de ces traditions à la loi au Mexique. Voir les travaux d'Aline Hémond dans le Guerrero, de David Recondo dans l'État de l'Oaxaca (2007a), et Recondo & Hémond (2002). Pour une analyse des lynchages dans la Pampamarca du Pérou, voir Valérie Robin Azevedo (2009). Le contexte de reconnaissance des coutumes dans la Constitution mexicaine n'eut, à ce moment-là, aucun impact sur les formes de sanction anciennes employées par des caciques et des traditionalistes, essentiellement fondées sur les coutumes, le débat sur la légalisation des us et coutumes étant à peine entamé au moment du massacre.

à quelque chose de grave. (Manuel Arias Pérez, 20/03/2008)

La municipalité était à ce moment-là fragmentée en plusieurs groupes politiques et religieux et l'ensemble de ces événements ont bouleversé la vie politique municipale. Au centre de Chenalhó, les PRIistes étaient en crise depuis les élections de 1995. Le président municipal Manuel Arias Pérez s'en alla en octobre 1996, accusé de toute part de ne pas savoir gouverner. Manuel Arias Pérez préféra renoncer face à la gravité de la situation et surtout car il n'avait pas le soutien des gros caciques du centre. « J'ai préféré partir, sortir de la politique, et maintenant, je travaille tranquillement », me dit-il. Son *síndico*, Jacinto Arias Cruz, lui aussi presbytérien non-pratiquant²⁹⁹, entra en fonction en 1997 en tant que président intérimaire, dans une atmosphère de tension extrême.

L'ancien président municipal ne fut pas le seul concerné par les agressions des groupes traditionalistes à la crise du PRI qui menaçait le centre de Chenalhó. Le leader cardéniste du centre dont il fut question longuement dans le second chapitre, Maximiliano Pérez Ruiz, servit également de bouc émissaire aux caciques du centre de Chenalhó, en tant que dissident historique du PRI. On l'accusa d'être responsable du massacre et il fut enfermé pendant exactement 10 ans, trois mois et 15 jours sans que sa culpabilité ne soit jamais prouvée :

Beaucoup d'entre nous n'avons pas été informés, parce que ceux d'entre nous qui vivons au bord [du centre], on ne savait pas. Ceux qui savent sont ceux qui vivent en plein centre. Ils se sont réunis, certains disent qu'ils étaient 150, d'autres 300, je ne sais pas ce qui est vrai, mais ils savaient depuis le temps que j'étais dirigeant, je suis un leader, comme j'ai pris cette terre quoi, donc facile, facile, comme c'était dans leur cœur aux caciques que je suis un leader, et comme toujours, ils m'emmènent vite fait (*me llevan corto*, sic). Alors, ils m'ont impliqué là aussi, [en disant] que j'étais là-bas, que c'était moi aussi, mais moi je n'avais rien à faire là, je ne les connaissais même pas. (Maximiliano Pérez Ruiz, 24/10/2009).

Maximiliano Pérez Ruiz n'était pas sur les lieux au moment du lynchage collectif de Chixiltón. Maximiliano Pérez Ruiz fut accusé d'avoir participé au massacre aux côtés d'autres cardénistes du centre tels que Cristóbal Vázquez Vázquez, Luis et Alfredo Aguilar Gómez, également membres cardénistes et fondateurs de l'organisation ORPODECH. Il m'expliqua dans notre entretien que Victorio Cruz Velázquez était le meneur du groupe (*cabecilla*) qui l'avait expulsé du terrain de l'INI et fut l'un de ceux qui le rouèrent de coups en prison. Le mettre aux côtés de tels caciques avec qui il entretenait des relations d'inimitiés profondes comme avec Victorio Cruz Velázquez, était pour lui un moyen de se débarrasser de lui.

Malgré ses demandes de face-à-face avec les caciques, Maximiliano Pérez Ruiz fut emprisonné après avoir été d'abord roués de coups. Quand je le connus, Maximiliano Pérez Ruiz sortait de prison depuis moins de trois ans. Il fut libéré le 15 décembre 2006, après dix ans d'emprisonnement pour un crime qu'il n'avait pas commis. Après de telles violences, il « fit la rencontre avec Dieu », et devint pentecôtiste

²⁹⁹ On peut remarquer que le président municipal et le premier Conseil autonome sont tous les deux presbytériens non-pratiquants.

Conclusion

Le déclin du système corporatiste/clientéliste du PRI à la fin des années 1980 ouvra plus d'opportunités pour l'intégration de groupes locaux et l'apparition de plus amples et ouvertes alliances translocales (McAdam, Tilly & Tarrow, 2001). L'accélération opérée par le soulèvement zapatiste au Chiapas provoqua un effet de surprise. Le soulèvement zapatiste de 1994, l'invasion de terres puis la formation de territoires autonomes sous contrôle indien furent l'occasion pour de nombreux chercheurs de réactiver les études sur les rébellions indiennes antérieures qui marquèrent le Chiapas et le Mexique en général (J. P. Viqueira Alban et Ruz 1995; Tello Díaz 1995; Harvey 1994; García de León 2002; Rus, Hernandez Castillo, et Mattiace 2003; Russell 1995; Harvey 2000; G. A. Collier et Quaratiello 2005; Viqueira 1999; Higgins 2004; J. P. V. Viqueira Alban 1997; Montemayor 1997; Vos et al. 2002; Estrada Saavedra et Viqueira Albán 2010; Shannon Speed 2008; Ross 1995; Khasnabish 2010; Matias Cruz 2007; Estrada Saavedra 2007; Bob 2005; Vos et al. 2002; Rovira 1994; Díaz Polanco 1997; Benjamin 1995; Duhalde et Dratman 1994). La rébellion zapatiste a surtout été analysée depuis les réformes néolibérales et la question agraire, en tant qu'opposition au modèle économique introduit par Salinas, en tant que réponse à la restructuration du capital dans son contexte historique. L'EZLN appela à une redistribution des *latifundios* par des occupations de terres *de facto*, refusant la réforme de l'article 27 de la Constitution en 1992 et l'ALENA en 1994. Soutenue par de grandes organisations paysannes indépendantes avant le soulèvement de 1994, cette sorte de réforme agraire *de facto* se fit généralement depuis les grandes propriétés dans les régions des Cañadas et de La Selva. Ces occupations de terre débutèrent dans les années 1970 par les mouvements ruraux paysans croissants des années 1980, alors que les subsides et le soutien du secteur social se retiraient (Harvey, 1995). Pour Harvey, les réformes institutionnelles qui soutiennent un nouveau cycle d'accumulation du capital et la faiblesse de l'État dans les zones rurales, expliquent les multiples rébellions rurales. Face à ces rébellions récurrentes se trouve toujours la capacité de l'État mexicain à contenir les secteurs populaires, indiens et paysans, notamment par des formes bureaucratiques et la création, voire la prolifération d'institutions gouvernementales, destinées à la fois à contenir les explosions rurales, mais aussi à renforcer des nouveaux canaux et des sources de légitimation politique, faisant aussi le berceau de la corruption. Malgré tout, des formes quotidiennes de résistance à la bureaucratie se dessinaient, empêchant une hégémonie totale.

L'histoire de la rébellion des *pedranos* s'inscrit dans la perspective de ces travaux tout en montrant la spécificité de l'expérience zapatiste à Polhó. D'abord, il faut noter l'adhésion tardive au zapatisme à Chenalhó qui se doit en grande partie au fait qu'il existait déjà des contre-pouvoirs importants à Chenalhó, notamment les cardénistes de Los Chorros, de Majomut et du centre de Chenalhó qui se rapprochèrent de l'EZLN en 1994 puis s'en éloignèrent.

De même, l'analyse de la rébellion zapatiste de Chenalhó ne s'explique pas tant parce que les paysans de Chenalhó auraient brandi une bannière de lutte contre la globalisation. La dimension économique est inéluctable car elle appauvrit les paysans de Chenalhó qui vivaient à retardement les conséquences de la crise mondiale du café de 1989 et surtout qui vivaient difficilement la réforme de l'article 27 de la Constitution qui mettait fin à la réforme agraire. À Chenalhó, la fin de la distribution des terres accroissait indirectement la pression démographique liée à cette réforme, et fut généralement présenté comme l'un

des moteurs directs des mobilisations de 1992. Le manque de terres augmentait une compétitivité entre les factions locales qui se disputaient des lopins de terres parfois très petits et accroissait la conflictualité entre voisins. La réforme de l'article 27 en 1992 fut donc déterminant dans le processus de radicalisation des *pedranos*, comme ont pu le souligner les travaux sur la rébellion zapatiste de 1994. Ainsi, la réforme de l'article 27 signifia pour les *pedranos* la fin de la possibilité d'obtenir des titres agraires légaux. En outre, cette réforme accrut les mobilisations en 1992 auxquelles de nombreux *pedranos* participèrent, celle de X'inich puis des Abeilles, et enfin la contre-commémoration des 500 ans de découverte des Amériques, qui acheva de convaincre les *pedranos* organisées que la situation était devenue intolérable. Néanmoins, la demande de justice concernait des situations irréductibles à la seule question agraire. Dans la région de Los Altos, les injustices étaient directement liées au pouvoir hégémonique des caciques, dont j'ai montré les pratiques jugées progressivement corrompues et autoritaires. Au tournant des années 1990, le manque d'organicité entre les caciques et les *pedranos* fut sévèrement puni quand la majorité des habitants décidèrent de les désavouer en suivant le leader zapatiste.

J'ai insisté sur le fait que ce n'est pas tant le soulèvement zapatiste de 1994 que le cadre de négociations entre l'État et l'EZLN autour des Accords de San Andrés et du discours identitaire et ethnique contenu dans le principe de libre-détermination, ainsi que le succès des initiatives à portée internationale des zapatistes, qui décidèrent beaucoup des *pedranos* de Chenalhó à se réunir sous la bannière d'une protestation commune définie dans les mots par « société civile », oscillant entre le PRD et l'EZLN. Ce terme, issu du langage des organisations, traduit à lui seul la transformation en cours dans cette municipalité. Contrairement à la rhétorique anti-gouvernementale des zapatistes, l'autonomie en actes des *pedranos* n'a pas été coupée du processus électoral à ses débuts, et s'est inscrite dans le pouvoir local préexistant, notamment celle d'une dispute agraire. Par un phénomène de contagion, les négociations autour de l'autonomie indienne en 1996 sur la route voisine furent des déclencheurs emblématiques permettant à une opposition de se consolider de manière inédite dans cette municipalité au point d'aboutir à former une souveraineté non-étatique municipale et régionale comme une forme de matérialisation des Accords de San Andrés. On pourrait dire que c'est la conjoncture politique nationale qui mena les *pedranos* à leur forme particulière de rébellion puis de résistance par la constitution d'une municipalité autonome en parallèle des réseaux locaux du PRI. Cette mise en marge choisie et volontaire ne s'inscrit pas immédiatement dans le territoire, excepté en faisant de Polhó le lieu de la nouvelle direction du Conseil autonome, mais signifie la lente construction d'un espace politique inédit. La marginalisation de certains secteurs *pedranos* dans la deuxième moitié du 20^e siècle et leur convergence autour du leader local qui se déclara zapatiste après la tentative de prise de palais, conduit à se demander ce qu'il advint de la suite du processus de rébellion des *pedranos* dont on suppose que l'engagement radical eut des implications politiques considérables. Le scénario inédit d'une majorité de *pedranos* soutenant le boycott des élections sous la bannière du PRD puis soutenant les autorités zapatistes doit se comprendre comme la volonté de décentraliser le pouvoir politique entre les mains de caciques locaux.

Ensuite, les *fnccas* de Chenalhó avaient déjà été expropriées sous le cardénisme puis sous l'écheverrisme et avaient été abandonnées ou vendues par les familles métisses aux caciques indiens locaux après le soulèvement zapatiste de 1994. L'expropriation de la carrière de sable ne se fit donc pas à des propriétaires

métis, mais à un groupe de jeunes cardénistes venus occuper le terrain. Ainsi, l'invasion de la carrière de sable s'inscrit dans une conflictualité agraire complexe et entre tsotsils de la même ethnie, mais pas de la même affiliation politique. L'épisode de l'occupation du terrain de Majomut par les zapatistes illustre la crise du milieu rural profonde dans la région de Los Altos. D'un point de vue des rapports locaux, les zapatistes opérèrent un déplacement du rapport antagonique historique. Les nouvelles autorités zapatistes n'exproprièrent pas la carrière de sable à un grand propriétaire terrien ou à un riche homme métis qui aurait davantage justifié un discours sur 500 ans de domination et d'exploitation aurait justifié (Villafuerte Solís 1999 ; Bobrow-Strain 2007). Ainsi, la problématique foncière complexe mettait en évidence des antagonismes « entre » subalternes irréductibles à une dichotomie entre métis et indiens, ni entre PRIistes et zapatistes. La rébellion zapatiste mit donc en lumière le rapport complexe des *pedranos* entre eux, qui les amenait à partager une même condition de pauvreté, les mêmes espaces familiaux, des pratiques d'occupation des terres et une rhétorique anti-gouvernementale. Cette dialectique entre mimétisme et antagonisme allait bientôt permettre de saisir la complexité des rapports de domination qui circulent et se transforment au gré des histoires. Tantôt métis, ladinos, propriétaires terriens, tantôt caciques, gouvernement, zapatistes, cardénistes les « puissants » étaient multiples et protéiformes pour les *pedranos*.

L'ethnographie et l'histoire de la rébellion à Chenalhó s'achèvent sur la vision et l'interprétation des événements du centre de Chenalhó. Le massacre de Chixiltón marque un basculement important dans la vie politique locale : l'accusation que des coupeurs de tête circulaient dans la communauté traduisait non seulement la réactivation d'un imaginaire lié à des croyances anciennes. Mais surtout, pour la première fois, cette accusation était dirigée à des *pedranos*. Cette accusation était donc fondamentale dans la gradation des conflits : elle marquait le début d'une rumeur que des gens « parmi eux » étaient des ennemis. La crise politique fut entière lorsque la violence des caciques s'abattit non seulement sur ce groupe de jeunes associés au démon, au banditisme, et à la rébellion zapatiste. Cette violence des caciques se déchaîna contre tous leurs adversaires, comme la pression exercée sur Manuel Arias Pérez au point qu'il renonce à son poste, et que Maximiliano Pérez Ruiz fut emprisonné pendant dix ans sans preuves. Ainsi, le lynchage collectif des jeunes de Chixiltón, l'emprisonnement d'un dissident politique, et la renonciation d'un adversaire politique au sein du PRI, représentaient des sanctions de la part de caciques qui resserraient l'étau autour d'eux. Il faut y voir les premiers signes d'un conflit fratricide et la perte de pouvoir d'une hégémonie qui se rétrécissait comme une peau de chagrin.

En parallèle, un débat de philosophie politique qui visait à montrer le rapport entre quelques-uns des intellectuels influencés par et théorisant le zapatisme et le porte-parole de l'organisation zapatiste, le Sous-Commandant Marcos qui devient à leurs côtés, un intellectuel alimentant la réflexion de la philosophie politique. Ce détour est nécessaire pour comprendre la prédominance de théories relevant de la philosophie politique sur le « zapatisme » comme mouvement de pensée. Quoique l'on pense du zapatisme – car tout le monde aujourd'hui a une opinion sur le sujet – cette organisation a contribué au renouvellement de la pensée politique, il n'est que de voir le nombre de références dans les ouvrages contemporains sur les mouvements sociaux d'une part, et la philosophie politique d'autre part. Chacun trouve dans cette organisation une signification propre sur la quête – ou l'échec de la quête – d'une alternative politique incarnée par les paysans indiens de l'organisation zapatiste.

Ainsi, en croisant les regards sur la rébellion zapatiste, j'ai voulu approfondir la même idée que celle de Gledhill et de Žižek, celle d'une nécessité de distinguer le discours de l'EZLN qui opère une double dichotomie qui réifie des catégories antagoniques que les pratiques décrites ici infirment: d'une part, l'opposition entre l'État et l'organisation zapatiste, d'autre part, celle entre l'EZLN et les PRIistes. Pour autant, comme l'a noté Keesing (1992)³⁰⁰ que cite Gledhill (1994), le terme de résistance est un terrain miné de problèmes conceptuels, non seulement parce que la résistance reproduit des structures de domination catégorielles et institutionnelles, mais aussi car il est difficile de savoir à quel moment étiqueter les actions d'individus ou de groupes comme « résistant », posant alors la difficile question de la catégorisation. Avec l'organisation zapatiste, on pourrait s'attendre à ce que la question soit facile puisqu'il s'agit d'une organisation revendiquant sa résistance. De plus, la question de savoir pourquoi si certains résistent, d'autres ne résistent pas, reste entière. Selon Gledhill, cette notion de résistance est pourtant valable car elle met la lumière sur des relations de pouvoir qui ne sont pas facilement visibles quand les actions ne sont pas clairement « politiques »³⁰¹. Même l'enchantement de certains chercheurs à voir en les indiens zapatistes la parfaite image de l'indien rebelle qui a suscité une mode dans la vague altermondialiste ne saurait faire fi des enjeux et rapports de force sous-jacents à cette résistance zapatiste, ceux qui existent « entre » zapatistes, ainsi qu'entre zapatistes et « non-zapatistes ».

³⁰⁰ Keesing, Roger M. (1992) *Custom and Confrontation : the Kvaio Struggle for Cultural Autonomy*, Chicago : University of Chicago Press.

³⁰¹ Le travail de Keesing, nous dit Gledhill, est à la fois une réponse contre les sciences sociales conservatrices et un marxisme orthodoxe qui écartèrent différentes formes de luttes populaires, taxées de « millénaristes » ou de « pré-politiques », ou simplement ignorées.

Chapitre 4 – Entre résistance et hégémonie : avancées et limites d'un « bon gouvernement » zapatiste

La littérature foisonnante sur l'organisation zapatiste s'est davantage attelée jusque-là à montrer la nouveauté du zapatisme, en lui prêtant de multiples affiliations, notamment révolutionnaire, altermondialiste et anti-néolibérale (Le Bot 1997 ; Olesen 2005 ; Rovira 2009 ; Nash 2001 ; Baronnet, Mora Bayo et Stahler-Sholk 2011 ; Baschet 2005 ; Stahler-Sholk 2008 ; Bob 2005 ; Mora Bayo 2007 ; Pleyers 2011). L'indien zapatiste a vite été érigé en « alter-native » (Melenotte 2009) à la globalisation économique. Pourtant, à peine quelques travaux existent sur le fonctionnement interne et quotidien des territoires autonomes zapatistes (Agudo Sanchíz 2010 ; Shannon Speed 2008 ; Cuadriello Olivos et Megchún Rivera 2010 ; Estrada Saavedra 2007 ; Baronnet 2009 ; Estrada Saavedra et Viqueira Albán 2010), parmi lesquels très peu existent sur la région de Los Altos (García González 2007). J'ai montré dès le chapitre précédent que la description historiographique et ethnographique est pourtant bien outillée pour saisir le processus d'affiliation des *pedranos* à l'organisation zapatiste depuis leur vie quotidienne car elle offre des éléments précieux à la réflexion sur la résistance et permet de rendre compte de la dynamique d'un pouvoir souverain alternatif et liminaire qui passa par des coupures précises avec l'État tout en restant inscrite dans le champ des rapports de force locaux. Après une reconstruction historiographique de la première étape de la rébellion zapatiste à Chenalhó en 1996, et les premiers signes constitutifs d'une *communitas* marquant une inversion du monde et des rapports de force municipaux et régionaux, j'aimerais désormais me pencher sur l'évolution de cette rébellion qui entra dans un processus de résistance civile. Ce chapitre laisse donc en suspens la question des violences de l'année 1997 sur lesquelles je me pencherai longuement dans la troisième partie, et débute l'analyse des événements qui eurent lieu *après* le massacre d'Acteal, dès janvier 1998. Je précise d'emblée que cette situation post-massacre conféra à l'expérience zapatiste dont il sera question un déroulement et une signification singulière au Chiapas car elle condensa de manière assez paradigmatiques plusieurs problématiques liées à une « politique de la survie » (Abélès 2008), par l'arrivée d'acteurs transnationaux au Chiapas qui prirent en charge le conflit et aussi l'autonomie zapatiste. En ce sens, cette résistance n'est pas généralisable au Chiapas, mais est bien singulière en raison aussi de la répression vécue.

Ce chapitre va d'abord se pencher sur l'espace municipal de l'autonomie à Polhó en montrant que ce processus débuta sur une ambivalence : la rébellion décrite précédemment et la volonté d'établir un espace subversif dès 1996 devint après 1997 l'espace de la gestion de milliers de déplacés, arrivés par vagues successives en 1997 et suivis de près par l'arrivée de l'aide humanitaire qui allait prendre en charge ces « déplacés internes » rebelles. Je m'appuierai donc sur l'analyse de la vie quotidienne de la résistance à partir de mon ethnographie de Polhó qui fut à la fois un bastion de l'autonomie zapatiste au Chiapas et le lieu d'un dénuement singulier lié à la condition de vie des déplacés zapatistes. J'accorde une importance particulière à l'économie zapatiste en apportant des éléments inédits récoltés sur le terrain, afin de montrer le rôle fondamental de l'économie pour le déploiement – ou au contraire l'atrophie – d'une résistance politique sur le moyen terme. Paradoxalement, cette double nature de la résistance zapatiste à Polhó après 1998 permit l'élaboration de nombreux projets dans l'éducation, la santé, l'agriculture qui conférèrent un prestige important aux zapatistes de Polhó dans l'ensemble de la zone caféière, au moins jusqu'en 2003.

Puis cet espace s'est transformé suite à la création des *Caracoles*, instances régionales de l'organisation zapatiste, entraînant des modifications politiques et économiques du pouvoir municipal de Polhó, rattaché au *Caracol* d'Oventik. Je décris enfin une fête zapatiste dans le *Caracol* d'Oventik pour réfléchir à la mise en scène de la facette publique de l'organisation, depuis une analyse performative des pratiques et des symboles. Je reviendrai enfin au débat sur la transformation opérée par la résistance zapatiste en confrontant l'ethnographie de l'autonomie à la théorie de la subalternité.

1. Les déplacés internes de Polhó : transformations de la résistance

Les violences de 1997 furent un point de rupture dans le processus d'autonomie des zapatistes de la région. Après 1998, le processus d'autonomie se confronta à une problématique nouvelle liée aux déplacements de population.

1.3. Fuites, déplacements, encampements

C'était la saison des pluies, les gens ont dû marcher jusqu'à X'oyep pour se protéger, alors ils sont partis comme ça sous la pluie, des grands-pères qui ne pouvaient pas marcher ont dû tenir le coup avec la boue, mais ils sont tombés, les femmes sont tombées aussi, certaines femmes étaient enceintes, avec les enfants, ils ont tellement soufferts pour aller jusque là-bas, mais finalement ils ont pu arriver à X'oyep. (Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

Ce court extrait est un exemple d'un membre de l'organisation des Abeilles qui fuit avec l'ensemble des Abeilles de la communauté de Yibeljoj le 16 novembre 1997 pour se réfugier à X'oyep. Voici un autre exemple de déplacements des membres des Abeilles qui fuirent de Yibeljoj le 16 novembre 1997 pour se réfugier à X'oyep, le jour où le professeur PRIste fut enterré au centre de Chenalhó. Ce récit me fut transmis par Abraham Jiménez Pérez, qui n'était alors qu'un enfant quand il fuit avec sa famille. Il était désormais un jeune homme qui travaillait dans l'éducation dans le nouveau village de « retournés » Nuevo Yibeljoj. Il était chargé par l'un des leaders de l'organisation des Abeilles, Agustín Vázquez Vázquez, dont il sera question dans le chapitre huit, de me présenter l'histoire de Nuevo Yibeljoj. Il en était à ses premières expériences de « prise de parole » auprès d'étrangers comme moi, qui lui demandaient de raconter l'histoire de Nuevo Yibeljoj. Son récit apporte un point de vue mêlant son souvenir personnel en tant qu'enfant et la transmission d'une mémoire collective du déplacement faisant l'histoire commune des Abeilles déplacés de Yibeljoj. Il est proche de ce qui a été rapporté dans la version du CDHFBC, que le groupe armé de Los Chorros entra à Yibeljoj. Selon ses dires, la localité était totalement entourée de « paramilitaires », mais ils purent s'enfuir avant leur arrivée. Livrés à eux-mêmes, beaucoup de *pedranos* de Yibeljoj se réfugièrent dans les montagnes dans des conditions extrêmement adverses, sans nourriture ni de quoi se couvrir, à une période où l'humidité et le froid causèrent de nombreuses maladies pulmonaires sur les enfants³⁰².

L'ONG locale *Enlace Civil* dénombra d'abord 8000 déplacés internes en provenance de Polhó, Chimix, Tsanembolom, Majomut, Yibeljoj, Tsajalukum, Cacateal, Los Chorros, Pechiquil, Aurora Chica, Majumpepentik, La Esperanza, Bajoveltik, Javalton, Majomut 2, Xkumulmal, Xolomtoj, Naranjatik Bajo,

³⁰² Rapport du 3 décembre 1997 de l'Association *Enlace Civil*.

Xoyep, Cacateal 2, Acteal, Yashgemel Centro, Chuchtic, Naranjatik Alto. De même, d'autres ONG locales comme le Centre de Recherches Économiques et Politiques d'Action Communautaire (*Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción*, CIEPAC) établirent des chiffres du nombre de personnes déplacées, leurs localités d'origine et leurs localités d'arrivée, la date de déplacement et l'affiliation politique, que le tableau suivant résume :

Tableau 9 : population déplacée à Chenalhó fin 1997

Cuadro 1. Población desplazada de Chenalhó

Municipio	Localidad de refugio	Número de personas	Número de familias	Filiación política	Fecha de desplazamiento	Localidad de origen
Chenalhó	Acteal	539	105	Abejas	10/11/97 y 25/12/97	Quxtic, Tzajalucum, Chimix, La Esperanza, Yibeljoj
		260	52	EZLN	25/XII/97	Cacateal, Tzajalucum,
	X-oyep	1 004	201	Abejas	16/XI/97	Los Chorros, Yibeljoj, Yaxgemel, Puebla, Polhó
	Tzajalchen	105	23	Abejas	15/XI/97	Canolal, Tzanembolom
	Polhó	6 013	1 023	EZLN	18/IX/97	Acteal, Pechiquil, Yibeljoj, Chimix, Shkumumal, Bajoveltik, Tzanembolom, La Esperanza, Aurora Chica, Tzajalhucum
	Poconichim	732	146	EZLN	27/XII/97	Yibeljoj, Yaxgemel, Los Chorros, Barrio Chuchtic
	Chimix	300	60	PRI	23/XII/97	Ba'joveltik
	Pechiquil	17	4	PRI	16/XI/97	Tzajalhucum
	Naranjatik Alto	135	27	EZLN	IX/97	Yibeljoj, Loc Chorros
	Cabecera Municipal oficial		número no determinado		PRI	
SanCristóbal de Las Casas	Nueva Primavera (Casa de las religiosas del Divino Pastor)	108	22	Abejas	14/X/97	Tzajalhucum, Los Chorros, Puebla, Acteal, Quextic
	INI/oficina de las Regiones Autónoma Pluriétnicas (RAPs)	230	46	Abejas	10/IX/97	Acteal, Canolal, Chimix, Quextic, Los Chorros
	Don Bosco	199	22	Abejas	26/XII/97	Canolal, Quextic
	En casas de parientes, amigos, o de empleadores (sirvientes); en casas propias o rentadas		número no determinado		Todas las filiaciones	

Fuentes: Hidalgo y Castro 1999; entrevistas.

Sources : Hidalgo et Castro, 1999 ; Garza Caligaris, 2002.

Ce tableau rend compte des déplacements internes à partir de septembre 1997, sur la base d'entretiens réalisés par le Centre de Recherches Économiques et Politiques d'Action Communautaire (*Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria*, CIEPAC) directement après les violences³⁰³. Les zapatistes furent les premiers touchés par les déplacements, suivis de près par les Abeilles. Selon ces chiffres, Polhó était en tête, accueillant 6019 personnes en novembre 1997, suivie par X'oyep (1004 personnes) et Poconichim (732 personnes). La complexité de ces déplacements réside dans les

³⁰³ Voir à ce sujet le premier chapitre « Itinéraires des sans-États » de l'ouvrage de Michel Agier, (2008a), *Gérer les indésirables*, Paris : Flammarion. Agier, tout en expliquant le chiffre difficile des personnes vivant une expérience d'exil et d'asile, en compte, selon les estimations entre vingt-cinq à trente millions dans le monde. La Colombie comptait en 2007 trois millions de *desplazados* (soit le double des chiffres de la fin des années 1990).

appartenances multiples au sein d'une même localité. Comme l'indique le tableau, les communautés d'origine furent multiples mais les communautés d'accueil furent essentiellement : Polhó, X'oyep, Poconichim, Acteal, Chimix, Tzajalchen, Naranjatik Alto, Pechiquil, le centre de Chenalhó. À San Cristóbal de Las Casas, les Sœurs du Divin Berger et l'Institut National Indigéniste, ainsi que Don Bosco accueillirent des déplacés Abeilles. On constate donc que les déplacements ont été essentiellement « intra-municipaux » puisque seuls 6% de la population déplacée abandonna le territoire municipal pour aller à la ville ou dans d'autres communautés où se trouvaient d'autres leaders politiques et religieux. Toujours selon le CIEPAC, les bases d'appui auraient constitué 23% et seulement 3% étaient d'affiliation PRIste. Malgré la disproportion, on voit bien que ces fuites ou déplacements forcés concernèrent l'ensemble des *pedranos*. Ceci est d'autant plus vrai que le tableau ne prend pas en compte le fait qu'au sein d'une même famille, il pouvait y avoir des affiliations diverses.

Au moment des vagues massives des populations, les autorités zapatistes invitèrent les déplacés à s'installer sur les terres des résidents (*afectados*), autour des différents quartiers qui préexistaient à la formation de la municipalité autonome (Polhó Centro, Xolomtoj I, Xolomtoj II, Majomut, Majompepentik, Juxulumtik). Pour ne citer qu'un exemple, les zapatistes de Tsanem Bolom, qui s'étaient d'abord réfugiés dans les montagnes puis à X'komumal où ils restèrent deux mois, reçurent un appel pour se rendre à Polhó :

Dans la communauté de X'komumal (...) on est restés presque deux mois, quinze éléments qui sont des *compas* de cette communauté nous a donné à manger, du maïs, tout ça, mais ils n'avaient pas assez de maïs, alors on voyait qu'on finissait leur maïs et alors le Conseil autonome de Polhó nous a appelés pour qu'on aille à la communauté de Polhó parce que le Conseil municipal est libre là-bas, donc on est allés un 27 septembre 1997, on est arrivés à quatre heures de l'après-midi, mais bien trempés qu'on est arrivés à Polhó, pauvres enfants, ils étaient bien mouillés, les femmes étaient bien mouillées, on est tous arrivés et on est restés là à Polhó. (Mauro, 2000)

Les « résidents » de Polhó décidèrent avec les autorités municipales autonomes d'accueillir les déplacés Abeilles et zapatistes par milliers, transformant drastiquement le paysage de la région³⁰⁴. Ces déplacements forcés impliquèrent une réorganisation territoriale et politique de la zone sur des formes autogérées des populations et des autorités locales. Au fil des ans, des « campements » se constituèrent sur le mode des campements « self-settled » (« auto-installés ») analysés par Michel Agier dans plusieurs campements de réfugiés dans le monde (Agier 2008a, 66). Le caractère improvisé et autogéré se devait à un manque d'intervention des institutions, notamment de santé, et par l'inefficacité à fournir des soins immédiats et de l'information systématisée. Les institutions chiapanèques furent dépassées par les événements et c'est la Croix-Rouge nationale qui accomplit les premiers secours, j'y reviendrai.

Lorsque je me rendis pour la première fois à Polhó en 2003, le chiffre total de déplacés était de 5133, un chiffre que les autorités conservèrent au fil des ans, quand bien même il pouvait fluctuer. Les campements étaient clairement situés dans l'espace des montagnes sous contrôle zapatiste et allaient de l'entrée du centre de Polhó jusqu'à Los Chorros et Taki'Ukum. Ils s'étaient distribués et s'identifiaient en fonction des communautés d'origine et jusqu'en 2006, ces campements étaient relativement stables, devenant en quelque sorte des nouvelles communautés de déplacés. D'une manière générale, les

³⁰⁴ Je reviens sur l'accueil des « déplacés » par les « résidents » sur le moyen terme dans le dernier chapitre.

campements s'étaient reconstruits le plus près possible des communautés d'origine, mais pas nécessairement. De même, ces campements n'étaient pas nécessairement près des terres de culture de café ou de maïs. En quelques mois, les « campements » se formèrent tout autour de Polhó devenu le nouveau centre politique des autorités autoproclamées zapatistes. Jusque-là, les membres de l'organisation zapatiste vivaient dispersés dans les montagnes, un peu sur le même modèle que l'organisation des Abeilles. Les déplacés zapatistes en majorité et quelques familles des Abeilles se répartirent de la sorte à Polhó :

Figure 8 : Répartition des campements de déplacés à Polhó

Campements	Communauté d'origine (nombre d'habitants déplacés et date de déplacement si possible)
Campement 1	Chimix (décembre 1997), Xcomumal (novembre 1997)
Campement 2	Tsanem Bolom , 2 ^{ème} fraction
Campement 3	Polhó-centre ; Los Chorros ; Yibeljoj ; Tsajalukum ; Kakateal ; Tsanem Bolom 1^{ère} fraction (120 habitants) (novembre et décembre 1997)
Campement 4	Aurora Chica ; Pechiquil ; Javalton
Campement 5	La Esperanza ; Bajoveltik ; Chimix ; Tsanem Bolom (environ 1115 personnes)
Campement 6	Majomut (22 septembre 1997) ; Xkumumal
Campement 7	Chimix ; Kakateal
Campement 8	Yashgemel (plus de 1000 habitants)
Campement 9	Naranjatic
Total	5133 déplacés

Sources : données de terrain, observations et entretiens informels réalisés entre 2003 et 2005.

Le campement 5 accueillit le plus grand nombre d'habitants provenant de quatre hameaux. Les campements s'installèrent autour de Polhó-Centre dans la vallée entre Majomut, Los Chorros et Taki'Ukum, à l'exception du campement 7. Celui-ci se trouve plus haut sur la route, dans la communauté d'Acteal, divisée depuis 1996 en trois fractions. La première était composée de zapatistes, la seconde d'Abeilles et la troisième de membres du PRI. La fraction zapatiste d'Acteal constituait le campement 7. Le campement 8 était le plus éloigné du centre de Polhó, car il se situait à l'origine à Poconichim mais il fut par la suite resitué en 2001 vers la fraction zapatiste de Taki'Ukum, une communauté elle-même divisée entre PRIistes et zapatistes. Pour se rendre à ce campement retiré, il faut soit passer par l'intérieur des montagnes sous contrôle zapatiste (en passant par le campement 5), soit passer par la route bétonnée jusqu'à Yabteclum (15 minutes avant Polhó) puis prendre un transport collectif pour s'enfoncer dans un chemin de terre de l'autre côté de la montagne avant d'arriver à une fourche où se trouve une base militaire, et finir le chemin à pied. Ce campement est retiré et assez petit mais il ne regroupe que des zapatistes, dont la fidélité à l'organisation est aujourd'hui encore des plus solides. Le campement 9, situé à

Naranjatik Alto, n'existait plus en 2003, car leurs habitants décidèrent de retourner par eux-mêmes dans leur communauté d'origine. En plus des neufs campements zapatistes sous protection des autorités autonomes zapatistes de Polhó, deux autres campements surgirent un an et demi après ces déplacements infra-municipaux lorsque des gens de Polhó s'installèrent dans la région de Las Cañadas.

Cette réorganisation territoriale modifia profondément la géographie des groupes de pouvoir qui s'inscrivaient désormais dans l'espace et renforçaient les organisations zapatistes et Abeilles puisque les familles se réunirent par affiliations à l'organisation politique principale, rompant avec l'appartenance à une communauté d'origine ou à la famille.

Les analyses de Michel Naepels (2000) sur les types d'intégration de déplacements de population dans les grands espaces de la région de Houailou en Nouvelle-Calédonie peuvent être ici utiles pour l'analyse de l'accueil des déplacés à Polhó, même s'il évoque davantage des systèmes de migration consentie et d'intégration agnatique « choisi ». Naepels analyse les déplacements de populations renvoyant à l'époque précoloniale et qui suscitèrent des installations dans de nouveaux espaces de résidence qui prenaient la forme d'un accueil par des groupes déjà établis. Ce processus d'occupation d'un lieu donnait des terrains d'habitations et des cultures aux nouveaux arrivants, ainsi qu'un statut. Il distingue deux types d'accueil de nouveaux arrivants et qui surgissent dans les récits identitaires. Soit les « occupants » en faisaient un allié, soit un agnat. Dans le premier cas, il s'agissait d'établir une relation d'alliance avec le groupe arrivant si celle-ci n'existait pas déjà au préalable du déplacement. Dans ce cas, la relation maintient une claire distinction, identitaire et statutaire entre les deux groupes qui s'entremariaient. Les accueillants allaient jusqu'à donner des épouses et des biens (terres, tertres, noms propres et pouvoirs mystiques, totems, médicaments) pour aider à l'installation des arrivants. Dans le second cas, l'intégration agnatique de l'accueilli se faisait dans une unité sociale l'incluant avec l'accueillant. L'accueil supposa une réorganisation sociale locale en profondeur où les groupes concernés changeaient de noms pour adopter un nouveau nom englobant, regroupant les lignages distincts, d'origine diverses. En d'autres termes, l'histoire de l'arrivant était assimilée à celle du groupe qui l'accueillait, ce qui lui conférait une plus grande ancienneté son passé véritable était dissimulé en même temps que son nom d'origine, sans être pour autant toujours oublié de tous, précise Naepels (2000, 346-347).

Dans le cas des déplacements de population en 1997, nous avons davantage affaire à un accueil sur le type de l'alliance, puisqu'une distinction identitaire et statutaire s'établit entre « affectés » (*afectados*) – appelés aussi « résidents » (*residentes*) – et « déplacés » (*desplazados*). Cette différence de statut n'était pas gênante au moment des déplacements car la force du pouvoir des autorités zapatistes avait créé une organicité du lien qui unissait les membres affiliés à l'EZLN. Les chefs de famille acceptèrent d'être accueillis par les autorités zapatistes car les premiers évaluaient la puissance (militaire) et les pouvoirs de sorcellerie des leaders zapatistes comme supérieurs aux leurs, choisissant donc de s'assimiler à l'organisation. L'accueil supposa donc l'établissement d'un nouvel équilibre social local, sur la base d'accords réciproques qui se scellèrent par un consensus local en assemblée et le partage de terres des résidents qui firent un « prêt » aux déplacés pour une durée indéterminée. Ainsi, l'accueil des « déplacés » par les « résidents » se fit sur la base d'un consentement réciproque constituant l'organicité du rapport entre dirigeants et dirigés, malgré le déplacement « forcé » des familles zapatistes, les leaders zapatistes

avaient décidé, en accord avec les habitants originaires de Polhó, de recevoir les déplacés zapatistes sur leurs terres. Au-delà du malheur vécu par les habitants, l'occasion était opportune d'un point de vue stratégique, car elle faisait de la petite communauté de Polhó le « centre » de la municipalité autonome qui devenait un réel bastion démographique, en accueillant tous les déplacés de l'organisation zapatiste et quelques Abeilles, passant de quelques 400 familles (soit environ 2000 personnes) à presque 10 000 habitants en quelques mois.

Je reviendrai dans le dernier chapitre sur l'impact de ces recompositions locales et sur l'antagonisme déplacés/résidents sur le moyen terme. Pour l'heure, la reconfiguration spatiale qu'entraîna l'accueil des déplacés transforma les rapports de force dans la région. Si Agier parle d'une « forme du camp de réfugiés », comme d'un archétype le plus standardisé, planifié, et institutionnalisé, les campements de déplacés zapatistes allaient être atypiques à plusieurs égards. D'abord, ils constituèrent un espace autonome zapatiste éminemment ambivalent : le confinement des déplacés dans un espace délimité et fermé pour la protection était en même temps un territoire extrêmement contrôlé, à la fois par la base militaire, que par les autorités zapatistes. Le renforcement de la présence militaire après 1998 impliqua une surveillance quotidienne qui se manifestait dans des contrôles de la police et un harcèlement quotidien. Les déplacés n'osaient pas retourner chez eux, mais se retrouvaient bien vite face à la nécessité d'aller travailler leurs champs pour subvenir à leurs besoins. Les terres étaient parfois reculées et impliquaient de passer devant la base militaire de Majomut, ce qui effrayait certaines familles, surtout les femmes. Cette présence militaire était vécue comme un harcèlement quotidien des « paramilitaires » qui étaient protégés par les forces policières et militaires. Le court extrait d'un entretien avec un déplacé zapatiste que je retrouvais dans les archives de l'école traduit ce climat de tension directement après 1998 qui suscitait craintes et rumeurs :

À Polhó, on ne peut presque pas marcher parce que les paramilitaires, les armées, passent tout le temps, ils passent à Polhó et les paramilitaires passent ici en camionnettes, en *combis*, "arrêtez-vous, car vous avez volé", mais je n'ai rien volé, ce sont eux qui ont volé nos biens. (Mauro, Tsanem Bolom, 2000)

Lorsque j'habitais Polhó en 2003, cette présence militaire était encore omniprésente et intimidante. Les pickups passaient plusieurs fois par jours et des camions blindés passaient avec des militaires debout qui exhibaient leurs armes, parfois les pointaient sur la population, parfois aussi filmaient le territoire autonome et les observateurs internationaux postés à l'entrée du territoire. Je reviendrai dans la section suivante sur l'impact de ce contexte sur les normes et le contrôle sociale des zapatistes sur les déplacés.

Le second point atypique, certainement le plus remarquable, résida dans la contradiction suscitée par le tournant drastique engendré par les violences de 1997 : comment une rébellion qui dure et aspire à devenir une alternative politique, par le biais d'une résistance choisie en vue d'une émancipation de ses militants et sympathisants, peut se développer dans un cadre de dénuement et de confinement de déplacés dans des campements improvisés ? Tandis que les zapatistes exprimèrent en 1996 une volonté des plus déterminées à constituer un espace liminal en vue d'inverser le monde et les rapports de force pour créer une *communitas*, la marginalisation géographique et économique impliquée par les déplacements et les nouvelles conditions de vie des « déplacés internes » entrava ce processus d'inversion du monde. En

d'autres termes, d'une liminalité choisie, les zapatistes se trouvèrent dans une situation de marginalité qui fut de plus en plus subie. L'espace de l'entre-deux du territoire autonome allait désormais développer une souveraineté non-étatique ambivalente après 1998 : à la fois bastion de la résistance et lieu regroupant le plus de déplacés zapatistes de tout le Chiapas. La municipalité déclarée « en rébellion », autonome et « libérée » quelques mois plus tôt, était désormais une municipalité de déplacés ne bénéficiant pas de lois et de juridictions étatiques et, partant, devenant des « sans-droits » victimes du conflit armé. Ce passage réduisit inévitablement le processus de redéfinition du sujet politique et l'alternative politique des zapatistes, ou en tout cas, en modifia les termes par une ambivalence constitutive de la résistance zapatiste telle qu'elle eut lieu à Polhó.

On touche là une clé de compréhension de la résistance zapatiste : en devenant des « déplacés internes » ayant vécu une même expérience de l'exil et de dénuement lors des violences de 1997, puis réunis dans un même territoire composés de « campements », les zapatistes intégraient une fois de plus une nouvelle catégorie à leur identité. Cette nouvelle étiquette marqua un tournant dans le registre de présentation de soi qui rompait avec la figure du rebelle et les amena à insister davantage sur la souffrance vécue par les nouveaux « déplacés internes ». Cette transformation de soi n'était pas un hasard : le déplacement d'une catégorie d'ordre politique, les « zapatistes », vers une nouvelle catégorie neutralisant le caractère politique de la première, les « déplacés internes », correspondait à l'arrivée de l'aide humanitaire à Polhó. Cette nouvelle catégorie rendait le traitement humanitaire et sécuritaire de la population zapatiste possible, à condition de détourner l'identité politique des *pedranos* rebelles vers une identité de « sans-États ». Cette double suspension de droits justifiait l'intervention humanitaire d'un groupe dont les droits inaliénables n'étaient pas respectés et qui étaient uniquement victimes du conflit armé. La figure du rebelle et du bandit social comme héros local se doublait et se diluait dans cette nouvelle figure de déplacé.

1.4. Chiffrer, rationaliser, administrer la souffrance

Les « campements » allaient constituer un espace-temps singulier, caractéristique du « camp ». Michel Agier dans *Gérer les indésirables* (2008 :13) y voit la une « mise au ban », un espace de frontière, un espace « entre les frontières » (Agier 2008 :73) au sens politique et social. Pour lui, cette « ban-lieu » produit une temporalité de l'« urgentisme », celle d'un présent immédiat qui exclut le passé et l'avenir et s'exclut lui-même de l'histoire. Bannissement et mise au ban de l'État dans ses différentes expressions, le campement est doublement exclu de l'espace citoyen. Ce caractère d'exception des campements de réfugiés et de déplacés emprunte à Agamben son concept de « vie nue »³⁰⁵ d'un sujet ayant « perdu » son inscription dans l'ordre juridico-politique de l'État-nation. La vue nue des réfugiés ou des déplacés internes n'en font pas des sujets de droits, le campement devenant le lieu où s'exerce l'exception qui permet d'alimenter le fonctionnement du souverain.

Agier s'appuie également sur les *Origines du totalitarisme* de Hannah Arendt pour développer le concept des « sans-État » au sujet de toutes les personnes vivant cette expérience de l'exil et du dénuement. Il part du récit du massacre de dizaines de personnes le 30 décembre 2005 suite à l'installation d'un millier de soudanais venus camper sauvagement devant les bureaux du Haut-Commissariat des Nations unies pour

³⁰⁵ La « vie nue » est le simple fait de vivre, la *zôê*, qu'Aristote oppose au *bios*, l'existence politique (Agamben 1998).

les Réfugiés (HCR). N'ayant pas leur carte de réfugiés, le HCR se niait à s'engager auprès des manifestants qui ne voulaient pas des rapatriements dits « volontaires » par le HCR. Ces déboutés soudanais étaient devenus des « encombrements urbains », des citoyens privés de tout droit puisqu'ils n'étaient reconnus ni comme réfugiés, ni comme demandeurs d'asile, les privant alors de toute relation citoyenne. Double privation, celle d'individus ou de collectifs à la fois privés de protection (juridique, sécuritaire, sociale) et de reconnaissance (droit politique). Toute expérience d'exil devient alors une affaire de police et d'ordre public. Les réfugiés en camp ou en errance, les minorités en exil, les déplacés internes, les refoulés, les déboutés et migrants clandestins, sont autant de figures de sans-États, ou pour le dire autrement. Les indésirables, ces encombrements urbains, relèvent alors de la biopolitique de la gestion de la vie qu'il s'agit dans un premier temps d'identifier, de chiffrer, de nommer et dans un second temps de contenir en les mettant à l'écart (Agier, 2008 : 34).

Le concept de « vie nue » d'Agamben semble excessif pour désigner les déplacés de Polhó et je préfère celui de dénuement pour souligner la perte matérielle momentanée, mais qui offre la possibilité d'une reconstruction, même précaire. Dans ses travaux plus anciens auprès des déplacés de Colombie, Agier (2000) a analysé les effets durables de ce phénomène des déplacements forcés dans ce pays sur la « structure sociale » et les constructions identitaires, notamment par l'émergence de nouvelles formes de mobilité créant, dans le cas urbain qu'il analyse, une identité citadine. J'aimerais formuler la même hypothèse au sujet de l'expérience de l'exil prolongé chez les *pedranos* : la « perte d'une terre, d'un toit, d'un lieu propre et d'une place dans la société » (2000, 192) puis de vivre durablement dans un lieu provisoire permet de reconstruire une identité sociale à partir du dénuement. Un déplacement qui dure invite nécessairement à la formation de campements qui rejoignent la vie communautaire. J'abonde encore dans le sens d'Agier dans ses travaux plus récents sur l'installation d'une gestion humanitaire de la vie des déplacés par eux-mêmes, lorsqu'ils commencèrent à chiffrer, à recenser, à formuler de nouvelles revendications pour répondre aux critères de l'aide humanitaire.

Pour chiffrer ces déplacements, plusieurs leaders locaux dans la région, souvent proches du milieu des droits de l'homme de San Cristóbal de Las Casas, mirent la main à la pâte. Ainsi Eliseo Gómez Hernández, membre de la coopérative de café à Majomut, bien qu'il n'ait pas été directement concerné par le massacre d'Acteal, devint l'un des intermédiaires privilégiés du « FrayBa » et d'*Enlace Civil* pour procéder à une estimation des *pedranos* qui avaient fui. Ainsi, en anticipant la description détaillée des violences de 1997 décrites dans le prochain chapitre, un passage opéra dans le lexique après 1998 qui consista à qualifier de « déplacements internes » ou « forcés » ce que les *pedranos* nommaient alors des « fuites ». Ce changement venait de la nécessité de « compter » et d'établir des statistiques servant à diverses ONG, à commencer par les Centres des droits de l'homme et l'aide humanitaire. Il fallait donc acquérir un langage standard pour les ONG, ce que fit à merveille Eliseo Gómez Hernández avec les nouveaux « campements de déplacés » :

On a dû faire un recensement (...) après le massacre d'Acteal où, d'une certaine manière, le moment le plus critique de la situation est arrivé, on voyait tous les documents de déplacés dans la municipalité autonome, et on arrive à compter pratiquement dix mille familles [i.e., dix mille personnes]. C'est un recensement de Majomut, qu'on a mené campement par campement, on a fait un inventaire, j'avais une montagne comme ça d'inventaire de ce qu'ils avaient perdu, maïs, café, haricot, ustensiles de cuisine, parce que c'est ça que les gens ont perdu. (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009).

Eliseo illustre le besoin de réaliser un « inventaire » et un « recensement » qui correspondait à la collecte d'informations pour systématiser et « rationaliser » au sens wéberien la situation nouvelle qui se donnait alors à Chenalhó. Il s'agissait d'abord d'établir les pertes générées par les fuites, en vue de préparer une action liée à des crimes de guerre, pour des populations rentrant dans les critères de l'aide humanitaire, en tant que victimes de guerre.

Abraham Jiménez Pérez, déjà évoqué en début de section, connaissait lui aussi précisément les dates et les chiffres du nombre de familles qui se déplacèrent à X'oyep le 14 novembre 1997 :

À X'oyep, il y avait 14 familles, mais sur ces 14 familles, dans chaque maison, il y avait de 21 à 25 familles par maison. Les gens dormaient à même le sol, surtout les enfants dormaient allongés, mais les pauvres personnes âgées dormaient debouts, assis, comme il n'y avait pas de place dans chaque maison, mais peu à peu la Croix-Rouge mexicaine, les autres organisations, les ONG, ont été au courant alors ils nous ont soutenu avec l'alimentation, l'habitat. (Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

Je retrouvais les mêmes éléments dans les récits des déplacés Abeilles et zapatistes. On retrouve l'expérience partagée du déplacement, même infra-municipal, raconté comme un exil en employant le même registre de la souffrance. Les déplacements de population allaient constituer une histoire commune aux déplacés zapatistes et Abeilles qui allait se transmettre de génération en génération. L'extrait cité ici donne des chiffres sur le nombre de familles déplacées et les conditions de souffrance vécue par celles-ci, ainsi que sur l'aide matérielle précise apportée par les ONG humanitaires. L'évocation de ces chiffres et la référence directe aux ONG et à la Croix-Rouge de la part d'un jeune membre de l'organisation, qui apprit ces chiffres qui lui furent transmis par les leaders plus âgés, confirme la nécessité pour l'organisation de connaître les chiffres et créer des recensements au sein de l'organisation pour susciter de l'aide auprès de ces organismes. Dès lors, les récits étaient extrêmement semblables sur les conditions de vie immédiatement après les déplacements, mêlant aux chiffres précis des discours de perte matérielles.

Grâce à ce travail des leaders locaux, les ONG élaborèrent des statistiques et produisirent une nouvelle catégorie de « déplacés internes » qui s'ajouta au mille-feuille des « anciennes » catégories (zapatistes, Abeilles, tsotsils, *comuneros*, *ejidatarios*, catholiques, presbytériens, traditionalistes, etc.).

Il est étonnant de constater que le gouvernement mexicain n'a pas produit de chiffres officiels sur les déplacés internes au Mexique avant 2005, lorsque la Commission nationale pour le développement des peuples indigènes (*Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, CDI) produisit un rapport tardif³⁰⁶. Les rapports sur la question furent malgré tout nombreux et produits uniquement par les ONG et Centres des droits de l'homme locaux et relayés par des grandes agences internationales comme l'ONU³⁰⁷. Les ONG locales calculèrent au total entre 16 000 et 21 000 déplacés. (Zebadúa 2004 ; Deng

³⁰⁶ Le rapport de la CDI de 2005 confirme qu'il existe des lacunes en matière législative, qu'à peine une initiative de loi a été présentée face à la Chambre des Députés du Congrès de l'Union, qui rouvrirait la reconnaissance et le développement de programmes d'attention aux populations déplacées au Mexique.

³⁰⁷ L'ONU a publié puis une série de rapports : (1999) *La situación de los derechos humanos en Chiapas. Reporte especial para Mary Robinson*, Alta Comisionada de Derechos Humanos de la ONU; (2002) Rapport Deng ; (2003) *Desplazados por el conflicto armado en Chiapas. Informe para Relator Especial de la ONU para los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas* ; le Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC) a publié de nombreuses informations : Onésimo Hidalgo & Gustavo Castro (1999) *Población desplazada en Chiapas*; Onésimo Hidalgo (1998a; 1998b) "La situación de los Desplazados de Guerra" et "El fenómeno de los desplazados. Dentro del contexto de la guerra"; le Centre des

2002; Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 2002; Programa Conjunto del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos 2009). Ce nombre était considérablement inférieur à d'autres pays qui souffraient d'une problématique de conflit armé depuis plus longtemps, comme en Colombie³⁰⁸ ou au Guatemala³⁰⁹.

Encadré 5- La définition des « déplacés internes » dans le droit international

La figure du « déplacé interne » (IDP) est apparue dans les années 1990 au sein des grandes institutions internationales, alors que la gestion des réfugiés hors de leur pays entraînait dans une période critique, notamment en Afrique. Cette catégorie appartient à un ensemble plus vaste qui définit les personnes vivant une situation d'exil et d'asile que les travaux de Michel Agier mettent très bien en lumière (2001 ; 2008). Ainsi, il ne s'agit que d'une catégorie parmi plusieurs qui concernent aujourd'hui la gestion des flux de personnes³¹⁰.

Le concept de déplacement forcé provient d'organismes internationaux comme l'ONU qui a considéré le phénomène comme « l'action menée par des personnes ou des groupes de personnes qui se sont vues forcées ou obligées à échapper ou fuir de leur foyer ou de leur lieu de résidence habituelle, en particulier comme résultat ou pour éviter les effets d'un conflit armé, des situations de violence généralisée, des violations de droits de l'homme ou des catastrophes naturelles ou provoquées par l'être humain et dans leur propre pays »³¹¹. Cette définition relève le dommage du phénomène ainsi que le caractère obligatoire et violent exercés sur les populations et l'aspect « non volontaire » de ce type de déplacement, ce qu'il importe de préciser, notamment dans le cas des fuites des populations que nous avons décrites antérieurement. Le déplacement forcé dans la majorité des cas est généré par des acteurs (groupes religieux, politiques, sociaux, etc.) différents à l'État, mais dont la relation à cette entité politique est claire. Cette précision est importante car elle explique l'ambiguïté du phénomène paramilitaire. Un déplacement interne suppose donc d'une part, la coaction et l'usage de la violence qui favorise la sortie forcée d'une personne ou groupe de personnes de leur lieu de résidence et d'autre part, leur permanence au sein des frontières nationales.

L'Institut Interaméricain de Droits de l'Homme, quant à lui, en fait cette définition :

“Est déplacée toute personne qui s'est vue obligée à migrer à l'intérieur du territoire national abandonnant sa localité de résidence et ses activités économiques habituelles, car sa vie, son intégrité physique ou sa liberté ont été rendues violées ou se trouvent menacées, en raison de l'existence de n'importe quel des situations suivantes causées par l'homme : conflit armé interne, troubles ou tensions intérieurs, violence généralisée, violations massives aux droits de l'homme ou autres circonstances émanées des situations antérieures qui peuvent altérer ou altèrent drastiquement l'ordre public.” (Institut Interaméricain des Droits de l'Homme, 1993).

Le déplacement est pour l'Institut Interaméricain une forme forcée de la migration et contient un caractère social, en tant que conséquence de la violence. On entend généralement la violence comme une rupture des relations sociales, et selon la forme qu'acquiert cette violence, on peut parler de violence économique, politique, symbolique. Cependant, les formes de la violence sont extrêmement combinées et difficiles à distinguer, en ce sens, elle n'existe pas de forme pure, d'où son utilisation peu utile en termes absolus (Wieviorka 2005). En outre, la catégorie de déplacés pose deux questions majeures, celle de la caractérisation de la violence comme actes précis ou comme contexte de violence généralisée, et celle de l'hétérogénéité des populations déplacées » (Agier 2000). Dans le cas du Chiapas, les incidences n'en sont que plus majeures car ce problème pour définir la violence et la catégorie de « déplacés de la violence » nous renvoient à la question de la concurrence des victimes que j'aborderai plus loin.

En outre, la question des déplacements de population liés au conflit armé s'ajoute à la tradition de migration pour motif économique au Chiapas et plus encore dans Los Altos d'une part, et aux expulsions religieuses massives qui

Droits de l'Homme Fray Bartolomé de las Casas (2002) *Desplazados Internos en Chiapas*, une analyse profonde sur le conflit armé au Chiapas se trouve dans Pau Pérez Sales, Cecilia Santiago & Rafael Álvarez (2002) *Ahora apuestan al cansancio... Chiapas : Fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea* ; plus récemment, la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (CDI) a également fourni un rapport : Dr. Jorge Luis Cruz Burguete (2005) *Desplazados internos por situación de violencia en Chiapas. Informe final*

³⁰⁸ En Colombie, on parle d'un million et demi de personnes déplacées par la violence depuis les années 1990. Cf. Agier, « Perte de lieux, dénuement et urbanisation : les *desplazados* de Colombie », in Jolivet, 2000), faisant selon les Nations Unies de la Colombie le second pays avec le plus de déplacés internes dans le monde avec le Angola et dépassé par le Soudan (4 millions de déplacés internes) (Urdinola 2011).

³⁰⁹ Le Guatemala a connu également une situation de guerre très longue (30 ans) qui s'est soldé sur environ un million de déplacés internes sur un total de 10 millions d'habitants.

³¹⁰ Agier évoque d'ailleurs la prolifération des catégories : réfugiés, déplacés, sinistrés, évacués, migrants, demandeurs d'asile, déboutés, sanspapiers, clandestins, tolérés, maintenus, retenus, déboutés, expulsés, rapatriés, retournés, etc.

³¹¹ Document des Nations Unies E/CN.4/1992/23, 14 février 1992.

eurent lieu, notamment dans les années 1980, dont Chamula est le meilleur exemple. Il faut aussi mentionner les réfugiés guatémaltèques arrivés au Chiapas pendant la guerre du Guatemala (1974-1983) et les migrations massives actuelles vers les villes et le nord du pays, notamment en raison de l'insuffisance d'emploi productif de la main-d'œuvre. Ainsi, je ne m'intéresse à travers la question des déplacés internes qu'à une partie du complexe processus de migrations qui traversent le Chiapas et qui affecte les économies régionales et du pays de manière violente ces dernières années (Cruz Burguete, 2005).

Zebadúa (2004, 213 et ss.) ajoute trois critères basiques pour définir les déplacés internes du Chiapas : 1/ l'origine de la population qui s'auto-reconnaît comme déplacé ; 2/ les causes et conditions pour lesquelles ils durent sortir de leurs lieux d'origine et la date de leur sortie ; 3/ la situation socio-économique actuelle, des nécessités et demandes, qui démontrent la décadence de leur qualité de vie, produit de leur déplacement. Ainsi, être déplacé, au même titre qu'être réfugié, sans-abri ou demandeur d'asile, c'est être en « situations de dénuement » selon des processus plus ou moins brutaux (guerres, violence politique, délinquance violente, spoliation économique, perte de droits sociaux). Les déplacés internes ou forcés manifestent de manière implicite le concept de vulnérabilité, lequel peut être entendue de différentes manières. Selon Blaikie, Cannon, Davis et Wisner (1996), est vulnérable toute personne ou groupe de personnes qui permet d'anticiper, de survivre, de résister ou de se récupérer d'un impact d'une menace naturelle ou sociale et dont la vie et la subsistance contient un risque en raison d'un événement lié ou pas à la nature ou à la société. En ce sens, la vulnérabilité couvre différents niveaux et différents secteurs de la société en raison de leurs conditions socio-économiques qui les exposent davantage que d'autres au dommage, à la perte, à la souffrance dans un contexte de diverses menaces. Les déplacements de population concomitants au massacre d'Acteal ont mis les familles de Chenalhó dans des situations de confinement et de dénuement extrêmes, en même temps que s'établissait un mode routinier de contrôle de la population par l'installation de l'aide humanitaire.

La quantité de rapports peut surprendre au regard des chiffres qui sont plus réduits qu'ailleurs en Colombie, au Guatemala, ou dans plusieurs pays d'Afrique comme le Libéria, la Guinée, le Soudan, où les réfugiés et déplacés internes se comptent par dizaines de milliers (Agier 2008a; 2008b; 2000). Il y a là un paradoxe à l'image du Chiapas contemporain : une présence de multiples ONG, une quantité importante d'informations éparses ou qui se répètent, des médias qui construisent des discours repris des analyses d'experts et qui circulent et se diffusent ensuite dans le langage commun. La production de tant de savoirs et de langages analysant la situation au Chiapas laisse pantois. La prolixité des écrits et des savoirs sur le conflit à Chenalhó en particulier montre l'enjeu à chiffrer et catégoriser des populations non-administrées par l'État à la fois pour les acteurs non-gouvernementaux que pour les zapatistes qui, malgré le contexte économique et politique adverse, virent dans le regroupement des déplacés une occasion de renforcer leur processus d'autonomie et de résistance en formant un bastion sur la force démographique des déplacés.

1.5. L'économie de la résistance : entre autogestion et aide humanitaire

1.6. ONGisation de l'autonomie zapatiste : quelques observations préliminaires

Très peu de travaux existent sur le spectre des ONG et groupes de solidarité qui pivotent au Chiapas et travaillent de près avec les bases d'appui zapatistes dans la construction et la consolidation de l'autonomie, bien qu'il existe de nombreux rapports internes à toutes ces ONG, dont ce travail ne peut prétendre rendre compte ici. Un article de María del Carmen García Aguilar (1998) fait un panorama superficiel de ce spectre au milieu des années 1990 au Chiapas, mais sans entrer dans une analyse du travail concret de chacun d'elle. Quant à Thomas Olesen (2005) et Guiomar Rovira (2009), ils ont davantage mis en avant la nouveauté des réseaux de mobilisations sociales qui, dans le cas chiapanèque, se sont donnés surtout de 1994 à 2001, par l'usage des médias et technologies contemporaines ainsi que par la création d'imaginaires et d'utopies nouvelles, formant un nouveau paradigme international d'organisation et de résistance au modèle néolibéral (Stahler-Sholk 2008). Benjamin Ferron (2012) a étudié dans une

perspective comparative les répertoires médiatiques des mobilisations altermondialistes au Chiapas et en Israël-Palestine en travaillant sur les médias alternatifs au Chiapas. Niels Barmeyer (2009) quant à lui a étudié davantage le réseau de développement qui s'est créé en solidarité avec le mouvement zapatiste et les nouvelles formes d'assistanat pratiquées par les ONG alliées aux communautés zapatistes et à l'EZLN et qui soutiennent la « résistance » économique locale. Clifford Bob (2005) enfin compare différents groupes insurgés dans le monde (Ogoni au Nigéria, Zapatistes au Mexique, Tibétains en Chine) et leur quête pour des supports transnationaux. Pour ma part, je me pencherai ici sur l'introduction d'une « société civile » dans les territoires autonomes et la prise en charge des populations déplacées après le massacre d'Acteal.

Dès les premières mobilisations qui suivirent le soulèvement zapatiste de 1994, ladite société civile joua un rôle capital dans le processus de cessez-le feu et des premières négociations au Chiapas. Parmi les lettres et communiqués diffusés dès le 1^{er} février 1994, le Commandement Général (*Comandancia General*) de l'EZLN envoya un fax pour lancer un appel direct aux différents bureaux des Centres de Droits de l'Homme à travers le pays. L'EZLN convoqua les différentes organisations de la société civile à se réunir pour former une « ceinture pour la paix » pour minimiser les altercations entre l'EZLN et les troupes fédérales au moment des premiers dialogues. À cette époque, le constant bourdonnement des hélicoptères et le trafic des véhicules militaires faisaient le quotidien tant des communautés autour de San Cristobal qu'au sein de la ville coloniale. L'EZLN s'adressait à la neutralité des ONG et non pas à la sympathie que celles-ci pouvaient avoir ou non pour leur lutte. Comme le souligna June Nash (2001, 190-191), lors de l'invasion des troupes fédérales au Chiapas le 9 février 1995, c'est la présence d'ONG et de campements pour la paix qui marqua la différence entre la guerre de basse-intensité de l'Armée mexicaine et la guerre d'extermination au Guatemala dans les années 1980.

Le Chiapas devint bien vite un haut lieu de l'émergence d'un réseau de militantisme transnational, appelé aussi « mouvement social transnational » (Donatella Della Porta et Tarrow 2005; S. G. Tarrow 2011; Donatella Della Porta et al. 2006), innovant des répertoires d'action et de contestation qui dépassèrent le cadre du militantisme traditionnel. On cite souvent la Rencontre Intercontinentale contre le Néolibéralisme et pour l'Humanité comme le lieu de naissance de la lutte altermondialiste (Baschet 2005; Rovira 2009; Ferron 2012). Outre cette rencontre estivale, des « Campements pour la paix » et les « Brigades pour la paix » se formèrent au sein des espaces autonomes zapatistes dès 1996. Les ONG³¹² jouèrent un rôle central dans le conflit armé en se constituant en frein aux violences directes et en organisant la venue des observateurs internationaux, appelés aussi *campamentistas*, dans les zones de conflit qui, par leur présence physique, devenaient des « boucliers humains » face à d'éventuelles exactions militaires. Ces ONG encadrèrent également les négociations entre l'EZLN et le gouvernement et entre le gouvernement régional et les élus locaux dans les municipalités en conflit. Ils militèrent pour l'adoption d'accords et de lois pour la ratification de protocoles dans le conflit armé, notamment d'Actes et d'Accords divers et jouèrent un rôle d'accompagnement, notamment quand les groupes de paysans indiens craignaient de se rendre sur leurs terres en raisons de disputes politiques ou de voisinage. Ces ONG sont

³¹² En réalité, ce terme désigne une multitude d'organisation diverses aux processus très hétérogènes, allant de petites ONG locales aux grandes agences internationales telles que la Banque Mondiale, le FMI ou l'ONU, et aux causes tout aussi diverses et générales, allant des droits de l'homme aux droits des femmes ou la protection de l'environnement.

devenues progressivement des acteurs politiques importants dans la « gestion » du conflit armé au Chiapas et la construction de la paix³¹³.

Les Centres des droits de l'homme à San Cristóbal étaient issus des réseaux jésuites et dominicains³¹⁴ qui s'étaient renforcés suite à l'action du Diocèse de San Cristóbal de Las Casas autour d'une théologie libérationniste dont j'ai montré le tournant vers un discours de justice et de défense des droits des indiens. Dès 1995, le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas joua un rôle primordial dans la couverture du conflit. Cette ONG donna des conférences de presse relayées par la presse européenne, plus que par la presse nationale ou nord-américaine. Une antenne immense installée sur la place de la cathédrale de San Cristobal suivait en direct les événements jusqu'au mois de mai 1995, depuis l'invasion militaire jusqu'au début des négociations. Principal intermédiaire, ce Centre permettait ensuite à d'autres Centres de droits de l'homme au Mexique, en France, aux États-Unis, d'Espagne, en Italie, en Allemagne d'établir des rapports et de les diffuser au niveau international. Le rôle dissuasif de ces ONG était possible grâce à des relations diplomatiques entre les pays, en vue de créer une pression internationale pour que soient respectés les droits de l'homme. Suite au massacre d'Acteal, le « réseau de solidarité transnational zapatiste » mena une campagne de lobbying à une échelle internationale et des parlementaires en provenance de l'Union Européenne ratifièrent un traité avec México pour l'amélioration de la situation des Droits de l'Homme dans le pays et demandèrent même la reprise des Dialogues de San Andrés (Olesen 2005, 84-92; Barmeyer 2009b, 12).

Ce modèle fut établi ailleurs dans les années 1980 en Amérique Centrale, au Guatemala, au Salvador, dans les Caraïbes. Ces ONG et *campamentistas* travaillèrent, surtout au début, dans la zone de la forêt tropicale (*Selva*), puis à Chenalhó après les faits d'Acteal à la fin de l'année 1997 (la zone nord n'était pas couverte). Il n'était pas sans risque non seulement car ces boucliers humains de la première heure s'exposaient à des situations de conflit très tendues, mais aussi car ils risquaient de se faire expulser du pays sur la base de l'article 33 de la Constitution³¹⁵.

Avant 2003, les observateurs internationaux pouvaient procéder à diverses activités, comme à des escortes individuelles, des accompagnements de communautés qui retournent sur leurs terres, l'observation d'élections, ou encore devenir des interlocuteurs avec les autorités locales ou régionales en tant que représentants de la communauté internationale, comme ce fut le cas avec la Commission Civile Internationale d'Observation des Droits de l'homme (CCIODH). Ces réseaux de solidarité se caractérisaient par des structures beaucoup plus flexibles et sur des échanges de volontaires qui se distinguent en ce sens du travail des « militants professionnels » qu'étaient les ONG. Leur rôle était de forger les « réseaux de plaidoyer » ou de « défense de causes » que Keck & Sikkink (1998) ont analysé sous l'expression de « Transnational Advocacy Networks » (TAN)³¹⁶. Ces nouveaux réseaux étaient composés

³¹³ Je reviens sur la construction de la paix dans le chapitre 8.

³¹⁴ Par exemple au Chiapas et dans la ville de México : le SIPAZ, le Centre des Droits de l'Homme Fray Bartolomé de las Casas, Derechos para tod@s, Serapaz, ex-Conai, le Centre Miguel Agustín Pro, le Centro Fray Francisco de Vitoria, etc. Le travail des réseaux jésuites surtout autour des droits de l'homme domine le milieu des droits de l'homme au Mexique.

³¹⁵ Cf. Avant-propos.

³¹⁶ L'analyse de Keck et Sikkink s'applique à merveille à la première vague des ONG au Chiapas. En effet, les TAN incluent des organisations de recherche et de défense de causes internationales et domestiques, des mouvements sociaux locaux, des fondations, des médias, des églises, des syndicats, des organisations de consommateurs, des think-tanks, des intellectuels,

d'ONG, de mouvements sociaux locaux, d'églises, de syndicats, de médias, tous « motivés par des valeurs plutôt que par des préoccupations matérielles ou des normes professionnelles ».

Comme je l'ai mentionné dans l'Avant-propos, je fis cette expérience d'observation en 2003, sans bien saisir alors à quel point ce travail d'observation était fondamental pour ces réseaux et que j'étais le maillon d'une chaîne d'ONG locales et internationales en réseaux. Nous devions noter les plaques des camions ou des tanks militaires, l'heure à laquelle ils passaient, le nombre de personnes à l'intérieur et les directions dans lesquels ils se rendaient. Bien entendu, nous n'avions aucune contrainte de temps et ne passions que quelques heures par jour à l'entrée de Polhó. Nous rendions ensuite ces informations aux ONG locales, soit le « FrayBa », soit *Enlace Civil*, ce qui leur permettait de systématiser l'information et établir ainsi des rapports. Les membres des ONG croisaient ces informations avec leurs observations personnelles et celles des représentants des communautés qui s'adressaient à eux et produisaient ainsi leurs rapports. L'élaboration de ces informations dépendait non seulement de la rigueur mais aussi de la présence de l'observateur de passage, ce qui laissait supposer une marge importante entre l'observation incomplète de non-experts et les activités militaires et policières réelles. Toutefois, le rôle des ONG était d'établir des chiffres qui seraient ensuite reconnus et accrédités par des ONG internationales telles que Amnesty International, Human Rights Watch, Global Exchange, Médecins du Monde, ou le Comité International de la Croix Rouge. Leur rôle était donc fondamental dans la neutralisation de chiffres et du discours sur la paix en vue d'établir un soutien international informationnel, moral, matériel ou logistique de diverses natures en fonction des zones d'intervention³¹⁷.

Après la création des *Caracoles* en 2003, cette fonction des ONG principales de San Cristóbal, « FrayBa » et *Enlace Civil*³¹⁸ comme intermédiaires obligées diminua car elles n'assuraient plus la coordination des *campamentistas* et que les autorités des *Juntas de Buen Gobierno* zapatistes se lançaient dans le développement de leur projet. En outre, à partir de 2002, le Centre d'Analyse Politique et de Recherches Sociales et Économiques (*Centro de Analisis Políticos e Investigaciones Sociales y Económicas*, CAPISE) assura un autre lien entre les communautés zapatistes et les internationaux solidaires du mouvement, en créant des « Brigades d'Observation Terre et Territoire » (BOTI), pour établir des rapports sur les conflits en cours et la situation militaire dans les zones autonomes³¹⁹. En parallèle, le Centre de droits de l'Homme Fray Bartolomé de las Casas poursuivait les « Brigades Civiles d'Observation » (BRICO) et *Enlace Civil* s'orienta davantage vers des projets de développement dans les territoires autonomes. Les ONG que l'on devait rencontrer si l'on voulait avoir accès aux territoires zapatiste façonnaient l'image que les observateurs allaient se faire de l'organisation zapatiste³²⁰. Notons aussi au passage la contradiction d'un registre lexical emprunté à la guerre alors qu'il s'agit d'observer une situation pour promouvoir la paix et les droits de

des fractions des branches exécutives et/ou parlementaires du gouvernement, etc. Voir (Siméant 2010; Petric 2012).

³¹⁷ Sur le rôle du CCRI, voir chapitre 8.

³¹⁸ Sur le rôle joué par le SIPAZ, voir chapitre 8.

³¹⁹ À cette date, ce Centre est le dernier à avoir fourni un travail systématisé de la situation militaire en utilisant la même stratégie des « observateurs internationaux » qui étaient souvent même des touristes de passage au Chiapas et ayant du temps libre. Leurs locaux se trouvaient dans le café « militant » de San Cristóbal, le « Tierradentro », où plusieurs magasins se partagent un espace assez ample, des coopératives d'artisanat zapatiste, la librairie « El Mono de papel », et le CAPISE jusqu'à un conflit avec les communautés zapatistes qui l'accusèrent de s'approprier leur lutte, ce qui leur fit arrêter leurs activités.

³²⁰ Voir à ce sujet Clément Marie dit Chirot, 2011.

l'homme.

1.7. L'aide alimentaire et les projets de développement du Comité International de la Croix-Rouge (CICR)

Comme je l'ai noté dans le chapitre précédent, les autorités zapatistes remplissaient leurs fonctions sans être rémunérées, vivant de leur production de subsistance qui se limitait la plupart du temps à leur production de maïs, de café, de haricots, au mieux à un petit commerce local. Les *pedranos* s'organisèrent afin d'autofinancer le projet zapatiste dont ils étaient les protagonistes. Une sorte de dîme était prélevée, la « coopération » (*cooperación*), par la collecte de quelques pesos par famille pour toute initiative festive ou politique, à l'instar des coopérations relevées pour les fêtes du Saint-Pierre ou du carnaval. Comme le soulignait Javier Luna Ruiz, il s'agissait de :

Participer avec sa propre force et sans recevoir d'appui du gouvernement, travailler en collectifs, cultiver les champs, les haricots, tout ce qui se donne dans le coin, en pur collectif (*en puro colectivo*) pour ne pas laisser entrer le gouvernement. Travail à la carrière de sable, travailler là-bas, mettre des gens à des postes (*hacer postas en cada grupo*) parce que c'était comme ça à l'époque, on avait peur que quelqu'un entre... dans l'éducation aussi, les maîtres d'éducation officiels sont sortis en 1998. Sont venus aussi les maîtres [d'école] de Chapingo pour enseigner ici, et le projet *Ta Spol Be* est encore là. (Javier Luna Ruiz, 12/08/2010)

Lorsque je vivais à Polhó en 2003, cet argent était destiné à nourrir les autorités autonomes en fonction, les promoteurs d'éducation et de santé et les assistants que nous étions (au sein du projet *Ta Spol Be*), ainsi que les miliciens qui se relayaient à l'entrée de Polhó pour protéger le territoire autonome. Les épouses des hommes en fonction travaillaient dans la cuisine collective du centre de Polhó sur un système de rotation hebdomadaire.

La non-rémunération des charges et la volonté de s'appuyer sur une économie de subsistance ainsi que la volonté de renforcer le service gratuit rendu à la communauté ainsi que la production d'une économie communautaire autour de la production de blocs de pierre servant à la construction étaient autant de gestes signifiant la rupture avec les pratiques clientélistes de leurs homologues du PRI, jugés corrompus et autoritaires. La gratuité du service rendu à la communauté et la non-rémunération des charges étaient censés protéger les zapatistes de la corruption et du gain d'argent incarnés par les caciques locaux. En ce sens, évacuer l'argent, synonyme de « mal gobierno » garantissait pour les zapatistes de ne pas tomber dans la corruption et l'enrichissement des caciques. Cette rupture avait néanmoins un coût à la fois temporel et économique fort, car les adhérents zapatistes, surtout les hommes et pères de famille, allaient devoir assumer cette double situation de résistance et de déplacement de population tout en nourrissant leurs familles, et ce, car l'arrivée de l'aide humanitaire et l'exploitation de la carrière de sable restaient insuffisants à leur survie.

La « gestion » des déplacés internes souleva de nombreuses questions sur la prise en charge des ONG des populations déplacées, engagées dans la résistance contre l'État. Le processus de souveraineté non-étatique des zapatistes fut une aubaine pour les acteurs non-gouvernementaux car les déplacés zapatistes étaient engagés dans leur résistance à un État qu'ils rejetaient avec d'autant plus de ferveur après le massacre d'Acteal et les déplacements de population. Ainsi, les nouveaux déplacés internes zapatistes, et les Abeilles sous la protection des autorités zapatistes, s'ouvrirent aux organismes « non-

gouvernementaux » qui composaient la « société civile globale » comprise localement comme une alliée à leur cause, sur le simple fait qu'elle n'était pas intégrée aux liens partisans et clientélistes du PRI. Mais au niveau local, en acceptant cette aide humanitaire, c'est le sens même de la *communitas* qui s'en vit modifiée.

Le Comité International de la Croix Rouge Internationale (CICR) arriva pour la première fois au Chiapas le 3 janvier 1994, en envoyant un délégué guatémaltèque et des bureaux s'établissent dans la ville de México et à San Cristóbal de las Casas. Le CICR offrit une protection et transporta le Commandement Général (*Comandancia General*, CG) de l'EZLN pour les négociations avec le gouvernement, jouant un rôle d'institution neutre et indépendante jusqu'en 1996, quand les Accords de San Andrés conclurent. Le CICR décida alors de se retirer et sortit du pays. En 1997, seule une petite équipe de trois délégués resta à México. C'est en 1998 que le CICR revint, mais connut de grandes difficultés avec les autorités fédérales, car la composition hétérogène et internationale du comité l'obligeant à obtenir des visas FM3 qui permettent à des étrangers d'exercer une activité à des fins non-lucratives³²¹.

En 97 a lieu le massacre d'Acteal et, oh surprise, [le CICR] doit revenir, avec des conditions très difficiles parce que bon, ça n'amusait pas du tout le gouvernement fédéral mexicain que le Comité soit là alors il lui a mis toutes les barrières possibles et toutes les difficultés connues, et donc à voir (...). L'aide humanitaire tarda beaucoup, beaucoup, beaucoup, à arriver. En réalité, le Comité commença à travailler dans le thème humanitaire en août 98, c'est-à-dire qu'il tarda à mort ! Il tarda à mort parce que l'État ne lui permettait pas de travailler, il ne lui donnait pas d'accès, il n'avait pas le permis, ou il lui donnait des permis de travail très bornés, pour trois mois, ils devaient brider à chaque fois. Il y avait une série de délégués tous étrangers, français, italiens, etc., mais bon, qu'ils soient étrangers ou mexicains, le Comité en tant que tel, n'avait pas la possibilité de s'établir et de commencer à travailler. (Oscar Torrens, 05/11/2010)

Le premier accord entre le CICR et le gouvernement du Chiapas fut d'abord signé en janvier 1994 sur la base de l'article 3 commun aux quatre Conventions de Genève et du Protocole II qui protège dans un conflit armé les personnes déplacées au sein de leur propre pays en vertu du droit international humanitaire. La finalité de ces normes était de protéger les personnes civiles contre les effets des hostilités et de veiller à ce qu'il n'y ait pas d'attaque, de terreur ou de méthode de combat comme la faim ou la destruction de biens indispensables pour leur survie. À cette époque, le gouvernement mexicain, dérangé par la présence du CICR au Chiapas, employa des moyens pour ralentir le processus : la circulation était alors extrêmement contrôlée, les barrages de police entravaient la libre-circulation des camionnettes de l'aide humanitaire.

Les premières années furent très difficiles, il fallait que tu t'identifies et ils te fouillaient, et s'ils voulaient monter dans la camionnette et fouiller, tu devais leur dire «non, tu ne peux pas monter. Tu veux monter ? Alors laisse ton arme, parce que tu ne peux pas entrer dans un véhicule qui est protégé par l'emblème de la Croix-Rouge, où il y a des conventions internationales ». Explique-lui les Conventions de Genève au sergent ou au capo qui est un con, donc bon, ce ne fut pas facile. Et les autres, pareil, ils ne comprenaient pas. *Marcitos* (i.e. « le petit Marcos »), qui m'a l'air un peu intelligent, n'a pas voulu comprendre, ou si, il a compris, il a compris, parce que les militaires d'un certain rang le comprennent, oui.» (Oscar Torrens, 05/11/2010)

Un nouvel accord entre le CICR et le gouvernement de México fut à nouveau signé après les

³²¹ Sur les difficultés à obtenir un visa pour les étrangers étant venus soit dans un projet humanitaire ou un centre des droits de l'homme, voir Rovira (2009) et Melenotte & Marie Dit Chiro, (2010).

événements d'Acteal, le 26 mai 1998 pour que le CICR puisse reprendre ses activités humanitaires dans l'État du Chiapas. Les premiers temps, le contrôle des routes après le renforcement des effectifs militaires et les contrôles d'identité, voire le frein de l'action humanitaire au Chiapas en contrôlant l'obtention des visas fut une réalité. Les grands organismes humanitaires comme le CICR devenaient de vrais « contre-pouvoirs » qui employaient le droit international pour agir dans les zones de conflit en se confrontant aux autorités fédérales.

Le CICR put finalement entrer en août 1998, soit plus de huit mois après les faits du massacre et plus encore après les vagues de déplacements, grâce à la Croix-Rouge mexicaine, entrée en premier au Chiapas et à Polhó après le massacre d'Acteal. Il se chargea des programmes d'assistance médicale et alimentaire. Pendant plusieurs années, il couvrit les nécessités basiques des déplacés internes dans différents domaines, notamment l'alimentation, l'eau potable, le bois, la santé. Lorsque j'habitais à Polhó en 2003, le CICR ramenait tous les quinze jours des aliments (*abasto*) tels que le maïs, le sucre, le riz, l'huile, le sel, le savon, les haricots, la farine, ce qui réunissait tous les déplacés des huit campements au centre de Polhó. Ils venaient avec de gros sacs (*costal*) que l'un des responsables du « Comité de abasto » remplissait tout au long de la journée. Oscar Torrens me raconta par la suite qu'ils avaient tenté de distribuer des boîtes de sardines au début mais ce fut un échec car les déplacés ne les mangeaient pas. Le bois (*leña*) était un élément domestique fondamental pour la survie des familles qui cuisinaient et se chauffaient avec. Oscar Torrens me raconta là encore que ce bois s'était vite épuisé dans la région et qu'il fallait l'amener depuis une scierie des alentours de San Cristóbal de Las Casas, à qui le CICR rachetait les restes.

L'aide alimentaire provenait principalement du CICR et d'*Enlace Civil* qui subvenaient aux aides alimentaires des besoins des déplacés de Polhó. Mauro, originaire de Tzanem Bolom évoque son expérience en tant que déplacé depuis 2 ans à Polhó :

On a été là presque deux ans, mais personne ne peut semer par ici parce qu'on n'a pas de terrain, les *compas* aussi nous ont prêté leur terrains de quatre tares et dans l'Union Bénéfice, un certain avocat Fernando nous a donné une graine et on a semé du chou, des blettes, des laitues, des radis, on a fait un potager de la société de quarante cinq personnes (...) et la Croix-rouge mexicaine nous a donné de la nourriture, des aliments, mais pas beaucoup, un kilo et demi par personne de maïs, de haricot, de *maseca*, du riz, du sucre, un kilo et demi par personne, comme ça. *Enlace Civil* est celui qui nous envoie le plus d'aliments, il nous donne beaucoup de maïs, de haricots, et nous donne tout, des cuvettes, des moulins, des comales, et c'est comme ça qu'on vit depuis deux ans. (Mauro, 2000)

Le CICR mit également en place un programme d'assainissement de l'eau pour les déplacés par des filtres à gravier et sable. Des « opératifs » transportaient l'eau dans des pipes jusqu'à des points d'agglomération des populations, comme ce fut le cas à Polhó-centre. À X'oyep, le campement de déplacés s'organisa pour rendre l'eau du puits potable, remplir les pipes à eau, et les répartir dans les campements.

Le CICR mena également trois programmes agricoles à partir de 2001-2002³²². Il fournit des graines de maïs et de haricots, ainsi que du matériel agricole (bêches, binettes, moulins), mais « jamais des

³²² Ces programmes ont distribué des semences et construit des formations communautaires de culture de jardins potagers dans 11 localités ; puis il y eut un programme « postrécolte » de constructions de silos afin d'assurer une meilleure conservation des produits des récoltes et les vendre dans des conditions plus favorables ; enfin, le programme intégrait la formation de « promoteurs agricoles » en vue d'améliorer la conservation du sol.

machettes car le CICR avait l'expérience du Rwanda où il donna des machettes pour les projets productifs et ensuite ces machettes ont servi aux massacres, donc jamais de machettes », m'expliqua Oscar Torrens. Le CICR établit des projets d'élevage de poulets, de lapins et travailla avec les femmes dans un projet de cultures de légumes, dans plusieurs campements, à Polhó, X'oyep, Acteal, Naranjatik, Poconichim. Après quelques années, ces aides à la construction de projets productifs n'avaient pas donné de bons résultats car les terres étaient trop peu fertiles et que la production était trop insuffisante³²³.

1.8. L'aide médicale à Polhó la Croix Rouge mexicaine et Médecins du Monde

La Croix-Rouge mexicaine fournit une assistance et une protection sanitaires aux réfugiés. Celle-ci signa un accord de coopération le 31 juillet 1998 pour établir les responsabilités de chacune des deux institutions.

La santé fut l'une des préoccupations majeures pour les nouvelles autorités zapatistes en raison des conditions de vie extrêmement précaires des familles déplacées. À Polhó, X'oyep et Acteal par exemple, les maisons improvisées étaient pour la plupart des bâches en plastique que le CICR avait distribuées quelques mois plus tard, ou au mieux, des cabanes en bois recouvertes de feuilles de banane. Les premiers mois, l'eau était puisée là où faire se peut, sans qu'importe qu'elle soit potable ou pas. Selon certains témoignages, peu après le massacre, l'installation de l'Armée mexicaine autour des puits d'eau limita encore plus son accès pour les habitants s'ils ne voulaient pas souffrir le harcèlement des soldats (Freyermuth, 1998). Lors de mes terrains, l'eau était un problème grave à Polhó et malgré la présence de la Croix Rouge chargée de sa distribution, la réserve en eau potable n'était remplie qu'une fois par jour, limitant chaque personne à moins d'un litre et demi par jour. Le système hygiénique était pratiquement inexistant, générant la dénutrition des enfants, les infections gastro-intestinales, respiratoires et urinaires, des diarrhées et des parasites qui à court terme ont des conséquences dramatiques. Les principaux problèmes sanitaires étaient des diarrhées et des maladies respiratoires, exposant particulièrement les enfants et augmentant la mortalité infantile de manière drastique, notamment des nouveau-nés. Il n'y avait pas de paludisme ni de tuberculose, mais des problèmes urinaires et articulaires, à cause de l'excès de travail, et des gastrites à cause des nerfs, de la préoccupation, pour l'alimentation aussi qui est mauvaise³²⁴. Les traumatismes liés au massacre et aux déplacements se manifestèrent de plusieurs manières dans la santé des habitants, la dépression, la tristesse et la tension étant considérées comme des maladies psychologiques directement reliées à la perte des maisons, des biens matériels et des récoltes.

En outre, la peur subie par les déplacements et le massacre d'Acteal était liée à la maladie de l'épouvante (*susto*), une maladie touchant directement à l'être-au-monde des tsotsil. À Chenalhó, les maladies étaient, selon la religion traditionaliste, attribuées à la perte de l'âme, à son vol ou aux conflits des âmes. Dans l'ouvrage classique de Calixta Guiteras Holmes (1965), *Los Peligros del Alma. Visión del mundo de un tsotsil*, l'anthropologue a montré que la vulnérabilité d'un homme réside dans son corps et son *wayjel* (l'âme animal). Les personnes les plus exposées sont les jeunes en proie à la colère des anciens (dans ce cas, il s'agit de la maladie de la « déconcertation » ou surprise, *kexlal*) ou d'un adulte qui possède une

³²³ Par exemple, il y avait dans l'un des projets 7 lapins et 25 poules pour 60 personnes.

³²⁴ Entretien avec un promoteur de santé réalisé lors de la visite en groupe du 15/02/2005 à Polhó.

chaleur extraordinaire (dans ce cas, la maladie s'appelle le « mal de l'œil », *kelsat*) ; ce sont également les personnes sans sagesse et sans force pour se protéger, les faibles. Au moment du rêve, lorsque le *wayjel* sort du corps pour vaguer et n'est pas protégé par le *ch'u'lel* (le même terme de maladie, *chamel*, dérive du verbe « mourir »). Les maladies peuvent être dues à la colère, des objets contenant la maladie qu'un guérisseur, un *ilol*, aurait extraite d'une autre personne, la perte de l'âme, la frustration ou la jalousie que génère l'envie (*'ilk'op*), ou encore par l'épouvante (*komel* et *xi'el*). Elles peuvent être transmises par un effort conscient, l'emploi d'objets rituels et des formules magiques, par la force de la parole (une pensée exprimée à voix haute qui comporte une volonté de blesser), par le rêve. Ainsi donc, la colère, l'envie et la peur sont parmi les maladies les plus craintes car elles peuvent générer la perte de l'âme. Ainsi, la perte de l'âme croisait les taux de mortalité, la dénutrition et les troubles de la santé mentale mêlée à la vie de déplacés. Ces conditions précaires marquèrent surtout l'augmentation accrue des maladies respiratoires et gastro-intestinales qui se multiplièrent, les maladies infectieuses étant en corrélation directe avec les conditions précaires d'habitat (et largement inférieur au seuil national) (Ríos, Gasca, Urbina, 2008). Le déplacement forcé augmenta les risques reproductifs : des avortements et accouchements fortuits furent reportés par exemple au moment des migrations des Abeilles de Yashgemel en mai 1997. Le stress affecta la production de lait des femmes, entraînant le risque de ne pouvoir nourrir leurs nourrissons (Freyermuth, 1999). Selon les anthropologues de l'époque ayant suivi les déplacements, à X'oyep et Acteal, les membres des Abeilles qui ne cessaient d'arriver au premier trimestre 1998 vivaient dans des conditions extrêmes puisque parfois jusqu'à sept familles vivaient dans des chambres de cinq sur dix mètres, soit entre 60 à 90 familles dans un espace si réduit (Freyermuth, 1998).

Zoila était l'un des principaux médecins à travailler dans la version mexicaine de la Croix Rouge. Médecin d'origine chiapanèque, elle avait vécu à Polhó du début de l'année 2000 jusqu'à la fin de l'année 2003, soit trois ans sur place non-stop. Elle travaillait dans l'un des bâtiments dans lesquels s'était installée la Croix-Rouge de manière permanente à Polhó, après la coopérative du centre et les premiers bâtiments de l'école autonome, lorsqu'on se dirigeait vers le terrain de basket. Je la connus assez bien car nous nous croisions au quotidien au centre de Polhó en 2003. Des ambulances aménagées s'étaient d'abord installées à Acteal, Polhó, X'oyep comme centre de santé fixes. Ce n'est que plus tard que la Croix-Rouge mexicaine s'installa au centre de Polhó dans les locaux en béton de l'ancienne école officielle désormais occupée par les nouveaux promoteurs d'éducation autonomes. Avec le temps, un camion (*trailer*) s'était installé devant le local fixe de la Croix-Rouge et accueillait un dentiste mexicain. Ce petit coin donnait des allures de mini-hôpital à l'installation, dans une zone où les nécessités sanitaires étaient très importantes et il y avait toujours des gens malades assis sur le banc devant les locaux de la Croix-Rouge.

Zoila était chargée de l'attention générale, des urgences et des consultations des déplacés. Elle développa des compétences particulières en apprenant le *bats'i k'op* et en accompagnant les sages-femmes indiennes (*parteras*) pour mieux connaître les nécessités des femmes qui étaient pour la plupart monolingues. Elle travailla la première année en médecine curative, pour s'occuper des patients qui se rendaient dans les petits locaux de l'antenne de la Croix-Rouge, puis fit de la médecine préventive les deux années suivantes en travaillant avec 32 sages-femmes indiennes en 2000 et 22 en 2003. Son parcours la fit débiter à l'antenne de la Croix-Rouge mexicaine à Tuxtla. Quand le soulèvement zapatiste éclata, la Croix-

Rouge réorienta sa politique et décida de travailler avec les communautés, notamment à Ocosingo et à San Cristóbal où se trouvaient le plus de blessés et de malades liés au conflit armé. Une antenne existait déjà à Yabteclum, mais avec les événements de 1997, il fut entrepris d'installer une antenne fixe à Polhó, où un infirmier travaillait déjà ponctuellement comme volontaire. C'est là qu'on proposa à Zoila de faire partie de ce nouveau Service aux communautés de déplacés zapatistes.

La Croix Rouge normalement ne se dédie pas à la prise en charge (*atención*) des communautés, c'est le service des ambulances et l'hôpital uniquement, mais en raison du mouvement [zapatiste], il était nécessaire d'agir parce qu'ils n'acceptaient pas le gouvernement ni aucune organisation, alors la Croix-Rouge de l'État du Chiapas décida qu'elle pouvait aider, aux côtés de la Croix Rouge Internationale, et ils ont formé des services médicaux comme les cliniques qui sont dans toutes les communautés, comme la sécurité sociale ou l'IMSS [*Instituto Mexicano de Seguro Social*], la même chose mais en Croix-Rouge, avec des médecins, des infirmières. (Zoila, 07/05/2005).

Au fil des ans, la Croix-rouge mexicaine mit à la disposition des déplacés de Polhó une voiture, des paramédécins, des infirmiers, des chauffeurs, pour ramener les patients dans des situations les plus critiques à San Cristóbal de Las Casas. Accueillant toujours plus de blessés et de malades, le CICR dut bien vite multiplier les « centres d'accueil » (*centros de atención*) dans les campements de Polhó, Acteal, Naranjatik, X'oyep, Poconichim, mais c'était dans le premier que les soins étaient les plus complets. Un autre projet de santé s'installa de l'autre côté du centre, plus bas sur la route qui partait à droite de la coopérative du centre. La « Clinique autonome « Emiliano Zapata » comptait avec plus d'une trentaine de promoteurs de santé en 2003. Cette clinique avait été chapeauté par Médecins du Monde – France (MDM-France) qui se chargea de former les « promoteurs de santé ».

Médecins du Monde (MDM) et Médecins Sans Frontières (MSF) arrivèrent bien plus tard que le CICR et la Croix-Rouge mexicaine et ils travaillèrent surtout dans la région de Las Cañadas au Chiapas³²⁵. Je n'ai jamais pu rencontrer ni retrouver les membres des deux ONG, malgré mes tentatives d'établir un contact avec l'un d'eux qui travailla sur place au moment des déplacements de 1997 et 1998. L'action de ces deux organismes se concentra davantage sur la formation de « promoteurs de santé », censés substituer les médecins « officiels ». MSF sortit le premier de Polhó, tandis que MDM-France travailla sept ans (de 1997 à 2004) dans la clinique autonome en s'installant sur les vestiges de l'ancienne clinique « officielle ».

Médecins du Monde travaillait jusqu'en 2003 avec 32 promoteurs de santé répartis en 4 groupes, divisés ensuite en différents niveaux, et qui travaillaient chacun pendant une semaine complète. En 2005, il y aurait eu jusqu'à 50 promoteurs de santé masculins et 11 femmes. Ils fonctionnaient sur un système de rotation dans la clinique, à raison de quinze promoteurs par semaine, qui se « reposaient »³²⁶ ensuite pendant quinze jours. Cette « clinique autonome » était également installée dans un bâtiment en béton et bénéficiait de trois salles de consultation générale, une salle de soins, une de gynécologie, une pour l'hospitalisation, une autre pour la pharmacie, une avec les archives cliniques et une salle de consultation odontologique, mais il n'y avait pas de dentiste. Si la clinique autonome était mieux fournie en équipement médical, elle manquait cruellement de médicaments, d'antibiotiques, de vitamine et d'antiparasites³²⁷. Il n'y

³²⁵ Le CICR travailla avec MSF dans cette région de Las Cañadas avec les bases d'appui zapatistes.

³²⁶ Ils travaillaient pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs familles.

³²⁷ Entretien avec un promoteur de santé autonome, réalisé lors de la visite en groupe du 15/02/2005.

avait ni laboratoire d'analyse ni de projet d'herboristerie. Les promoteurs de santé envoyaient les patients à San Cristóbal de Las Casas lorsqu'il fallait opérer, en cas d'appendicite, de péritonites, d'hernies, etc. Au quotidien, le groupe de promoteurs de santé avaient en moyenne 25 à 30 consultations par jour.

2. Gouverner à San Pedro Polhó

Si l'autonomie zapatiste s'est généralement constituée comme une expérience communautaire, on a à travers tous ces exemples une réelle gestion administrative à une échelle municipale, faisant de Polhó un nouveau chef-lieu parallèle à celui « officiel » des autorités constitutionnelles. Je m'intéresserai ici en particulier aux normes et aux valeurs véhiculées à Polhó, en revenant sur la signification de l'autonomie zapatiste avant l'ONGisation de la municipalité autonome afin de montrer l'ambivalence du processus d'autonomie politique *de facto* des zapatistes.

2.1. « Ce sont nous les communautés qui allons dire et décider qui seront nos gouvernements » : normes et idéologie zapatistes

Suite à la proclamation d'un gouvernement autonome sur le principe de la libre-détermination, les leaders zapatistes décidèrent de renforcer la pratique des us et coutumes dans l'exercice du gouvernement. Ils mirent au pouvoir des « anciens » (*ancianos*) et « paysans ». Immédiatement après la formation du gouvernement parallèle à Polhó, Javier Ruiz Hernández s'effaça, alors même qu'il était le principal leader zapatiste à avoir été à l'initiative de l'organisation clandestine et aux invitations avant 1996, qu'il avait occupé la présidence municipale fin 1995 accompagné de ses frères. Selon la logique des « us et coutumes » suivie par les zapatistes, Domingo Pérez Paciencia fut désigné premier Conseil autonome (*Consejo autónomo*) de la municipalité zapatiste autoproclamée de Polhó. Celui-ci était un paysan d'un certain âge, presbytérien non-pratiquant, également originaire de Polhó. Domingo Pérez Paciencia et l'ensemble de son équipe qui allait former le Conseil municipal furent élus en assemblée communautaire lors d'un vote en assemblée sur le mode des us et coutumes et non par les urnes. L'élection de Domingo Pérez Paciencia comme principal représentant du Conseil autonome exprimait la volonté des adhérents à l'organisation de mettre au premier plan un dirigeant qui les représentait et qui venait de ce pouvoir « populaire », essentiellement composé du secteur paysan qui n'était pas affilié à la Confédération Nationale Paysanne (*Confederación Nacional Campesina*, CNC). Le principe de libre-détermination offert par le tournant multiculturaliste, et dont s'emparèrent les zapatistes, représentait à Chenalhó un modèle rompant avec le secteur magistériel dominé par les caciques de Chenalhó.

Les leaders zapatistes reproduisirent rapidement une structure politique similaire à celui des autorités constitutionnelles du centre de Chenalhó. Ici toutefois, les autorités n'étaient pas rattachées au Conseil municipal du PRI, et n'avaient donc aucun lien avec aucun parti aux trois principaux niveaux (municipal, régional, national). Un Conseil municipal (*Concejo municipal*) fut composé d'une équipe entre 12 et 15 autorités nouvelles avec, à sa tête, un représentant appelé « Consejo », qui se substituait à la figure du président municipal, puis un *síndico*, un juge, deux *alcaldes*, trois *regidores*, et des représentants des communautés qui reconnaissaient les autorités zapatistes (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1997, 10). Celles-ci admettaient publiquement le commandement de l'EZLN et désavouaient

les autorités constitutionnellement établies au centre de Chenalhó. Le désaveu des autorités établies et affiliées au PRI avait déjà atteint un niveau régional, lorsqu'Amado Avendaño, sous la bannière du PRD, se déclara « gouverneur en rébellion » le 8 décembre 1994. L'auto-proclamation de l'autonomie *de facto* et la méconnaissance des autorités du PRI furent donc concomitantes et marquèrent la recherche de mécanismes immédiats de concrétion du pouvoir local.

Paradoxalement, l'après-Acteal renforça le processus d'autonomie qui s'appuyait sur le principe de la libre-détermination. Le premier Conseil municipal autonome zapatiste de Polhó, Domingo Pérez Paciencia, accompagné de responsables de la communauté de Naranjatik Altos, déclara dans un communiqué public du 26 mars 1998 :

Dans cette municipalité, ce sont nous les communautés qui allons dire et décider qui seront nos gouvernements, ce sont nous les communautés qui allons dire et décider comment nous voulons travailler et les communautés vont à cet égard décider quand elles vont laisser leur travail. C'est ainsi que se développera notre municipalité autonome, avec nos lois de ce que nous voulons ou voyons (in Garza Caligaris 2002).

Ce communiqué intervint après le massacre d'Acteal et l'arrivée de milliers de déplacés à Polhó qui obligea la municipalité à délimiter plus strictement l'espace de l'autonomie à Polhó en fermant son entrée et en délimitant des « campements de déplacés »³²⁸. Les violences de 1997 renforcèrent la volonté des zapatistes de déclarer publiquement la création de nouvelles lois et règles zapatistes pour constituer un contre-pouvoir aux institutions existantes.

L'auto-proclamation avait valeur de prophétie auto-réalisatrice, pour reprendre l'expression heureuse de Merton. L'établissement d'un gouvernement parallèle et majoritaire fut une mise en actes du principe de libre-détermination qui dépassèrent les limites socio-politiques établies par la législation et la Constitution, par la création d'une nouvelle juridiction et d'un gouvernement hors des cadres législatifs. Cette expérience se radicalisa au fur et à mesure que le désir de reconnaissance juridique et légale de l'EZLN aboutissait à une impasse. En ce sens, il s'agit d'une autonomie *de facto* qui fut l'étape postérieure à l'inversion du monde et au massacre d'Acteal. Les leaders zapatistes s'affranchirent progressivement du pouvoir municipal constitutionnel et des liens clientélistes établis avec le gouvernement. Les violences de 1997, décrites dans la troisième partie, avaient consolidé l'idée que le gouvernement était injuste, dysfonctionnel et illégitime.

³²⁸ Je reviens sur le massacre d'Acteal dans les prochains chapitres 5-6-7.



Figure 9 - Entrée de la municipalité autonome de San Pedro Polhó (Source : donnée de terrain, novembre 2008)

Après 1998, les zapatistes rejetèrent la présence de l'État et de ses expressions au sein de leurs territoires. Le geste le plus visible consista en un refus des propagandes partisans et des sigles des partis politiques sur les murs des maisons, ce qui contrastait fortement avec les autres maisons de la région, généralement recouvertes des sigles et des slogans en période de campagne électorale, en échange d'un peu d'argent. On y trouvait à la place des panneaux marquant l'entrée du territoire et la subversion des symboles nationaux. Le panneau le plus ancien accueille le visiteur de la sorte : « Bienvenus dans la nouvelle municipalité autonome en rébellion San Pedro Polhó ». On retrouve au même niveau le drapeau mexicain encadré du slogan « Démocratie, justice, liberté » et de l'acronyme de l'organisation « EZLN », les trois éléments étant symboliquement sur un pied d'égalité. Sur les côtés, en haut du panneau, sont représentés les deux pôles du pouvoir zapatiste à Polhó : une autorité en habit traditionnel et revêtant le passe-montagne à gauche et un milicien armé en habit militaire vert, avec un passe-montagne, un foulard rouge, une casquette vert kaki, un pantalon treillis et des bottes militaires (Figure 9). Je ne sais pas quand le panneau a été installé exactement mais il était déjà présent lors de ma première visite en 2003. L'oxydation et les couleurs délavées font penser qu'il date des premiers temps de la formation de la municipalité autonome, mais je ne sais pas s'il a été installé avant ou après les assassinats et le massacre d'Acteal en 1997.

Pour des raisons de sécurité liées à la militarisation de la zone et les agressions de 1997, les autorités zapatistes procédèrent à la clôture de l'espace, créant un territoire clos au bord de la route bétonnée et délimité par la grille de l'entrée. L'établissement d'une frontière entre le dedans et le dehors de la communauté plongea les déplacés dans une situation de défense et de confinement³²⁹, entre un enfermement visant à protéger les populations tout en contrôlant les entrées et les sorties du territoire. Pour se protéger, une grande grille contrôlée par des miliciens en passe-montagne – généralement deux – ainsi que des maisons sur le bord de route protégées de grilles, sont les traces des violences de 1997. Ainsi, la maison de Don Jacobo, que j'avais bien connu en 2003 car il s'occupait de la « coordination des projets » à Polhó, était celle d'un homme qui avait été l'un des principaux leaders de l'organisation en 1996. Sa maison était recouverte de muraux colorés, et elle était complètement entourée de grillage. Cette clôture défensive était à l'image de la résistance zapatiste à Polhó : elle signifiait à la fois résister à une forme de domination hégémonique, tout en recréant une nouvelle communauté politique ancrée dans l'espace ; elle était aussi le symbole de l'ambivalence de l'autonomie à Polhó, des stratégies de survie des déplacés et du

³²⁹ Si le confinement est un terme qui semble plus approprié pour désigner la logique d'enfermement des populations, le « dispositif de confinement » qu'évoque Makaremi et Kobelinsky (2008) en reprenant les termes foucauldien n'est cependant pas aussi sophistiqué que celui des dispositifs de contrôle mis en place dans les aéroports, dans les zones d'attente ou les centre d'accueil pour demandeurs d'asile en France et au sein de l'Union européenne. Dans ces contextes, l'espace est hiérarchisé et les « acteurs de la circulation » qui instituent un quadrillage des pratiques et des normes, établissent les différences nationales, les législations sur le travail, le regroupement familial, homogénéisent les accords de Dublin II et ceux de Schengen. En revanche, ce qui est valable pour le cas des déplacés internes du Chiapas, c'est que la réflexion sur l'enfermement doit être réinscrite dans les flux, que l'on trie, ou filtre, et des mouvements de population que l'on gère et administre.

projet de ses leaders à devenir une alternative politique importante dans la transformation des rapports de pouvoir.

Sur la gauche de la grille d'entrée se trouvait une chapelle (figure 10), où avaient lieu les processions lors des fêtes de San Pedro ou du carnaval. Sur la gauche de cette église se trouvait la route qui mène à la prochaine municipalité, Pantelhó. En longeant la route, on passait devant quelques maisons de familles zapatistes qui formèrent plus tard une fraction à part, « ceux de la route », qui allaient s'appeler plus tard les « *residentes* » (résidents) en opposition aux « *desplazados* » (déplacés). Ils étaient d'ailleurs plus aisés économiquement et possédaient des commerces individuels avec des ressources rares, des machines de construction qu'ils prêtaient ou louaient, une pharmacie servant aussi à la vente de vivres, de pain et de petits gâteaux, de sodas, voire de l'artisanat. Directement après la dizaine de maisons de « résidents » se trouvait la base militaire qui surplombe la montagne à dominante zapatiste, avec une vue directe sur la municipalité autonome et ses différents campements.

Figure 10 - Église de l'entrée de San Pedro Polhó (Source : donnée de terrain, novembre 2008)



Les autorités municipales zapatistes ajoutèrent un autre panneau souhaitant la bienvenue et visant à éclaircir certains points annoncés par une étoile rouge (Figure 11) :

« - Dans cette municipalité, la consommation et la culture de marijuana et autres drogues est interdite ;

- L'achat et la vente de voitures volées est interdite ;

- L'achat et la vente d'alcool est interdit. Ici le peuple commande et le gouvernement obéit ».

Ce panneau avait été ajouté après la création des *Caravolas* en 2003, le petit dessin de l'escargot en bas à droite du panneau le représente. Ce panneau voulait mettre fin aux rumeurs qui circulaient que les zapatistes fermaient leur territoire autonome pour procéder à des trafics illégaux de drogues et de voitures. Entre les deux principaux panneaux se trouvait la grille de l'entrée de Polhó qui restait fermée ou s'ouvrait tel un sésame une fois le protocole d'admission en territoire zapatiste passé.



Figure 11 - Deuxième panneau à l'entrée de la municipalité autonome de San Pedro Polhó (Source : donnée de terrain, novembre 2008)

Polhó devint le centre (*cabecera*) de la nouvelle équipe du Conseil autonome, et le bâtiment qui se trouvait plus bas dans la vallée, après le terrain de basket-ball, devint la présidence municipale (*presidencia municipal*) qui accueillait l'équipe. J'ai pu prendre en photo le bâtiment sur accord des autorités autonomes lors de ma visite en 2008 (Figure 12)³³⁰.

³³⁰ Les autorités zapatistes me laissèrent prendre ces photos de manière exceptionnelle car j'avais participé au projet éducatif en 2003 et que j'avais fourni du matériel informatique et une assistance technique au Conseil autonome. J'ai volontairement choisi ces deux photos pour montrer les deux faces de l'organisation zapatiste. La première fut aisée à prendre car il s'agit de la face publique de l'organisation, celle des murs et des slogans. La seconde en revanche

Figure 12 – Le bâtiment de la présidence municipale de la municipalité autonome de San Pedro Polhó



Source : données de terrain, photos prises en avril 2008.

Les caciques culturels issus du secteur magistérial avaient verrouillé le système politique et étaient devenus des chefs civils qui avaient affaibli considérablement le pouvoir des autorités traditionnelles et des anciens les dernières décennies, excluant les femmes et les groupes dissidents, comme l'illustre le chapitre deux. Dans la *comunitas* zapatiste, au contraire, le vote en assemblée allait marquer une rupture de plus avec les notables locaux.

Les us et coutumes n'étaient pas devenus « lois » dans la Constitution chiapanèque, à l'inverse de sa voisine l'Oaxaca, l'autonomie se déployant « de facto », sans cadre légal. Comme le synthétise un représentant des Abeilles en 2006 :

Ils n'ont pas de loi constitutionnelle, pour eux, tout est us et coutumes. Peut-être qu'ils en ont [des lois], mais on ne les connaît pas, par contre oui, le gouvernement ne les prend pas en compte... Ils font leurs élections, mais ils élisent seulement en assemblée. (Victorio, 21/09/2006)

Lors des élections, cela a déjà été dit, l'assemblée devint le seul mode d'élection communautaire, les zapatistes ayant abandonné la pratique du vote par les urnes comme vote de consécration du « premier tour » réalisé en assemblée pour ne garder que cette étape. On pourrait établir ici un parallèle entre les pratiques des us et coutumes « de facto » des zapatistes et les processus décrits par David Recondo (2007a, 2009) dans ses travaux sur l'Oaxaca et les expériences légalisées des us et coutumes, notamment dans leur tentative de réhabiliter le vote en assemblée qui a évincé le vote par les urnes dans la majorité des municipalités de l'Oaxaca. En réalité, les réunions et les assemblées sont extrêmement fréquentes et ne se résument pas au seul moment du vote pour les élections municipales, autonomes ou légales. En 2003, j'ai assisté à de très nombreuses réunions de plusieurs heures au sein du Comité d'éducation avec des pères de familles zapatistes pour discuter des projets d'éducation. Mais je n'assistai qu'à une reprise à une assemblée réunissant l'ensemble des campements au sein de l'organisation, et n'y assistai qu'un court temps avec les autres assistants, car nous devions retourner ensuite à la préparation des cours. Ces assemblées « privées »,

représente l'intérieur de la présidence municipale que les autorités ne laissaient généralement pas prendre en photo.

voire « secrètes » servaient généralement à informer des instructions provenant de la hiérarchie militaire. Elles avaient lieu dans la salle de réunion tout en bas du « centre » de Polhó, en-dessous du bâtiment de la présidence municipale, dans un endroit spatialement peu visible.

Différents Commissions ou Comités se formèrent avec les pères de famille en fonction des nécessités concernant la santé, l'éducation, l'eau, les déchets, le bois, les latrines collectives, etc. Certains comités se formaient ponctuellement, par exemple le temps d'une construction de canalisations d'eau dans un campement déterminé. Un Comité était chargé de recevoir l'aliment fourni par l'aide humanitaire, ainsi que les biens matériels, scolaires ou sanitaires fournis par les organisations civiles locales ou des ONG internationales, qu'ils redistribuaient ensuite dans les familles. Ils étaient également les intermédiaires entre les familles et les autorités zapatistes, chargés de transmettre les décisions des autorités aux familles, et vice-versa. Chaque campement avait un « Comité » composé de représentants de chaque communauté d'origine qui variait d'un campement à l'autre. Par exemple, le campement 2 n'était composé en 2003 que de deux « communautés d'origine » et n'avait donc que deux représentants, tandis que le campement était composé de huit communautés d'origine et en comptait donc huit. Ainsi, les Comités se créaient en fonction des nécessités et les prises de décision se faisaient en assemblées en présence de ces intermédiaires qu'étaient les Comités.

D'un point de vue administratif, le geste le plus important de rejet de l'État consista à ne plus enregistrer les actes civils auprès des autorités municipales « officielles » de la mairie du centre de Chenalhó. En constituant leur propre recensement, les zapatistes brouillèrent ainsi les chiffres des recensements officiels, ce qui explique la diminution considérable du nombre de personnes recensées en 2000 par l'INEGI, ou encore les chiffres de la Commission nationale de population (CONAPO) en 2005, qui n'incluent pas les zapatistes de Polhó. D'autres gestes des zapatistes de Polhó consistèrent à refuser de payer l'eau et l'électricité et à se brancher sur le réseau électrique de la Commission Fédérale d'Électricité (*Comisión Federal de Electricidad*, CFE). La pratique se diffusa dans la région au fil des ans et d'autres *pedranos*, non-zapatistes, refusèrent aussi de payer, par envie. Seuls en cas de délits graves, les autorités zapatistes autonomes se rendaient auprès des instances gouvernementales. Par exemple, pour un homicide, comme ce fut le cas en série en 1997, les autorités se rendaient auprès du Ministère Public et dans ce cas-là, le gouvernement de l'État reconnaissait leur autorité comme l'une des parties en conflit.

Au sein de Polhó, les autorités zapatistes établirent des règles morales et politiques liées au projet de transformation et correction des « traditions » considérées comme « mauvaises ». Ainsi en était-il de la consommation d'alcool, formellement interdite au sein de l'espace autonome, car les zapatistes y voyaient le lieu de nombreuses violences domestiques. En interdisant l'alcool à Polhó, les zapatistes aspiraient donc à apaiser l'alcoolisme des hommes qui représentaient de graves problèmes dans le centre de la municipalité « officielle » en raison des violences faites aux femmes et aux enfants. On disait que les autorités zapatistes pouvaient aller jusqu'à attacher à un arbre (le *goyavero*) celui qui rentrait « bolo » (saoul) dans la municipalité pour l'humilier publiquement le temps qu'il désaoule. La rumeur courait aussi qu'un homme avait été emprisonné pendant un an dans une grande citerne d'eau vide au cœur de Polhó qui servait de prison municipale, car il avait tué son *compadre* à la machette un jour qu'il était saoul. On disait qu'il pouvait sortir une heure par jour, mais je ne sus jamais si cela était vrai car les homicides étaient généralement résolus

auprès du Ministère Public. Les vols étaient en revanche fortement sanctionnés, qu'ils concernent des individus ou des fonds municipaux. Par exemple, en 2003, l'un des promoteurs d'éducation avait conservé chez lui un dictionnaire destiné à l'école alors que nous, en tant qu'assistant d'éducation, nous le cherchions pour l'utiliser et préparer les cours. Don Jacobo a mis en place une commission pour mener une enquête de plusieurs jours et retrouva le dictionnaire chez le jeune homme après avoir réuni les promoteurs d'éducation. Le jeune promoteur fut réprimandé, mais conserva son poste. En revanche, lorsque le Conseil Autonome de 2005, Andrés Guzmán était à la tête du Conseil autonome, il fut destitué car il avait volé des fonds municipaux à des fins personnelles, ce qui était jugé inacceptable dans l'organisation qui combattait la corruption. Don Jacobo avait également été destitué plus tard car un membre de sa famille était malade et qu'il avait employé l'argent municipal pour payer une opération médicale.

2.2. « Commander en obéissant » ?

2.2.1. *Les miliciens zapatistes*

Il est important de saisir le lien entre l'EZLN et les membres civils du centre de Polhó. Cette partie est certainement la plus incomplète, car il me manque des informations sur l'armement des zapatistes et la présence d'insurgés à Polhó, leur rôle et le nombre de morts pendant les événements violents de 1997.

Lorsque je vivais à Polhó en 2003, aucun insurgé ou guérillero professionnel n'était présent à Polhó de manière fixe. En revanche, il y avait plusieurs miliciens qui restaient relativement exclus des activités quotidiennes des familles zapatistes. Je sus très peu de choses sur les miliciens malgré le temps passé à Polhó. Ils vivaient dans un bâtiment à part au pied du chemin qui descend une fois la grille de l'entrée passée. Felipe et son épouse Juana³³¹ qui tenaient la coopérative communautaire du centre de Polhó vivaient là aussi et les côtoyaient. Juana était une grande joueuse de basket-ball et revêtait l'uniforme des miliciens, des pantalons noirs et des rangers, ce qui était rare pour une femme dans la région. Elle travaillait dans la coopérative et employait quelques autres jeunes femmes qui s'entraînaient avec elle, et elles certainement recevaient une formation politique et militaire. Celles-ci n'étaient pas mariées et travaillaient dans la coopérative, deux grands signes distinctifs du travail de l'organisation auprès des femmes zapatistes suite à la Loi Révolutionnaire des femmes zapatistes de 1994³³². Juana n'avait quant à elle pas d'enfants. Quant aux miliciens, ils se relayaient à l'entrée de Polhó pour monter la garde. Leur rôle était avant tout défensif, mais il établissait de facto un rapport de force visible, certes inégal, mais au moins

³³¹ Les noms sont modifiés.

³³² « 1/ Les femmes indépendamment de leur race, croyance ou affiliation politique, ont le droit de participer à la lutte révolutionnaire aux lieux et grades que leur volonté et leur capacité déterminent ; 2/ Les femmes ont le droit de travailler et recevoir un salaire juste ; 3/ Les femmes ont le droit de décider du nombre d'enfants qu'elles peuvent avoir et dont elles peuvent s'occuper ; 4/ Les femmes ont le droit de participer aux questions qui concernent la communauté et d'exercer des responsabilités publiques, si elles sont élues librement et démocratiquement ; 5/ Les femmes et leurs enfants ont droit à la santé et à l'alimentation ; 6/ Les femmes ont droit à l'éducation ; 7/ Les femmes ont le droit de choisir leur mari ou compagnon, elles ne sont pas obligées de se marier de force ; 8/ Aucune femme ne pourra être maltraitée physiquement, ni par des membres de sa famille ni par des étrangers. Les délits de tentative de viol seront sévèrement punis ; 9/ Les femmes pourront occuper des responsabilités de direction dans l'organisation et obtenir des grades militaires dans les forces armées révolutionnaires ; 10/ Les femmes auront tous les droits et toutes les obligations en accord avec les lois et règlements révolutionnaires. Cette loi est une des premières lois édictées par les zapatistes, en janvier 94, dans les zones sous leur contrôle ».

symbolique, avec les militaires qui passaient devant la municipalité autonome. C'était aussi, au second plan, un moyen de contrôler les allers et venues des familles zapatistes et non-zapatistes, en autorisant ou en empêchant le libre-transit. Je les côtoyais en 2003, d'abord en tant qu'observatrice internationale, puis lorsque j'étais assistante d'éducation, et nous nous croisions le soir dans la coopérative centrale pour regarder la télévision et boire un café, mais sans nous parler. Le seul moment où je pus avoir un échange un peu plus poussé fut au début de l'année 2003, alors que j'étais encore observatrice internationale. Comme mentionné dans l'Avant-propos et dans la section précédente, nous restions assis des heures à l'entrée de Polhó à noter l'activité et le passage des véhicules militaires et policiers. C'est là qu'on était directement en contact avec les miliciens, mais nos échanges restaient limités. Les instructions militaires zapatistes ne les autorisaient pas à « converser » et le silence s'imposait. Un jour toutefois, je leur proposais une orange. Ils refusèrent mon offre mais l'un d'eux parlait bien l'espagnol et transgressa la règle du silence pour converser. Au fil de la conversation, j'appris qu'ils étaient une cinquantaine au total sur toute la région de Los Altos. Originaires de plusieurs localités, ils travaillaient quinze jours de suite puis retournaient une semaine dans leur communauté. La garde à l'entrée de Polhó était continue, jour et nuit, et ils se relayaient toutes les 4 heures. Ces miliciens se distinguaient des insurgés professionnels mais avaient reçu une formation militaire minimale dans la jungle. La place de ces protecteurs armés dans l'espace de la communauté amène à s'interroger sur leur rôle pendant les événements de 1997 car il est à peu près sûr qu'ils furent plus nombreux quand les violences augmentèrent et qu'il y eut même des renforts d'insurgés venus en aide aux zapatistes « civils » de Polhó.

2.3. Les promoteurs d'éducation

Un axe fondamental de l'autonomie zapatiste à Polhó fut celui de l'exaltation de la langue indienne. Sur ce point, le projet d'éducation *Ta Spol Be* auquel j'ai participé fut tout à fait essentiel. Cela a été dit, l'EZLN intégra très tôt à son projet révolutionnaire le thème identitaire et ethnique, à l'inverse de nombreuses guérillas latino-américaines du passé. À Polhó, l'identité ethnique passa par la mise à l'écrit du *bats'i k'op* et la langue indienne fut alors au cœur du renversement du stigmate des indiens et du racisme vécue à travers l'imposition d'une langue coloniale, le « castilla », qui incarnait le monde des métis et des caciques indiens. Là encore, il ne s'est pas agi d'un processus immédiat de la part des zapatistes puisque ceux-ci souhaitaient initialement des cours d'alphabétisation et d'apprentissage de la langue espagnole. Le projet *Ta Spol Be* débuta peu après la venue d'une caravane composée de professeurs de l'Université Autonome de México (UAM-Xochimilco) à Polhó après le massacre d'Acteal, en 1998. Ainsi, au début, la demande des autorités zapatistes était d'apprendre l'espagnol, selon le modèle ancien de l'éducation bilingue. Progressivement, les zapatistes intégrèrent des demandes d'éducation plus complètes jusqu'à atteindre un projet d'éducation autonome qui intégrait, à mon arrivée en 2003, un programme complet de niveau d'école primaire et la première année du niveau collège. Les cours étaient impartis prioritairement en *bats'i k'op*, la langue maternelle, et l'espagnol était enseigné petit à petit aux enfants, d'abord à l'oral, puis à l'écrit.

J'ai montré dans mon travail de DEA comment l'éducation était un point névralgique du projet

émancipateur zapatiste³³³, d'autant plus dans la région de los Altos pour les raisons évidentes qui reliaient l'éducation « officielle » aux caciques ou aux métis. Les « promoteurs d'éducation » étaient des jeunes de la communauté, choisis par les autorités pour enseigner aux enfants et accompagnés par Ta Spol Be qui envoyait une équipe d'« asesores » (assistants), qui changeait tous les six mois et qui s'installait à Polhó et travaillait avec les promoteurs d'éducation plutôt qu'avec les enfants, afin de favoriser l'enseignement en *bats'i k'op*. Après 2003, les promoteurs d'éducation étaient envoyés au *Caracol* d'Oventik, dont il sera question dans la section suivante, pour être formés au sein du système régional d'éducation zapatiste et revenir ensuite dans leur communautés d'origine. Le projet communautaire avait pour objectif de former des professeurs issus de la communauté pour rompre encore avec le secteur magistérial, associé au bilinguisme d'État, jugé raciste et paternaliste, et aux caciques de la région, jugés injustes et violents. Il n'était pas rare d'entendre dire qu'« avant », les maîtres d'école frappaient leurs élèves ou qu'ils arrivaient « bolo » (*soúls*) en cours, et que même si les manuels avaient intégré un système d'éducation bilingue, le tsotsil était « optionnel » alors qu'il s'agissait pour eux de leur langue maternelle. Dans le système bilingue de l'éducation « officielle », les cours étaient surtout impartis en espagnol, ce qui posait problème aux secteurs les plus pauvres et éloignées du centre de la municipalité qui étaient essentiellement monolingues. Ainsi, en revenant à un modèle d'enseignement en langue vernaculaire, transmis par des jeunes de la communauté, les zapatistes souhaitaient constituer un lien « organique » entre les membres de la communauté, en améliorant l'enseignement des enfants zapatistes à Polhó, et contribuer à l'exaltation d'une identité ethnique .



Figure 13 - Promoteurs d'éducation zapatistes à Polhó devant une porte avec l'étoile révolutionnaire et quelques demandes zapatistes en *bats'i k'op*

Certains promoteurs d'éducation ne savaient ni lire, ni écrire lorsque qu'ils étaient désignés et toute la difficulté consistait à leur apprendre en même temps qu'ils enseignaient aux enfants. Sur la base des méthodes d'éducation populaire, les jeunes hommes enseignaient à des centaines d'enfants qui n'étaient jamais notés ni sanctionnés. Ils pouvaient rentrer et sortir de la salle de classe à leur guise et même monter sur les tables, parler, et rire.

En 2003, plus d'une trentaine de promoteurs travaillaient dans les campements de déplacés et rien qu'au centre de Polhó, seize promoteurs prenaient en charge l'éducation du centre de la municipalité autonome. Ce chiffre variait car les conditions de travail des promoteurs étaient difficiles, ils devaient, outre leur fonction, trouver comment nourrir leur famille, ce qui n'était pas chose aisée pour les déplacés. Quand bien même ils possédaient des lopins de terre, ils n'avaient pas le temps de travailler aux champs puisque le service rendu à la communauté occupait tout leur temps pendant la semaine. Il suffisait qu'il y ait un coût extra dans leur famille, comme une maladie grave d'un proche qui avait besoin d'une

³³³ Voir aussi à ce sujet la thèse de Bruno Baronnet, 2009, *Autonomía y educación indígena : las escuelas zapatistas de Las Cañadas de la Selva lacandona de Chiapas*, México/Autonomie et éducation indiennes. Les Ecoles zapatistes dans les vallées de la Forêt lacandone au Chiapas (Mexique), COLMEX/IHEAL ; Raúl Gutiérrez Narváez, 2006, Impactos del zapatismo en la escuela : análisis de la dinámica educativa indígena en Chiapas (1994-2004), *Límnar. Estudios Sociales y Humanísticos*, junio, año/vol.IV, n°001, UNICACH, San Cristóbal de las Casas, México, pp.92-111.

opération, et les promoteurs d'éducation se voyaient dans l'obligation de sortir du projet d'éducation, au moins un temps, voire de la municipalité autonome, pour trouver l'argent nécessaire. Soit il s'endettait auprès d'un rentier riche (souvent à Pantelhó) qui prêtait de l'argent aux indiens et les endettait, soit ils allaient travailler un temps à San Cristóbal pour obtenir l'argent nécessaire. Dans tous les cas, la question économique était toujours un problème qui entravait le bon déroulement des projets autonomes. Ces impératifs de survie compliquaient régulièrement la continuité du projet éducatif, dont le rythme pouvait être saccadé. Les écoles dans les campements pouvaient fermer pendant des jours, voire des semaines selon les périodes et les impératifs de survie. Face à la difficulté des promoteurs d'éducation à subvenir aux besoins basiques de leur famille et mener en même temps un projet éducatif à temps complet, *Ta Spol Be* leur proposa en 2003 des ateliers de fabrication de « cahiers zapatistes » qui seraient ensuite revendus. Cet humble projet visait à combler le manque de revenus des promoteurs en créant une entrée d'argent ponctuelle, mais cela ne représenta en rien un salaire suffisant pour combler le manque économique qu'impliquait leur situation de déplacés. Ces situations aboutirent progressivement à la réticence des pères de famille à devenir promoteurs d'éducation car ils ne pouvaient plus en assumer les responsabilités. Les autorités zapatistes cherchaient donc des promoteurs d'éducation de plus en plus jeunes, comme le montre la photo de la figure 12 où Miguel, le jeune homme de gauche avait à peine 14 ans, était presque monolingue et complètement analphabète quand il fut désigné. Marcos, à droite de la photo, en avait 21 et Rosendo, au centre, à peine 16. Ces jeunes hommes n'étaient pas encore mariés ni père de familles et ils pouvaient rarement refuser la charge. L'obligation de servir la communauté, d'autant plus très nécessaire, passait avant le désir individuel. Cette injonction du collectif fut parfois à la source de tensions. José par exemple, fut l'un des promoteurs d'éducation zapatiste les plus expérimentés. Il avait envie de poursuivre ses études et de « connaître le monde » et voyager, ce que les autorités zapatistes n'acceptaient pas car elles avaient besoin de lui. Elles refusèrent sa demande de pouvoir aller étudier à Mexico. Javier voulait y rejoindre son ami Ernesto qui était parti « à la ville », mais les autorités de l'époque s'étaient « fâchées » contre ce dernier car il avait désobéi aux règles et n'était jamais revenu à Polhó. Ernesto travaillait depuis dans la coopérative de café zapatiste Smaly'iel à l'Université Nationale Autonome dans la ville de México. Javier le rejoint finalement peu de temps après mon arrivée dans le projet.

Un autre point délicat concernait le manque de certification du système éducatif qui n'était pas reconnu par les autorités ni par les autres systèmes éducatifs. Lors d'une assemblée communautaire à laquelle j'assistais en 2003, plusieurs pères de familles avaient manifesté leur préoccupation de ne pas pouvoir offrir à leurs enfants un diplôme qui leur offre la possibilité de choisir de poursuivre leurs études hors de la communauté, notamment pour poursuivre leurs études supérieures. Le diplôme constituait à leurs yeux une ouverture sur le monde et leur préoccupation renvoyait aux limites zapatistes à vouloir construire un réseau clos d'éducation municipale puis régionale, sans s'adapter à l'extérieur. Précisons que ces situations changèrent après 2003, car les autorités zapatistes intégrèrent l'idée que leurs membres pouvaient sortir « un temps » pour étudier ou travailler et revenir ensuite, entraînant une autre problématique liée aux migrations, mais que je n'aborde pas ici.

2.4. Un patriarcat démocratique ?

Au regard de ces descriptions des valeurs et des principales activités de la municipalité autonome zapatiste de Polhó, il ressort un écart entre les règles et les pratiques zapatistes qui, dans le discours, prône le « mandar obedeciendo » (commander en obéissant). On retrouve avec les promoteurs d'éducation zapatistes, à bien des égards, la conception du pouvoir déjà analysée chez les caciques culturels, de jeunes devenant d'abord des vecteurs de transformation politique, et qui les amène à prôner est en train de se transformer et peut être des plus incertains ou instables. Dans la *comunitas* zapatiste à Polhó, le « mandar obedeciendo » ne renvoie donc pas tant à une conception acéphale qui dénuerait les autorités zapatistes de pouvoir de commandement et de coercition. Le commandement suppose le pouvoir de la hiérarchie qui s'accompagne d'une obéissance performative (que le gérondif espagnol « obedeciendo » rend possible), censée placer les autorités « au service » du peuple. Ce principe, qui revient sur les fondements de la définition de la démocratie, ne reprend en revanche pas tant le modèle de sociétés acéphales étudiées par de nombreux anthropologues, comme Pierre Clastres ou Claude Lévi-Strauss, ou Philippe Descola. La « tête » n'est donc pas coupée dans le gouvernement zapatiste à Polhó mais sa fonction coercitive est remise en question dans la vie quotidienne des communautés autonomes. Peut-être même faut-il voir dans le lien entre les « têtes » que sont les chefs de famille, les miliciens, les insurgés et guérilleros professionnels, et un discours prônant un principe horizontal du « mandar obedeciendo » plus qu'une apparente contradiction, mais le nœud même de la compréhension du pouvoir zapatiste, qui lie directement une parole idéale et égalitaire à un système politique hiérarchisé comme celui de Los Altos.

Les analyses structurales plus anciennes telles que celles d'Edmund Leach sur les Katchin des Hauts Plateaux de Birmanie (1954) ont montré que les relations formelles qui établissent des rapports de pouvoir hiérarchisés constituent des systèmes abstraits avec des règles idéales sous-jacentes permettant d'instaurer un système politique d'équilibre. Le point fort de l'analyse de Leach réside dans le fait que le modèle de la réalité sociale se présente comme stable, cohérent et en équilibre, tandis que les données ethnographiques montrent une instabilité profonde inhérente au système politique réel des Katchin, le « *gumsa* », sorte de modèle « aristocratique » selon Leach. Partant de cette contradiction, c'est l'idéal qui explique le réel dans cette approche structurale puisque Leach fait appel à des systèmes politiques idéalisés, le « *gumlao* » de principe égalitaire et le « *shan* » à caractère « féodal » (Pilon, 1979). Ce que dit Leach donc, c'est qu'il n'y a rien de contradictoire entre deux modes de vie idéaux tout à fait contradictoires. En synthèse, le principe du « mandar obedeciendo » des zapatistes rappelle le *gumlao* qui serait anarchique et égalitaire et le système des charges qui renverrait au système hiérarchisé du *shan*. « En réalité, la majorité des communautés kachin ne sont ni de type *gumlao* ni de type *shan* ; elles sont organisées selon un système que nous appellerons *gumsa* dans cet ouvrage et qui se trouve être, en fait, une espèce de compromis entre les idéaux *gumlao* et *shan* », dit Leach (1972 :31). Ainsi donc, on a à la base de toute société hiérarchisée un modèle égalitaire, idéalisé, structurant et régulateur.

Enfin, pour comprendre le rapport qu'entretenaient les zapatistes de Polhó à l'EZLN en devenant une « base d'appui » de l'organisation guérillera et le rapport entre hommes et femmes au sein de l'organisation, l'étude du mouvement guérillero qu'analyse Mallon dans la Sierra de Puebla au milieu du 19^e siècle est pertinent. Ce mouvement a eu pour contexte un moment d'expansion économique qui

transforma la main-d'œuvre locale des paysans et leur organisation locale puisqu'une partie intégra la guerre aux côtés des libéraux contre les conservateurs. Elle montra ainsi le croisement entre une idéologie libérale et une idéologie communautaire qui se croisèrent avec les liens de solidarité, de responsabilité familiale et une cause commune pour lutter contre les conservateurs. Dans le mouvement guérillero paysan, la subordination de la femme et l'organisation « virile » que celle-ci impliquait, développa ce que Mallon nomme un « patriarcat démocratique » basé sur la communauté et la responsabilité communautaire, qui surgit dans le cas spécifique de la guerre à Puebla d'une interaction entre une hégémonie communale et une lutte libérale. La hiérarchie et le pouvoir des anciens qui sont passés par toutes les charges au niveau local génèrent une notion communale de la justice, fondée sur les concepts de réciprocité et responsabilité dans l'idée d'un « bon patriarcat », dit Mallon (2003)³³⁴. C'est par un système de reconnaissance mutuelle de pouvoir et d'influences réciproques que jaillit ce concept de patriarcat démocratique. Plutôt qu'un oxymore, elle considère le concept de démocratie comme « l'augmentation d'influence et prestige entre les hommes avant marginalisés du système de pouvoir communal » et celui de patriarcat comme « la persistante exclusion de la femme de cette citoyenneté élargie ». Le système de prestige associé au statut des anciens se construit certes sur l'exclusion des femmes et des jeunes, mais se construit par la volonté personnelle de travailler au bénéfice de la communauté. Une « bonne » autorité est donc une autorité qui protège sa communauté et se sacrifie pour le bien commun, comme un bon père de famille, d'où ce lien intime entre communauté et parenté. L'identification de la justice avec des relations réciproques qui maintenaient un « bon » patriarcat se basait précisément sur une relation qui se renforce entre famille et communauté. Quand ce bon patriarcat agissait rapidement, tous étaient favorisés. La justice consistait à permettre la survie des familles et *pasados*. L'idéologie patriarcale était donc une lutte pour le bien commun, où hommes, femmes, jeunes et anciens se retrouvaient. Ainsi, malgré la continuelle subordination des femmes au sein de ces communautés, celle-ci était acceptée elles car elle garantissait un système fait d'obligations et de réciprocités. En outre, l'affiliation des paysans de la Sierra à ce mouvement guérillero s'expliqua par le contexte plus ample d'expansion économique qui modifia la main-d'œuvre et les routes commerciales. Juste avant la Révolution libérale, ce mélange entre les promesses d'un individualisme et une égalité libérale et une réciprocité communautaire pouvait permettre aux hommes d'atteindre une égalité indépendamment de leur origine ethnique ou de classe, dit Mallon. Pour les femmes, ce même mélange pouvait impliquer le rétablissement de la légitimité et la centralité de leur travail et prestige au sein de la famille et du village, en évitant ainsi les effets d'une commercialisation et différenciation croissantes en cette période d'expansion économique. Ainsi, la subordination de la femme se reproduisit au sein du mouvement guérillero et des limites sur le développement d'institutions démocratiques alternatives se firent sentir. C'est là toute l'ambiguïté de la guérilla de l'époque, qui a en même temps su générer d'intenses contrôles communautaires et une politique participative qui restreint le pouvoir patriarcal et l'accumulation individuelle, rendant alors une légitimité communal au statut et au prestige de la femme. L'interaction entre la démocratie communale et le pouvoir patriarcal ou

³³⁴ Elle donne l'exemple de Mora que la communauté voulut exilier, car en plus d'offenses commises à la communauté (ébrété publique, dettes et manque de respect des autorités) il maltraitait son épouse qu'il frappait et menaçait violemment, montre les relations intimes entre genre et communauté, son manquement de responsabilité étant double, à la fois face à sa responsabilité patriarcale en tant qu'époux, et à la fois face à l'autorité patriarcale des fonctionnaires locaux.

générationnel donna lieu à un discours de démocratie patriarcale contradictoire mais puissant. Une forme inclusive de mobilisation au niveau communautaire continuait de reposer sur la subordination de la moitié de la communauté. Donc, à la fois qu'il fournissait un langage de réciprocité et d'obligation mutuelle qui motivait l'action, ce discours offrait des règles de position de tous les individus, jeunes et anciens, femmes et hommes. Seuls les bénéfices et la protection de la communauté permettait d'expliquer pourquoi les femmes, en plus d'accepter les divisions existantes du pouvoir patriarcal au sein de cette hégémonie communale, aidait par là-même à reproduire leur propre subordination. Le patriarcat démocratique qui se fondait sur une définition réciproque de la responsabilité et du privilège patriarcal, et qui donnait à la communauté la sanction définitive sur les abus particuliers spécifiques, était préférable à un pouvoir privé et débridé. En outre, la pratique et l'idéologie communautaire face à la commercialisation et la différenciation permettait peut-être aux femmes de rétablir l'importance de leurs tâches de subsistance et de leur travail domestique.

Ainsi, l'analyse de Mallon rend à cette hégémonie communale toute sa complexité, sans en évacuer les potentielles contradictions, mais pour rendre compte d'une coalition de paysans indiens qui décidèrent de s'unifier pour critiquer, depuis leur lutte locale, une subordination à un empereur étranger et, postérieurement au pouvoir abusif de l'État central. Bien que les différents secteurs au sein des paysans aient certainement eu différentes opinions sur la signification de la démocratie patriarcale, ils s'unirent autour d'un ennemi commun qu'ils jugèrent puissants. L'apport de Mallon pour comprendre le système patriarcale décrit dans le cas de l'autonomie zapatiste de Polhó réside indubitablement dans son analyse fine de plusieurs lectures de la communauté qui convergent autour d'un projet politique de transformation des rapports sociaux dans un cadre de reproduction d'une hégémonie patriarcale, malgré les tentatives pour intégrer les femmes au projet révolutionnaire.

2.5. Administrer les déplacés

2.6. Une bonne autorité est une autorité qui sait compter : le Conseil autonome Agustín Pérez Parceró

À l'aune des descriptions dans ce chapitre, on peut s'interroger sur la transformation du rôle des autorités zapatistes dans le contexte de conflit et d'arrivée de l'aide humanitaire. Tandis que les premiers leaders zapatistes étaient partis sur la construction d'une autonomie s'appuyant sur le principe de la libre-détermination et visant à renforcer le pouvoir de la « coutume » pour construire une *communitas* qui s'extraie du système politique institué par les caciques culturels, la situation économique postérieure au massacre et la manne financière de l'aide humanitaire entrava le processus d'autogestion initial et conduisit le « Conseil » municipal autonome à « gérer » et « administrer » les milliers de déplacés. Ainsi, lorsque je travaillais à Polhó, Agustín Pérez Parceró était le représentant municipal de Polhó et il resta au pouvoir pendant deux mandats, soit six années, ce qui aurait été impossible dans le pouvoir municipal constitutionnel du Conseil constitutionnel du centre de Chenalhó. Agustín Pérez Parceró brigua un premier mandat et fut Conseil autonome de 2001 à 2004, quand je le connus. En 2005, il fut réélu car il avait été jugé honnête et intègre par l'ensemble des pères de famille de Polhó, après les déboires d'Andrés Guzmán, qui fut Conseil autonome quelques mois à peine en 2005, car on le destitua après qu'il ait volé les fonds municipaux à des fins personnelles. Les autres membres du Conseil invitèrent donc Agustín

Pérez Parceró à être pour la seconde fois le Conseil municipal autonome, après quelques mois de flottement, où ils cherchèrent un remplaçant. Je décidais d'aller lui rendre visite en 2008 car je l'avais reconnu quelques jours plus tôt sous son passe-montagne à Oventik. Sa première réaction fut négative, il ne voulait pas me parler « sans autorisation » du Conseil de Bon Gouvernement d'Oventik (*Junta de Buen Gobierno*, JBG), qui fournissait depuis 2003 un aval à tout visiteur voulant se rendre à Polhó. Il souhaitait aussi m'envoyer auprès du Conseil municipal actuel si je souhaitais avoir des informations actuelles sur Polhó. Mais comme nous nous connaissions depuis longtemps, et que j'étais désormais là, il m'invita tout de même à m'asseoir à l'intérieur de sa maison pour discuter un moment, ce qui fut l'occasion d'avoir une conversation informelle et plus personnelle sur le leader zapatiste, une occasion rare. Agustín Pérez Parceró possédait une maison en béton à Yabteclum, au cœur du bastion PRIiste, sur le chemin qui part sur la droite quand on arrive à l'entrée de la localité où se trouvent le terrain de basket-ball et la station de taxis. Comme celle de Don Jacobo à l'entrée de Polhó, elle était entourée d'un grillage par protection, ce qui était encore un signe des tensions passées dans ce bastion du PRI et de familles métisses qui contrôlaient le commerce de l'alcool et des transports. Sa maison était grande, en béton et haute de deux étages, ce qui faisait penser à certaines maisons du centre de Chenalhó, des leaders PRIistes qui s'étaient enrichis pendant leurs mandats grâce à leur juteux salaires, ou avec des commerces personnels. Agustín Pérez Parceró et sa famille possédaient une pharmacie et un taxi, deux sources d'argent importantes dans la région quand on ne passait pas par la politique institutionnelle. Il était issu d'une famille de commerçants et se disait aussi « pharmacien », car il avait bénéficié d'une formation de promoteur de santé dans le passé³³⁵. Il parlait parfaitement l'espagnol et adoptait à certains égards un certain « ladino way of life » que je retrouvais chez les caciques du centre de Chenalhó. Ceci était d'autant plus frappant que les premiers Conseils autonomes étaient plutôt âgés, tels Don Bartolo déjà cité, ce vieil homme qui ne parlait presque pas l'espagnol et portait l'habit des anciens, une robe blanche et des sandales en cuir (*huaraches*). Don Bartolo avait été Conseil autonome et continuait à cultiver sa terre de 5h à 8h du matin puis il passait sa journée à la présidence, ce qui lui valut d'être beaucoup aimé car il était « très intègre ». En revanche, il n'avait pas une bonne connaissance des règles de la bureaucratie, ce qui était une condition nécessaire pour une autorité autonome dans la région après le conflit de 1997, et que remplissait son successeur Agustín. Nous avons d'abord conversé de tout et de rien et le sujet tourna bien vite autour des questions économiques. Malgré les signes apparents de richesse, Agustín Pérez Parceró me mentionna sa dette de 18 000 pesos pour la construction de pharmacie. Il devait également soutenir son fils qui étudiait à Puebla, il lui avait envoyé 25 000 pesos pour la maison et des envois plus ponctuels. Ces sommes sont importantes dans la région, et même si elles constituent des dettes, elles représentent des signes de richesse indéniables. Ces biens et ces dettes, moins importants que ceux des caciques du centre de Chenalhó, suffisaient à distinguer Agustín Pérez Parceró des autres zapatistes, notamment les déplacés qui constituaient la majorité des habitants du territoire autonome. En outre, j'avais pu observer des petits signes de privilèges qu'Agustín s'accordait, notamment avec le véhicule municipal, un pick-up blanc qu'il utilisait pour chercher son bois, récupérer ses enfants ou sa famille, alors qu'il possédait par ailleurs un véhicule personnel. Ces faveurs étaient tolérées par l'ensemble du groupe car il était un parfait intermédiaire entre

³³⁵ Agustín Pérez Parceró, entretien informel réalisé le 24/03/2008.

les interlocuteurs de l'aide humanitaire et les déplacés zapatistes. Et surtout, il n'a jamais été accusé de vols ou de détournements de fonds municipaux, ni de pots-de-vin acceptés par « le gouvernement ». Cela faisait de lui un homme vertueux, une « bonne » autorité et surtout un bon « gérant » sachant administrer l'argent municipal et la distribution de biens fondamentaux comme l'aide alimentaire pour les déplacés. Il me confessa à un moment devoir gérer tout seul plusieurs responsabilités : « je suis tout, président, *síndico*, trésorier, juge ». Je comprenais qu'il voulait dire qu'à Polhó, il y avait peu de personnes compétentes pour les différentes tâches d'un « bon » gouvernement municipal. Après la destitution d'un autre Conseil municipal en 2005 pour avoir volé des fonds municipaux, il a été réélu en 2005, ce n'est pas par choix, c'était aussi par dépit, car si le coût du pouvoir pouvait déjà être important dans la municipalité officielle, il l'était encore plus dans la municipalité autonome en résistance. Ainsi, Agustín Pérez Paciencia concentrait plusieurs tâches non parce qu'il incarnait une dérive autoritaire du pouvoir zapatiste que parce qu'il n'y avait personne d'autre qui ait ses compétences de « gérant » des déplacés ni qui ait un « capital économique » suffisant.

Ce déplacement des fonctions du chef zapatiste dont on attendait qu'il soit un bon gérant était également visible dans un extrait d'entretien que j'eus avec le Conseil autonome « intérimaire » en 2005, qui me dressa un inventaire après la sortie du CICR³³⁶ sur le registre de la souffrance, car j'incarnais moi-même la « société civile internationale » et un potentiel d'aide :

AG - Quand ils ont été à peine déplacés, j'entendais qu'il y avait de l'huile, des habits, et maintenant plus. La Croix Rouge aidait avec du maïs et maintenant plus. Le Conseil de Bon gouvernement achète le maïs mais il n'y a plus d'aliment.

Les problèmes les plus importants sont la santé et l'alimentation.

Les déplacés n'ont pas de maison, ils ont des maisons de carton et de plastique.

Ceux qui sont sortis petits [peu nombreux] maintenant sont beaucoup, les zapatistes sans maison ont augmenté !

On ne veut pas d'aide du gouvernement et les paramilitaires, ils continuent de nous menacer.

Ici, beaucoup de personnes veulent de l'électricité, le campement 6, 8 et 7. Mais il n'y a pas de ligne, il n'y a pas d'outils, comme on n'a pas de matériel, des équipements pour installer la lumière électrique... Tant qu'on est en résistance, on ne paye pas (nos tapamos la cara de pagar). On a dix transformateurs de lumière.

S – D'où prenez-vous la lumière ?

AG – La ligne du gouvernement passe par Pantelhó et on la prend là.

Il n'y a pas d'eau dans le campement 2, 7, 6 et 8. Ils ramènent l'eau avec des grandes carafes, ils marchent avec des seaux. (Conseil autonome Andrés Guzmán, 15/02/2005)

Ainsi, la dépendance aux ONG et à l'aide humanitaire transforma les interactions des leaders zapatistes avec la « société civile globale », affairés à présenter essentiellement les manques des déplacés aux ONG et organismes les finançant.

2.7. Visite guidée avec Gloria Muñoz Ramírez : retour à une économie autogérée à Polhó

En février 2005, je rencontrais à San Cristóbal de Las Casas deux « camarades » du Comité de Solidarité avec les Peuples du Chiapas en lutte (CSPCL) avec qui je me proposais d'aller à Polhó. Je voulais retourner à l'époque à Polhó pour obtenir une réponse concernant la réalisation de mon projet initial

³³⁶ Cf. chapitre 8, section 2.

d'ethnohistoire avec les déplacés zapatistes. Les autorités autonomes m'avaient demandé de revenir pour la troisième fois et j'espérais obtenir cette fois-ci une réponse. De leur côté, les membres du Comité de solidarité français avec les peuples du Chiapas en lutte à Paris voulaient déposer directement une somme d'argent issue des activités réalisées pendant l'année au sein du Comité et voulaient en faire don directement aux communautés de Polhó. Ce don était destiné aux déplacés et à d'autres projets zapatistes, comme celui de l'artisanat des femmes à Morelia (Caracol III). Les sommes s'élevaient à quelques milliers d'euros et étaient versés « en cash » aux autorités zapatistes de Polhó, sans aucun intermédiaire, sur la base d'une solidarité directe avec les zapatistes qui voulait éviter les chaînes d'intermédiaires.

L'un des deux camarades savait que l'on y retrouverait Gloria Muñoz Ramirez, une journaliste qui avait vécu plusieurs années dans le sanctuaire de l'EZLN, au *Caracol* de La Realidad, et qui connaissait personnellement les commandants indiens de l'EZLN et le « Sup » Marcos. Elle venait de publier un ouvrage *20-10, El Fuego y la Palabra* (Muñoz Ramírez 2003), composé d'entretiens exclusifs des commandants zapatistes qui avaient participé au soulèvement de 1994. Elle bénéficia donc naturellement d'un traitement particulier pendant notre visite commune à Polhó, car elle connaissait « l'autre côté » de l'organisation, sa face militaire et clandestine. Alors que nous dormions dans les anciens locaux de la Croix-Rouge mexicaine devenus après 2005 le nouvel espace d'accueil des « campamentistas », Gloria Muñoz Ramírez dormait dans le bâtiment réservé aux miliciens, signe de son prestige et de son lien avec les hautes sphères militaires de l'EZLN et du CCRI (Comité Clandestin Révolutionnaire Indigène) qui lui valut d'être du côté des protecteurs armés de la communauté. Gloria Muñoz Ramirez allait écrire un article pour la presse nationale *La Jornada* où elle y tient toujours une colonne, « Ceux du bas » (*Los de Abajo*), et son statut lui permit de faire le tour des activités et projets à Polhó pour établir un bilan de la situation des déplacés.

Le 15 février 2005, nous la rencontrions au petit déjeuner et elle nous emmena avec elle et ses guides particuliers de la municipalité que je ne connaissais pas. Ce fut une occasion inespérée car nous pouvions profiter et poser toutes les questions que nous voulions, et même prendre des notes pendant la visite, ce qui me permit d'avoir un cliché instantané de l'économie de la résistance à Polhó en 2005.

Nous nous sommes d'abord rendus à la carrière de sable de Polhó, la fameuse pomme de la discorde entre zapatistes et cardénistes en 1996. Pour les zapatistes, « il était nécessaire de prendre cette carrière en 94, alors ils [les zapatistes de 1996] l'exproprièrent. Il y eut plus de problèmes car c'était obligé. Maintenant, elle est une propriété des zapatistes. L'argent sert à la lutte zapatiste », nous expliquait notre interlocuteur. « Au début, c'était très difficile, on ne pouvait pas s'installer ici parce que c'était entouré de militaires et paramilitaires, c'est pour ça qu'il y a eu du sang, mais maintenant c'est tranquille », nous dit un autre de ses compagnons.

Aujourd'hui, la principale entrée d'argent se faisait surtout grâce à l'usine à parpaings (*la bloquera*), le projet qui débuta après l'épisode de la carrière de sable. En 2003, c'était le *Caracol* d'Oventik qui avait envoyé les premiers équipements, puis « le gouvernement basque », celui de la « solidarité euskadi », l'une des plus importantes avec les zapatistes, qui leur proposa de réaliser un projet. En moins de huit mois, une pelleuse et un camion pour le transport du gravier arrivèrent à Polhó puis les activités d'extraction se sont intensifiées, faisant de la carrière de sable l'une des principales activités économiques dans une région

où la construction est l'un des secteurs en pleine expansion. Le ciment était financé la première année par la solidarité basque qui envoya 10 tonnes à Polhó (8 à 9 sacs sont utilisés par jour), puis fut autogéré.

L'argent qui en était tiré servait aux dépenses de la municipalité autonome, pour la manutention des machines et l'équipement, ainsi que pour acheter du maïs, maintenant que le CICR était sorti. Nos interlocuteurs rentraient dans les détails des calculs et des chiffres : trois administrateurs travaillaient 6 jours sur 7, et étaient accompagnés de 9 élèves qui se relayaient chaque semaine par groupe de 3. Six travailleurs étaient directement dans la mine pour extraire le gravier qui était en suite réduit en sable. Les deux chauffeurs étaient les seuls à être rémunérés, ils gagnaient 30 pesos par jour, et les élèves 25% de cette somme par jour de travail. La production de 300 à 400 parpaings par jour permettait une production minimale de 1800 parpaings par semaine. Chaque parpaing était vendu à 3.5 pesos, tandis qu'ailleurs, comme à Pantelhó, il était vendu à 4 pesos. « Les PRIistes viennent aussi, ils achètent, c'est libre, pour que ça se vende », nous disent nos interlocuteurs. La question économique fait consensus à Chenalhó. Sur un parpaing, le gain est de moins de 1.5 pesos. La « bloquera » est le seul projet collectif autogéré de l'organisation à ce moment :

C'est l'unique projet qui maintienne tout le peuple. Sans le projet de l'usine à parpaings (*la bloquera*), on ne pourrait pas organiser la lutte, puisqu'il n'y a pas de gouvernement. D'autres pays aident pour le maïs, de 5 à 10 000 dollars, parce que les déplacés ne peuvent pas aller travailler dans leurs communautés parce qu'ils continuent à organiser les paramilitaires. (zapatiste de Polhó, 15/02/2005)

Un autre projet en essor se trouvait à côté de la présidence municipale autonome. Une coopérative de café qui n'avait pas encore de noms était née le 14 mai 2003 à peine, 72 femmes y participaient sur un total de 600 femmes zapatistes. Les activités étaient multiples, il y avait des machines à tisser, une serre, une boulangerie, un horteau. Je n'ai pas de certitude sur l'origine de ce projet de coopérative, mais il s'agit peut-être de l'un des derniers projets du CICR, car il s'agit d'un projet qui concernait tous les déplacés au Chiapas, pas uniquement ceux de Polhó.

Puis, par la présence de Gloria Muñoz, nous avons eu plusieurs détails de l'histoire des projets de la municipalité, auxquelles je n'avais pas eu accès en 2003. Par exemple, de nombreux bâtiments étaient laissés à l'abandon au centre, et de nombreux projets avaient échoué, comme le magasin de tortillas (*tortillería*) recouverte d'une fresque colorée mais totalement laissée à l'abandon au centre de Polhó. Il venait d'une tentative menée par « Fidei Comiso », une association civile dont l'une des figures de proue est une actrice mexicaine, Ofelia Medina, qui travaillait avec les enfants déplacés. Le projet de *tortillería* eut un coût important mais fut bien vite abandonné car « il n'y avait pas de gaz, cela coûtait 10 000 pesos [sic] pour remplir ». En revanche, un projet plus efficace mis en place par Fidécimmis pour la Santé des Enfants Indigènes du Mexique (*Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México*) consista à fournir de la nourriture pour les enfants au moment de la récréation (farine, avoine, amarante et sucre), ainsi que du savon. Médecins du Monde-France développa également en 2002 un Plan d'Alimentation Thérapeutique (PAT) destinés aux problèmes de dénutrition infantile grave, mais il ne dura que peu de temps en raison du manque de financement.

Le Conseil autonome Andrés Gúzman à qui nous avons rendu visite après le tour des projets

collectifs poursuivit la liste des chiffres pour quantifier le manque. Peu de temps après notre visite, il publia en avril 2005 un communiqué adressé à la « société civile nationale et internationale » dans lequel il demandait 28 tonnes de maïs pour les déplacés après avoir fait un état des lieux détaillé de la condition de vie des déplacés. Il rappelait les antécédents, revenait sur l'affaire Acteal, la libération de six « paramilitaires » en 2001 qui réactiva la peur des gens de Polhó. Puis il dressa un tableau noir des conditions de vie des déplacés (alimentation en premier lieu, santé, habitat, terres, activités productives, éducation, services) pour finir sur la demande d'une aide pour les aliments à partir d'un tableau élaboré par les autorités qui dresse les quantités de maïs, haricots, sucre et sel nécessaires (estimées à 88.250.000 pesos par an) et évalue le coût d'une équipe qui distribue les aliments à 21.400.000 pesos.

Enfin, en fouillant sur internet³³⁷, j'ai trouvé une autre lettre d'*Enlace Civil* qui prenait en charge l'aide à la production des déplacés et transmettait cette sollicitude à une dénommée Carmen. On y apprend que c'est le « Gouvernement basque » et « la mairie de Vitoria » (la même qui a fait don des pelleuses) qui avait financé une partie en 2004. En plus de la demande d'aide alimentaire deux projets de développement sont mentionnés, pour des blocs de ciment et une coopérative. Un autre document qui fait suite à ce projet de développement évoque un projet autonome d'approvisionnement et de commercialisation de produits dans les municipalités autonomes autour d'un nouvel entrepôt « Bodega regional San Pedro Polhó-Santa Catarina Pantelhó » sur le même modèle de coopérative que celui de la coopérative de café Majomut³³⁸. Voici donc un panorama des multiples recours et projets plus ou moins réussis qui furent le moteur du développement zapatiste à Polhó.

3. La mise en scène de la rébellion et ses coulisses : représentation et fonction de l'esthétique de la résistance au niveau régional

3.1. Le Caracol II d'Oventik : administration d'un « bon » gouvernement régional

Ma première expérience à Polhó dura de janvier à juillet 2003. Malgré le partage d'une vie quotidienne avec les zapatistes de Polhó, l'établissement de liens de confiance avec les promoteurs d'éducation, les familles et les autorités zapatistes, je n'ai jamais eu vent de la création à venir des nouvelles instances régionales, les *Caracoles*, les 13 et 14 août 2003, soit un mois après mon expérience au sein de *Ta Spol Be*. Ce silence témoignait d'une capacité des zapatistes à s'organiser en secret et qui me renvoyait à l'extériorité de ma position, car malgré mes gestes de solidarité et mon « dévouement » initial à leur cause, je restais une étrangère et les zapatistes s'organisaient en suivant des instructions dont seuls « les indiens » avaient connaissance. Mon dessein n'était d'ailleurs pas de « tout » savoir. Mais une fois encore, il me paraît important d'insister sur cet « art de la dissimulation », comme dirait Scott, que créent les zapatistes, même à l'égard de leurs alliés.

³³⁷ Voir www.nodo50.org. Il n'y a généralement jamais aucune information

³³⁸ Pour plus de détails, voir <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/polho/bodega.pdf>

Tableau 10 - Liste des cinq *Caracoles* zapatistes déclarés en 2003

Nom du <i>Caracol</i>	<i>Caracol</i> I « Mère des <i>Caracoles</i> de la mer de nos rêves »	<i>Caracol</i> II « Résistance et rébellion pour l'humanité »	<i>Caracol</i> III « Tourbillon de nos paroles »	<i>Caracol</i> IV « Résistance vers un nouveau lever du jour »	<i>Caracol</i> « Le <i>Caracol</i> qui parle à tous »
Nom antérieur de l' <i>Aguascaliente</i>	La Realidad	Oventik	Morelia	La Garrucha	Roberto Barrios
Populations ethniques	Tojolabals, tseltals, mames	Tsotsils et tseltals	Tseltals, tsotsils, tojolabals	Tseltals	Choles, zoques, tseltals
Conseil de Bon Gouvernement	Jungle Frontière « Vers l'Espoir »	« Cœur Central des zapatistes face au monde » « Ta olol yoon zapatista tas tuk"il sat yelob sjunul balumil »	Tsots Choj « Cœur de l'arc-en-ciel de l'espoir » « Yot"an te xojobil yu"un te smaliyel »	Jungle Tseltal « Le Chemin du futur » « Te s"belal lixambael »	Zone Nord du Chiapas « Nouvelle Graine qui va produire » « yach"il ts" unibil te yax bat"p'oluc » (tseltal) et « Tsi Jiba Pakabal Micajel Polel » (chol)
Municipalités autonomes intégrantes	Général Emiliano Zapata ; San Pedro Michoacán ; Libertad de los Pueblos Mayas ; Tierra y Libertad	San Andrés Sakamch'en de los Pobres ; San Juan de la Libertad ; San Pedro Polhó ; Santa Catarina ; Magdalena de la Paz ; 16 de Febrero ; San Juan Apóstol Cancuc	17 de Noviembre ; Primero de Enero ; Ernesto Che Guevara ; Olga Isabel ; Lucio Caballas ; Miguel Hidalgo ; Vicente Guerrero	Francisco Gómez ; San Manuel ; Francisco Villa ; Ricardo Flores Magón	Vicente Guerrero, Del Trabajo, La Montaña ; San José en Rebellía ; La Paz ; Benito Juárez ; Francisco Villa
Territoires d'influence zapatiste (municipalités officielles) ³³⁹	Marqués de Comillas, région de Montes Azules, toutes les municipalités à la frontière avec le Guatemala jusqu'à Tapachula	Toutes les municipalités de Los Altos, jusqu'à Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozábal Ocozocuatla et Cintalapa	Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca, Amatenango del Valle	Ocosingo	Tous les territoires où se trouvent les municipalités gouvernementales du nord du Chiapas, depuis Palenque jusqu'à Amatán

(Sources : CEDOZ)

Les cinq *Caracoles* supplantaient les cinq *Aguascalientes* déjà existant depuis 1994 et qui constituaient les cinq centres régionaux des projets et lieux des festivités et rituels de l'organisation. La principale restructuration de l'organisation zapatiste avec la création des *Caracoles*, impliquait une participation majeure des autorités indiennes autonomes municipales qui se réunissaient en une *Junta de Buen Gobierno*,

³³⁹ Il est fort probable que ces territoires soient exagérés, et qu'il suffise d'une ou quelques familles se déclarant zapatistes pour l'intégrer à la zone d'influence de l'EZLN.

traduit en français tantôt par « Conseil de Bon Gouvernement ». Cette décision, selon les propres dires de l'EZLN-CCRI, provenait d'une volontaire remise en question des rapports entre l'organisation zapatiste et la « société civile », qui avait développé ce que Marcos appelait le « syndrome de Cendrillon ». Dans un texte éloquent appelé « La Treizième Stèle » (Marcos 2007), le Sous-Commandant Marcos critiqua une aide internationale plus proche de l'aumône que de la promotion de projets de développement aboutissant au projet d'autonomie des communautés, ainsi qu'une orientation des projets en fonction du bon-vouloir de cette aide humanitaire et associative plus que de la décision des autorités zapatistes en fonction de leurs nécessités. En ligne de mire se trouvait l'aide humanitaire à Polhó qui était destinée aux déplacés internes zapatistes. L'effort d'autocritique et de transformation des communautés signifia une plus grande administration par les zapatistes eux-mêmes des « donations ». Jusque-là, les ONG et associations locales et internationales jouissaient d'une grande liberté pour envoyer leurs dons où bon leur semblait. Désormais, les « Conseils de Bons Gouvernement » (*Juntas de Buen Gobierno*) allaient décider d'envoyer les soutiens économiques où bon leur semblait et non plus là où le décidaient les ONG ou les Comités. Il s'agissait d'adapter la redistribution de l'argent et des projets en fonction des réelles nécessités des communautés et répondre ainsi mieux aux demandes et priorités des communautés.

Un autre changement qu'entraîna la création des *Caracoles* est le passage d'une décentralisation d'un pouvoir de décision administré jusque-là par le bras militaire et les autorités autonomes municipales, les guérilleros professionnels et leaders militaires que sont les membres de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) et du Commandement Général (*Comandancia General*, CG). Par la constitution d'une instance gérée par ses bases, les autorités civiles municipales et les bases d'appui des communautés réunis dans les *Juntas de Buen Gobierno* (JBG) allaient acquérir plus de pouvoir décisionnel.

La fonction de la société civile avait également profondément changé. Jusque-là, les ONG locales *Enlace Civil* et le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas, appelé localement « FrayBa », envoyaient directement les observateurs internationaux de la situation militaire, ou « campementistes » (*campementistas*), dans les territoires autonomes. Les autorités zapatistes faisaient appel à eux qui étaient alors des intermédiaires incontournables entre la « société civile » et les zapatistes. La création des *Caracoles* implique l'affaiblissement de ce rôle d'intermédiaire des ONG locales vers des instances zapatistes.

La gestion de l'argent dans la municipalité autonome de Polhó était secrète, mais je pus obtenir quelques chiffres significatifs en passant par *Enlace Civil*:

16 novembre 2004 [Extrait de journal]

San Cristóbal de Las Casas:

Après un an d'absence, je reviens dans la ville coloniale. Je ne mesure pas encore le changement qu'a impliqué la création des *Caracoles* pour les associations et ONG installées à San Cristóbal et me rends à *Enlace civil A.C.*, l'association qui m'avait reçue en fin 2002 et début 2003 pour m'orienter vers les communautés zapatistes. J'y retrouve la même personne qu'il y a deux ans, Enrique, un jeune espagnol. Nous avons une conversation autour des changements qu'a impliquée la création des *Juntas de Buen Gobierno*. *Enlace Civil* n'est désormais plus le médiateur principal avec « FrayBa » pour nous mettre en contact avec les communautés zapatistes et envoie directement les *campementistas* aux *Caracoles*, qui les dirigent ensuite dans les communautés en fonction des nécessités. Il en est de même pour ceux qui ont des projets à présenter : ils se présentent directement au *Comité de vigilancia* (ou *de recepción*), qui sont, me dit-il, des hommes d'un certain âge, ayant une certaine expérience communautaire et de l'autonomie, et qui sont à même d'évaluer nos projets. Ces premiers filtres envoient ensuite les « visiteurs solidaires »

aux autorités de la *Junta de Buen Gobierno* qui fonctionnent sur la base de la rotation des *Consejos* des *municipios* autonomes.

Enrique m'expliquait aussi que depuis août 2003 et la création des *Caracoles*, un impôt de 10 % de la somme totale des projets était désormais prélevé directement par les *Juntas*, alors qu'avant, *Enlace Civil* percevait cette somme en tant qu'intermédiaire, ce qui permettait de payer les salaires et les locaux. L'association ne recevait aujourd'hui plus que 2 à 3 % de l'argent et connaissait des difficultés financières. De plus, leur travail ne consistait plus à servir d'intermédiaire avec la société civile et à administrer des finances pour des projets dans les communautés, mais à former et transformer les représentants en gérant de l'argent donné et en en faisant de bons administrateurs pour les projets.

Concernant les projets de développement à Polhó, *Enlace Civil* fournissait toujours toute l'aide alimentaire (*abasto*) à Polhó, seule à le faire maintenant que la Croix Rouge internationale était sortie du projet. Il y avait le projet de parpaings (*bloques*) fabriqué à partir de la carrière de sable qui fonctionne bien et qui devient une source d'argent supplémentaire non-négligeable.

On a ici plusieurs éléments importants. D'abord, la création des *Caracoles* signifia une centralisation des projets dans l'instance régionale à Oventik, ce qui signifiait pour la municipalité autonome de Polhó de renvoyer d'abord au *Caracol* tous les projets qui venaient directement en son sein. Cette centralisation régionale impliqua une plus grande subordination aux autorités régionales des Conseils de Bons Gouvernements qui se trouvait sur l'autre route à la fourche en direction de San Andrés où eurent lieu les Accords sept ans plus tôt.

Censée être un pas de plus vers le processus émancipateur de l'autonomie zapatiste, cette restructuration impliqua surtout une plus grande charge de travail pour *Enlace Civil* et pour les zapatistes, entraînant la création de nouvelles fonctions et une nouvelle répartition des tâches au sein de l'organisation rebelle. Concernant l'apprentissage de tâches administratives pour devenir des « gérants de l'argent » et de « bons administrateurs des projets », dixit Enrique, les zapatistes durent apprendre à se servir d'ordinateurs, écrire des mails, rédiger des communiqués en « castilla », recevoir des habitants de la région qui parlent tseltal et tsotsil, zapatistes ou pas, ainsi que des visiteurs mexicains ou internationaux, chacun ayant une requête à laquelle les autorités zapatistes répondent immédiatement. En revanche, aucun représentant affiché du gouvernement ne peut entrer en territoire zapatiste. Par exemple lorsque l'ancien membre de la COCOPA sous la bannière du PAN, Luis H. Álvarez, devenu Mandataire pour le Dialogue (*Comisionado para el Diálogo*) sous le gouvernement de Vicente Fox (2000-2006) et directeur de la Commission pour le développement des peuples indiens (*Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, CDI) sous l'administration de Felipe Calderón, tenta d'entrer à plusieurs reprises dans les territoires autonomes zapatistes notamment en 2008, l'accès lui fut strictement refusé et considéré comme une tentative de cooptation³⁴⁰.

³⁴⁰ Lors de déclarations antérieures, il avait refusé l'interlocution de l'EZLN comme représentant des peuples indiens de la République et déclara qu'il n'existait pas de leaders avec qui dialoguer (*La Jornada*, 2 avril 2007), alors qu'il avait été reconnu par les zapatistes pour sa trajectoire au sein de la COCOPA.

Lors d'une de mes visites en novembre 2008, les autorités du Comité de Surveillance (*Comité de Vigilancia*) répondirent à ma question sur le fonctionnement de l'organisation. En 2008, dans la région de Los Altos, il existait sept « municipalités autonomes » centralisées au *Caracol* II d'Oventik : San Andrés Sak'amchen de los Pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de febrero et, enfin, San Juan Apóstol Cancuc. Dans le cas qui nous intéresse particulièrement, la *Junta de Buen Gobierno* d'Oventik, elle est composée des autorités zapatistes présentes dans chacune des sept « municipalités autonomes ». Vingt-trois représentants provenant de ces sept municipalités se répartissaient alors les différentes fonctions au sein du *Caracol*. Les représentants du Conseil de Bon Gouvernement (*Junta de Buen Gobierno*, JBG) étaient des autorités municipales autonomes en mandant, qui avaient ajouté à leur service municipal celui pour le *Caracol* le temps de leur mandat municipal, soit pendant trois ans. Des équipes de trois à quatre personnes composaient la JBG et changeaient chaque semaine au *Caracol* d'Oventik, sur la base d'un système de rotation où les autorités municipales se relayaient. Elles décidaient du rythme de leur rotation en fonction du nombre de membres à disposition, ce qui poussait à des compositions et des rythmes assez souples au sein de chaque *Caracol*. Par exemple, la Commission de Surveillance (*Comisión de Vigilancia*) et la Commission de Vérification (*Comisión de Verificación*) sont nées après un ou deux ans d'expérimentation des JBG. Elles visaient à alléger le travail de ces dernières, en établissant deux intermédiaires de plus. Les deux commissions étaient composées de plusieurs personnes sur un mode hiérarchique, les plus jeunes débutant étant dans la première.

J'étais récemment revenue en France quand furent créés les *Caracoles* en août 2003. Je n'y retournais qu'en novembre 2004 et observais les changements qu'ils entraînaient. Les conditions d'accès aux communautés avaient considérablement changé et le protocole était plus strict. Désormais, il fallait indéfectiblement passer par le *Caracol* et non plus par les ONG de San Cristóbal de Las Casas avant de pouvoir se rendre dans une communauté ou municipalité zapatiste.

Ils continuaient d'accueillir tous les projets contribuant à construire une autonomie quotidienne, bénéficiaient d'écoles, de cliniques, de coopératives de café, d'artisanat, de cordonneries, de disques, de DVD et de livres, d'objets marqués par le nouveau logo de l'organisation qui allait bien vite devenir un label de l'organisation : l'escargot (*caracol*). Symbole emprunté à la mythologie maya, il s'agit également d'un coquillage employé par les anciens mayas. Dans les deux cas, l'image renvoie au symbole de la spirale qui se déploie à l'infini, pour symboliser le lien des communautés, devenant le cœur de l'autonomie, et du monde extérieur. Les zapatistes voyaient aussi dans l'escargot le symbole d'une résistance qui avance doucement, rompant avec une temporalité de l'efficacité entrepreneuriale.

Chaque *Caracol* prit un nom différent, en fonction de sa tâche au sein de l'organisation. Suivant le tableau 10, les zapatistes de la zone décidèrent d'appeler le *Caracol* II d'Oventik « Cœur Central des zapatistes face au monde ». Il est le *Caracol* le plus proche de la ville coloniale de San Cristóbal de Las



Figure 14 – Un représentant de la Commission de Vérification devant la Maison du Conseil de Bon Gouvernement d'Oventik "Cœur Central des zapatistes face au monde" (Source: données de terrain, novembre 2008)

Casas, recevant le plus de visites par an et donc le plus en contact avec « le monde » représenté par les visiteurs nationaux et internationaux se rendant en leur territoire. Il est certainement aussi pour cette raison, l'un des deux *Caracol* où la mise en scène de la résistance est la plus importante, l'autre étant le sanctuaire de l'Armée zapatiste de libération nationale, La Realidad. Comme le montre la figure 15, les murs du bureau du Conseil de Bon Gouvernement (*Junta de Buen Gobierno*, JBG) sont colorés et, devant, une autorité zapatiste qui se laisse volontiers prendre en photo avec son passe-montagne. Face à des non-indiens (*kaxlanes*), l'usage du passe-montagne était de rigueur, ce qui contrastait avec mon expérience à Polhó où les *pedranos* ne portaient jamais le passe-montagne, hormis les miliciens de l'entrée, en tant que guérilleros professionnels totalement engagés dans la vie clandestine. En revanche, ces autorités ne se masquaient que pour les visiteurs non-indiens, ce qui valait des situations parfois cocasses comme quand, hors des grandes fêtes et rencontres, on pouvait débarquer sans prévenir et toquer à l'une des maisons des autorités et tomber sur une autorité sans passe-montagne, qui refermait aussitôt la porte pour enfiler rapidement son masque, avant de rouvrir et accueillir l'étranger.

À l'inverse du *Caracol* « Mère des *Caracoles* de la mer de nos rêves » à La Realidad, où l'EZLN et le CG sont présents car est le lieu où se forment les cadres et les commandants insurgés³⁴¹. En ce sens, le *Caracol* d'Oventik se caractérise davantage par sa position géostratégique qui le rapproche de la ville coloniale et, partant, de la « société civile ». Dès lors, il joue un rôle stratégique car il est le lieu de réception de plusieurs projets qui vont servir à financer l'organisation rebelle, un point majeur de l'autonomie économique zapatiste.

L'une des caractéristiques de ces JBG est leur grande efficacité à recevoir rapidement toute personne qui se rend sur place. Plus d'un de mes interlocuteurs masqués marquait la différence avec le « mauvais gouvernement » (*mal gobierno*) associé aux méandres de la bureaucratie et de l'administration gouvernementale. Leur présence sur place contrastait aussi avec l'absence des autorités civiles du centre de Chenalhó qui étaient toujours en déplacement. Toutefois, le système de rotation n'est pas sans poser de problèmes aux membres de la JBG qui m'expliquèrent qu'il leur était difficile d'entrer dans le vif du sujet abordés la semaine précédente par leurs prédécesseurs car il fallait comprendre plusieurs dossiers et traiter des conflits dont la résolution avait été entamée par d'autres. Après un an d'essai de ce nouveau système de rotation, les membres de la JBG décidèrent d'établir un jour commun, le samedi, pour que les autorités entrantes et sortantes puissent travailler ensemble sur les dossiers et les affaires en cours.

Les autorités de la JBG ne sont pas rémunérés, un gage pour les zapatistes de ne pas être corrompus ni de profiter à des fins personnelles. La JBG est devenue au fil des années une nouvelle instance de justice légitime dans la région. En tant que « Conseil », elle n'a pas de pouvoir de sanctions ni de coercition. Pas de tribunal ni de procès, les seuls recours aux institutions pénales « officielles » ayant lieu en cas de délit majeur, d'homicide par exemple. « Nous donnons seulement des orientations aux juges [locaux] et aux Conseils municipaux et ce sont eux qui se chargent d'intervenir ensuite »³⁴². Sorte de Conseil des anciens,

³⁴¹ La présence de ces cadres militaires au sein de la JBG a fait dire au chercheur controversé Marcos Estrada Saavedra que la « communauté armée rebelle » (2007) exerçait une hégémonie sur les non-zapatistes de la région. Sa définition « pauvre » de l'hégémonie, qui est davantage synonyme de domination, cherche à dresser un tableau uniquement autoritaire du pouvoir zapatiste.

³⁴² Entretien avec le Conseil de Bon Gouvernement le 20/04/2008.

ce Conseil de Bon Gouvernement (*Junta de Buen Gobierno*, JBG) exerce un pouvoir régional légitimé dans la région et non-coercitif. Les habitants de la région de Los Altos s'y rendent pour déposer leurs plaintes, souvent après que les recours auprès des autorités officielles, des bureaux et des institutions n'aient abouti. Parfois aussi, les gens s'y rendent simplement parce que les plaignants n'ont pas assez d'argent pour accéder à une justice « officielle » alors que la JBG offre un accès gratuit et immédiat à la justice avec des autorités ayant acquis une légitimité dans la région, bien que « non-officielles ». Je n'ai jamais pu assister à la manière dont des conflits entre indiens se résolvaient au sein des JBG, et ne puis donc apporter d'éléments à ce sujet, alors qu'il y aurait beaucoup à développer.³⁴³

Une mention doit être faite sur la place accordée aux femmes dans cette JBG. À partir de 2004, une ou deux femmes allaient être toujours présentes dans les JBG. Hormis une fois où une femme d'un certain âge prenait la parole sans timidité, les autres femmes étaient généralement encore relativement introverties pendant les réunions au sein de la JBG. Pourtant, parmi ces femmes, on distingue celles qui ont du charisme et de l'expérience, celles qui ont été formées de longue date politiquement et celles qui proviennent de l'éducation autonome et « apprennent » à avoir des responsabilités. De même avec les hommes. Le temps m'a moi aussi formée et j'étais à force capable de distinguer sous les passe-montagnes des petits signes, des gestes, des mots, des détails qui permettaient par exemple d'identifier la formation politique et religieuse des personnes que j'avais face à moi. Mais il m'est difficile d'approfondir plus ce qui n'est qu'une impression ou une observation furtive car un suivi de ces autorités masculines et féminines est impossible et qu'il leur est interdit de parler de manière individuelle de l'organisation. Toutefois, l'effort de représenter les femmes à des postes d'autorité restait une innovation politique dans la région où aucune femme ne participait habituellement à ces fonctions politiques.

3.2. *L'autonomie zapatiste en chiffres : photographie d'une économie sous perfusion ?*

La gestion de l'argent dans la municipalité autonome à Polhó était secrète, mais les zapatistes rendirent publics quelques chiffres significatifs, notamment du Caracol d'Oventik auquel est rattachée la municipalité autonome de Polhó. Il y a des injections d'argent au Chiapas exclusivement pour les communautés indiennes autonomes:

16 novembre 2004 [Extrait de journal]

San Cristóbal de Las Casas:

Retour dans la ville des *coletos*, des indiens et des touristes du monde entier.

Je ne mesure pas encore le changement qu'a impliqué la création des *Caracoles* pour les associations et ONG installées à San Cristóbal. Je me rends à *Enlace civil* A.C., l'association qui m'avait reçu les premières fois en 2002 et 2003 pour m'orienter vers les communautés zapatistes. J'y retrouve la même personne, Enrique, un jeune espagnol, fatigué. Nous avons une conversation autour des changements qu'ont impliqués les *Juntas de Buen Gobierno*. Désormais *Enlace Civil* n'est plus le médiateur entre les communautés zapatistes et les jeunes solidaires mais envoie directement les *campamentistas* aux *Caracoles*, qui les dirigent ensuite dans les communautés en fonction des nécessités. Idem pour ceux qui ont des projets à présenter : ils se présentent directement au *Comité de vigilancia* (ou *de recepción*), qui sont, semble-t-il, des hommes d'un certain âge, ayant une certaine expérience communautaire et de

³⁴³ Ne serait-ce que parce qu'on touche à des thèmes d'interlégalité et de droit coutumier entre membres de l'organisation appartenant à des municipalités développant des conceptions différentes de justice et de coutumes orales, et qui se croisent au sein de la JBG, mais aussi parce que les plaignants ne sont pas uniquement des membres de l'organisation zapatiste, ce qui assure des pratiques qu'il serait tout à fait riche et passionnant d'étudier.

l'autonomie, et qui sont à même d'évaluer les projets. Ils envoient ensuite les solidaires aux autorités de la *Junta de Buen Gobierno* qui fonctionnent sur la base de la rotation des *Consejos* des *municipios* autonomes.

Enrique, mon interlocuteur espagnol qui travaillait depuis peu dans l'association, nous expliquait hier que depuis août 2003 et la création des *Caracoles*, un impôt de 10 % de la somme totale des projets est prélevé directement par les *Juntas*, alors qu'avant, Enlace Civil percevait directement ces 10 % en tant qu'intermédiaire, ce qui permettait de payer les salaires et les locaux et qui est aujourd'hui difficile puisqu'il ne reçoit plus que 2 à 3 % de l'argent. L'association civile connaît des difficultés financières. D'autre part, leur travail ne consiste plus à servir d'intermédiaire avec la société civile et à administrer des finances pour des projets dans les communautés, mais à former et transformer les représentants en gérants de l'argent donné et en bons administrateurs pour les projets.

Sur le plan économique, *Enlace Civil* fournit toujours tout *l'abasto* à Polhó, d'autant plus maintenant que la Croix Rouge est sortie. Il y a le projet de parpaings à partir de la carrière qui fonctionne bien et qui devient une source d'argent supplémentaire non-négligeable pour le *municipio* des déplacés.

La création des *Caracoles* signifia une centralisation des projets au *Caracol* d'Oventik, ce qui pour la municipalité autonome de Polhó, signifiait désormais une subordination plus importante à l'instance régionale qui se trouve sur l'autre route à la fourche en direction de San Andrés où eurent lieu les Accords sept ans plus tôt.

Dans un document public nommé « Leer un video », la partie « *Las cuentas* » est un bilan des comptes des Conseils de bons gouvernements (*Juntas de Buen Gobierno*, JBG), où le Sous-Commandant Marcos dit avoir eu comme tâche de réviser les comptes de toutes les *Juntas*. Ce document, disponible à partir du 16 septembre 2004, indiquait des entrées d'un total de presque 12,5 millions de pesos et des dépenses de 10 millions de pesos, laissant alors un solde créditeur de 2,5 millions de pesos. Ce document remarque des différences notables entre les comptes des différentes JBG, notamment car certaines d'entre elles rapportaient tout l'argent reçu, y compris celui qu'elles recevaient directement et celui que reçurent les « Municipalités Autonomes Rebelles Zapatistes » (MAREZ) dans le langage zapatiste, avec l'approbation de la *Junta de Buen Gobierno*. D'autres au contraire, ont rapporté seulement ce qu'elles ont manœuvré directement, sans inclure ce que reçurent les MAREZ. En outre, des différences sont également appréciables dans les revenus des *Juntas* car certaines (celles de Los Altos et la Selva Fronteriza) recouvrent un territoire très grand ; d'autre part, car leur siège sont plus connus par la société civil (Oventik et La Realidad) ; enfin, car pour certaines, la différence de développement organisationnelles entre les zones est très marquée.

Ceci donne en quantités approximatives et arrondies ce bilan :

Tableau 11 : Entrées et dépenses annuelles des Juntas de Buen Gobierno 2004

Juntas de Buen Gobierno	Entrées annuelles	Dépenses annuelles
Roberto Barrios	1,6 millions de pesos	1 million de pesos
Morelia	1 million 50 000 pesos	900 000 pesos
La Garrucha	600 000 pesos	300 000 pesos
Oventic	4,5 millions de pesos	3,5 millions de pesos
La Realidad	5 millions de pesos	4 millions de pesos

Sources : Sous-Commandant Marcos, « Leer un video », partie « Les Comptes »

Le *Caracol* d'Oventik est le plus fourni avec celui de La Realidad, le premier pour sa proximité avec la ville de San Cristóbal et sa densité de population, le second car il regroupe tous les miliciens et chefs de l'Armée zapatiste qui s'entraîne dans la Selva. Ces sommes n'incluent pas l'alimentation des autorités autonomes qui se relayent au sein des Juntas qui se chargent elles-mêmes de leurs nécessités personnelles les jours de service dans le *Caracol*, grâce à leur famille ou à l'apport des communautés « bases d'appui ». Au *Caracol* d'Oventik, le transport de la communauté d'origine de l'autorité jusqu'au *Caracol* est pris en charge par la Junta, mais l'alimentation, les tostadas, les haricots rouges et le café proviennent des autorités elles-mêmes.

Ensuite, au sein de chaque *Caracol*, un bilan similaire est réalisé sur les comptes internes de chacun des centres régionaux. J'ai recopié un tableau issu d'un rapport fait par la *Junta de Buen Gobierno Corazón Centrico de los zapatistas delante del mundo* à Oventik rendu public au sein du *Caracol*, tant pour les communautés que pour les solidaires internationaux de passage dans l'instance régionale. Il sera le seul rapport public à ma connaissance, en raison du déclin progressif de la solidarité internationale et, partant, d'une autonomie « prospère ». Ces tableaux, de grands bouts de papier rédigés à la main à plusieurs, étaient affichés dans l'auditorium du *Caracol* durant tout l'été 2004, pour le premier anniversaire de la formation des *Caracoles* et c'est ainsi que j'ai pu le recopier tels qu'ils étaient présentés publiquement. Cette « transparence totale » des sommes d'argent maniées au sein de l'organisation et du *Caracol* étaient censés prouver non seulement qu'il n'y avait pas de corruption, mais rendre aussi visibles aux yeux des visiteurs internationaux avait un sens important pour les zapatistes qui avaient faits de même dans tous les cinq *Caracoles*. Ces chiffres ne furent les années suivantes plus jamais rendus aussi visibles, ce qui en fait des données rares et traduisent en même temps une « bonne santé » des finances de l'organisation qui ne fut plus garantie par la suite.

En 2004, sept municipalités autonomes forment le *Caracol* d'Oventik, San Andrés Sacam ch'en de los pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de febrero, San Juan apóstol Cancuc. Ce rapport donne à connaître dans les détails, leurs activités, le numéro de visiteurs nationaux et internationaux reçus au *Caracol*, les entrées et sorties d'argent, du 9 août 2003, date de la création des *Caracoles*, au 9 août 2004.

Tableau 12 - Total des revenus dans le *Caracol* d'Oventik en 2004

Total de revenus économiques en donations et projets durant l'année	4.547.965.49 \$ (en pesos)
Total de dépenses pour différents niveaux de travail pendant l'année	3.501.891.94 \$ (en pesos)
Solde actuel	1.046.073.55 \$ (en pesos)

Source : données personnelles relevées à la *Junta de Buen Gobierno* d'Oventik en août 2004, Rapport annuel 2003-2004.

Tableau 13 - Résumé des dépenses du *Caracol* dans les différents secteurs

Résumé des dépenses	
Rubrique	Quantité
Santé	\$ 341.557.56
Education	\$ 152.041.50
Commercialisation	\$ 29.295
Alimentation Polhó	\$ 369.192
Dépenses de la Junta	\$ 132.347.50
Projets des municipalités	\$ 2.305.426.44
Divers	\$ 149.553
Total des dépenses	\$ 3.485.412.94
Solde actuel	\$ 1.046.073.55

Source : données personnelles, relevées à la Junta de Buen Gobierno d'Oventik, Rapport annuel 2003-2004

Notons qu'il existe une rubrique Alimentation pour Polhó qui représente une coquette somme de 369.192 pesos en un an. Le détail est intéressant puisqu'il montre l'administration et la gestion la première année :

Tableau 14 - Budget destiné à l'alimentation des déplacés de Polhó

Alimentation Polhó	
31/04/2004	\$ 5.000
20/02/2004	\$ 79.178
12/02/2003	\$ 5.000
24/04/2003	\$ 66.242
05/06/2004	\$ 213.772
TOTAL	\$ 369.192

Source : données personnelles relevées à la Junta de Buen Gobierno d'Oventik en août 2004, Rapport annuel 2003-2004

Le dernier virement peut surprendre et il est probable que s'agissant de la première année de gestion par les municipalités autonomes elles-mêmes des finances, la fin de l'année laissa un excédent qui s'en alla ensuite vers Polhó.

Les autres dépenses concernent du matériel de logistique, depuis de la papeterie, du matériel scolaire ou de maintenance, jusqu'à des achats divers pour des fêtes, les repas et les transports des autorités, etc.

Une entrée spéciale qui ne fut pas incluse dans ce premier rapport de la *Junta de Buen Gobierno* était destinée également à la municipalité de Zinacantán, autre région zapatiste, où en 2004 eut lieu un conflit entre membres zapatistes et PRlistes, ces derniers ayant coupé l'accès à l'eau aux premiers. Bien que je n'étudie pas en détail cette municipalité, il m'a paru intéressant de partager ici le tableau des entrées d'argent pour le conflit à Zinacantán car il permet d'une part de saisir l'adaptation des autorités zapatistes aux urgences de leurs membres, ici les zapatistes de Zinacantán, et de voir la diversité des donations, ce qui donne corps et chair à ce que signifie la solidarité matérielle en période de conflit politique :

Tableau 15 - Budget du Caracol d'Oventik destiné à Zinacantán

Entrées pour Zinacantán		
13/04/2004	Brigade pour l'espérance zapatiste de Puebla, pour les compagnons blessés de Zinacantán	\$ 797.000
14/04/2004	Onesimo Hidalgo, CIEPAC, pour les déplacés de Zinacantán	\$ 50.000
28/04/2004	Commission de récepteurs, pour les déplacés	\$ 38.540
29/04/2004	Commission de récepteurs, idem	\$ 1.083
01/05/2004	Médecins du Monde, Marianne Loste, idem	\$ 47.200
05/05/2004	Enlace Civil, idem	\$ 42.560
	Groupe Basta d'Allemagne, idem	\$ 600
	Groupe Basta d'Allemagne, idem	\$ 1000
	Collectif Granuda, idem	\$ 2.017
	Allemagne, idem	\$ 9.560
07/05/2004	Barbara Enlace Civil, idem	\$ 113.000
17/05/2004	Barbara, Enlace Civil, idem	\$ 11.642
21/05/2004	Stefanie, Allemagne, idem	\$ 5.000
22/05/2004	Groupes Basta, Allemagne, idem	\$ 6.200
25/05/2004	Gabriela, Enlace Civil, idem	\$ 2.000
29/05/2004	Felipe J. Jussaint Luera (sic) Communiste A.C., idem	\$ 17.000
11/06/2004	Footballiste d'Italie, idem	\$ 33.663.26
21/06/2004	Yina Engeste (EU), idem	\$ 3.600
12/07/2004	Nicos, Collectif Ecole pour Chiapas, idem	\$ 6.600

20/07/2004	Joan Beltrán, idem	\$ 500
30/07/2004	Jorge Santiago, DESMI , idem	\$ 275.740
TOTAL		\$ 616.302.26

Source : données personnelles, relevées à la Junta de Buen Gobierno à Oventik en août 2004, Rapport annuel 2003-2004.

Les dépenses faites pour Zinacantán et les déplacés laissèrent tout de même un solde de 323.628.26 pesos, qui ont été investis pour l'année suivante. Nous voyons ici les différentes ONG qui participèrent cette année-là aux donations, mais aussi les collectifs de solidarité et les individus isolés. La diversité des sources est à l'image de cette arrivée de plusieurs sociétés civiles en un même territoire. On y retrouve les collectifs de solidarité les plus actifs en Europe, l'Italie, l'Allemagne, la France, mais aussi les organisations locales installées durablement au Chiapas, telles que le DESMI, Enlace Civil ou le CIEPAC.

Barmeyer (2009) a été l'un des premiers à aborder le thème du développement économique de l'autonomie zapatiste en l'articulant aux nombreux projets financés par des ONG. Reprenant les théories de la mobilisation des ressources, il a montré comment des ONG soutiennent le développement de l'autonomie zapatiste contre l'État mexicain. Les ONG locales captent des fonds des ONG internationale (INGO, *International NGO*) (Middleton and O'Keefe, 2001), puis administrent et construisent des projets locaux en coopération avec l'EZLN et les municipalités autonomes zapatistes. Il en arrive à comparer les projets de développement autonomes liés à ces nouveaux financements et allègue qu'ils constituent de meilleures alternatives que le programme gouvernemental PRONASOL du début des années 1990. Ainsi, ces organismes se disputent un nouveau marché pour financer une autonomie. Étrangement Barmeyer l'analyse comme étant une compétition de la part de l'EZLN et l'État, le premier voulant s'ériger en « fournisseur de services » selon l'auteur, alors qu'il apparaît qu'elle fait des ONG et des collectifs de solidarité des bailleurs de fonds entrant en compétition avec l'État pour devenir les fournisseurs de service, les municipalités autonomes n'ayant qu'un rôle de distribution et d'administration de ressources, comme le relevait justement Enrique d'Enlace Civil. En revanche, son travail a le mérite d'interroger la reproduction d'un système tutélaire de la part des ONG au sein de territoires autonomes qui pourtant ont décrié le paternalisme d'État et rejeté les programmes sociaux. On a bien affaire à une économie et un marché de la rébellion comme l'avance Bob (2005), mais aussi une économie du conflit. Voici l'exemple de deux acteurs importants de la société civile, le Comité International de la Croix-Rouge et le Comité Nationale de la Croix-Rouge, qui jouèrent un rôle fondamentale après le déplacement de population.

3.3. Le marketing de la rébellion ?

La dramatisation de l'organisation permet de construire une image idéale de l'organisation en vue d'un projet politique émancipateur qui innova les modalités de transformation des conditions de vie des indiens, tout en esthétisant une résistance quotidienne en vue de générer un tourisme politique, voire révolutionnaire, avec de potentiels consommateurs de la rébellion.

Plusieurs travaux ayant porté sur des projets de développement en Afrique (Bierschenk et Olivier de Sardan 1993; Olivier de Sardan 1995) il y a déjà vingt ans ont mis en lumière l'intérêt à fabriquer des

représentations stéréotypées auxquels contribuent les « experts » qui sont à la fois les militants, les chercheurs et anthropologues, les professionnels des ONG, les promoteurs de projets de développement qui travaillent tous avec les communautés villageoises. Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995, 61) a montré l'intérêt à s'appuyer sur un tel mythe d'une collectivité plus harmonieuse et consensuelle pour les projets de développement. Les coopératives, les associations rurales, les micro-projets, les micro-crédits, permettaient il y a déjà vingt ans des projets de « développement communautaire », la communauté étant l'échelle privilégiée des projets en milieu rural, tant de la part des États, que des projets semi-privés ou non-gouvernementaux. De Sardan rappelle que la valorisation du niveau collectif-villageois est fortement idéologique, puisant dans les traditions chrétienne et socialiste à la fois. Pour lui, la mythification des institutions villageoises traditionnelles est attestée chez et par les premiers administrateurs et missionnaires coloniaux, et souvent reprise par les intellectuels et les hommes politiques africains, qui surestiment les solidarités anciennes au nom d'une Afrique de la parole, de la classe d'âge ou de l'entraide, en oubliant que l'Afrique d'hier était aussi une Afrique de la guerre, de l'esclavage, du bannissement. Olivier de Sardan ne mâche pas ses mots : cette idéalisation exotique et « communautariste » des solidarités villageoises a alimenté tout à la fois les politiques dites du « socialisme africain », des discours sur « l'authenticité » ou la bonne volonté militante des ONG.

Toujours selon Olivier de Sardan, cette idéalisation rejoint paradoxalement les exigences d'une commode administration des populations, qu'exprime le choix des colonisateurs puis celui des États indépendants de recourir massivement à des formes collectives d'organisation en milieu rural. Pour lui, la démythification du collectif qui caractériserait les formes d'organisation en milieu rural est donc nécessaire car celles-ci entraînent une surestimation des fonctions intégratrices et communautaires des « organisations paysannes » qui s'accompagnent d'un clivage dirigeants-membres au sein de ces organisations.

L'idéologie du consensus villageois masque les multiples divisions et antagonismes qui structurent les paysanneries africaines et les organisations collectives qui en sont issues, aussi « égalitaires » qu'elles puissent paraître à première vue pour un observateur extérieur : contradictions de type statutaire (hommes/femmes, aînés/cadets, hommes libres/anciens esclaves, autochtones/allochtones), compétitions liées aux facteurs de production (contrôle de la force de travail, maîtrise du foncier, tensions agriculteurs/éleveurs) ou aux enjeux de pouvoir (chefferie, coopérative, partis, notabilité, etc.), voire rivalités plus fluides, interpersonnelles ou mettant en jeu des réseaux formels ou informels (voisinage, parenté, amitié et camaraderie, clientélisme, factionnalisme, etc.). Aussi les interventions extérieures, aussi communautaristes qu'elles se veulent, sont-elles vite appropriées par des groupes ou des intermédiaires en place, même si elles ne font pas toujours le jeu des puissantes et ouvrent parfois de nouveaux espaces. (De Sardan, 1995 : 61)³⁴⁴

Les mots de De Sardan il y a quinze ans résonnent fortement dans le cas du projet communautaire zapatiste auquel participent de nombreux experts et ONG à différents niveaux, d'autant que l'EZLN a travaillé beaucoup l'image qu'elle tentait de donner au monde extérieur.

L'« écran de protection » de la communauté harmonieuse et consensuelle a certes eu comme fonction

³⁴⁴ « Ecran de protection face à l'administration, moyen d'ascension d'une nouvelle élite ou au contraire mode de préservation du pouvoir des « notables » anciens, enjeu politique et économique local, trompe-l'œil ou coquille vide, la coopérative villageoise ou le groupement paysan sont rarement l'expression d'un consensus égalitaire, et en général pour fort peu de temps. La construction d'une dynamique collective est sûrement un objectif respectable, mais elle ne doit pas masquer à quel point c'est là une entreprise difficile, instable et sans cesse menacée. », Olivier De Sardan, 1995 : 61

d'« externaliser » les processus localisés et encadré par un conflit armé, ce qui permit aux zapatistes de Polhó d'attirer des sociétés civiles diverses et de construire la guerre de position. C'est donc par la construction d'une image de l'Indien qui « résiste » à l'État et au néolibéralisme que les zapatistes et les Abeilles ont pu en effet « attirer » diverses sociétés civiles au Chiapas. On peut en ce sens analyser cette mise en scène comme une nécessité des zapatistes d'« externaliser » les demandes et construire de nouveaux réseaux hors des circuits gouvernementaux. Ainsi, l'une des fonctions principales de ce folklore révolutionnaire réside dans le pouvoir de séduction que suscite cette dramatisation sur les interlocuteurs internationaux et nationaux, notamment les bailleurs de fonds de l'autonomie zapatiste.

Ou pour le dire autrement, cette esthétisation de la rébellion avait comme fonction d'attirer et de séduire la société civile internationale pour que les communautés autonomes aient des rentrées d'argent, ce que Bob (2005) nomme le « marketing de la rébellion ». Bob postule que les groupes insurgés contemporains magnifient leur caractère attractif et établissent des demandes « paroissiales », des conflits provinciaux et des identités particularistes pour correspondre aux intérêts et agendas du public à distance. Cette esthétisation viserait donc uniquement à séduire les ONG dont le soutien est loin d'être automatique mais est au contraire compétitif et incertain. Il est vrai que l'alliance entre un mouvement civil émergent et des ONG doit beaucoup à la présentation du mouvement zapatiste et à l'importance du porte-parole Marcos, mais qui reformula et adapta un discours à un contexte international pour produire l'effet boomerang et attirer une société civile internationale au Chiapas. Ainsi, entre une mise en scène dramatique, un besoin réel de sécurité et une nécessité d'externalisation pour leur survie, les territoires zapatistes sont à la fois le fruit d'une tradition de la clandestinité et du secret héritée des origines guérilleras de l'organisation, et le résultat de nécessités propres aux nouveaux mouvements sociaux dans une globalisation qui réordonna les rapports de force. L'EZLN a donc esthétisé sa rébellion en quête d'une visibilité par l'usage d'icônes et de symboles forts qui permette de désenclaver des demandes locales dans des processus globaux. L'utilisation d'images effectives, de slogans et formules nouvelles créèrent un « label » zapatiste qui fit effectivement l'économie de la rébellion dans les bars et magasins de San Cristóbal de las Casas, bien au-delà de l'organisation rebelle. Une économie s'est créée sur l'imaginaire et l'imagerie de la rébellion indienne qui bénéficient quantités de magasins de la ville coloniale, tout en assurant aussi une entrée d'argent aux magasins liés à l'EZLN ou dans les *Caracoles* (notamment le plus proche de la ville, celui d'Oventik). En achetant dans ces derniers lieux petites poupées, artisanats brodés par les femmes, petites céramiques, disques pirates, tous marqués du sceau de l'étoile rouge, de l'acronyme « EZLN » ou, depuis 2003, du symbole de l'escargot (*Caracol*). Quiconque est passé un jour au Chiapas est forcément allé boire un café produit par les coopératives zapatistes dans ce lieu rêvé du « zapatourisme », le *Tierradentro*, en plein centre de San Cristóbal : on peut y déjeuner, boire du café bio, trouver des informations sur les différents cours de médecines alternatives, de yoga ou de danses diverses, mais aussi faire le tour des magasins, acheter des rangers en cuir marqués du label zapatiste ou une blouse faite à la main dans les deux coopératives zapatistes, ou encore assister à la parution d'un ouvrage sur le Chiapas rebelle ou une autre « poche de résistance » dans le monde.

L'analyse de Bob est donc pertinente à bien des égards. Certes, l'usage stratégique de l'image de l'anti-héros et des parfaits indiens alter-natifs résistant au néolibéralisme correspond à la nécessité pour le

mouvement de générer une économie permettant l'autonomie et la résistance quotidienne des communautés. On pourrait même aller jusqu'à dire que ce souci d'un soutien économique « autre » que l'État mexicain pousse à croire qu'il est nécessaire pour les zapatistes de renchérir la puissance des symboles d'une rébellion. Il leur est tout autant nécessaire de ce fait de « cacher » les difficultés de la résistance au quotidien, du moins aux visiteurs de passage. En revanche, la limite de l'analyse de Bob s'arrête là où commence la vie quotidienne des zapatistes, car même s'il existe un marketing de la rébellion, il tombe dans l'écueil de ne s'attacher qu'à la face visible des zapatistes, celle d'une mise en scène destinée à la société civile internationale. En outre, il est regrettable que Bob n'analyse pas la force des symboles et cet art du déguisement si singulier aux zapatistes pour en montrer la force de cohésion interne de l'organisation zapatiste. S'il peut y avoir un « marketing de la rébellion », il est difficile de réduire le projet zapatiste à sa seule face visible et il faut, pour ce faire, revenir à un débat sur le pouvoir de transformation d'un projet révolutionnaire avec toutes les contradictions analysées dans les deux chapitres de cette deuxième partie.

3.4. Le 17 novembre 2004 : entre rituel militaire et mise en scène de la rébellion

Depuis 2003, j'ai pu assister à de nombreuses fêtes et rituels avec les zapatistes. Ceux qui adhéraient à l'organisation zapatiste ajoutaient aux fêtes « municipales » (la fête du Saint patron, le carnaval) les fêtes propres à l'organisation zapatiste : le 1^{er} janvier, anniversaire du soulèvement de 1994 ; le 17 novembre, anniversaire de la création de l'EZLN en 1983 ; le 10 avril, anniversaire de la mort d'Emiliano Zapata en 1919. L'activité festive était extrêmement importante pour les zapatistes car elle permettait à ses membres d'imaginer la communauté et de renforcer l'unité de l'organisation par un rituel de commémoration.

J'ai choisi de décrire l'une des fêtes de l'organisation, celle du 17 novembre, date-anniversaire de la création de l'EZLN en 1983. Ce rituel m'a semblé le plus intéressant à décrire car il traduit non seulement les diverses influences qui forment l'idéologie zapatiste, l'héritage militaire et révolutionnaire et son expression locale par les indiens de la région de Los Altos dans un espace où se traduit la dimension polyethnique, ainsi que la « rencontre » avec « le monde » composé de visiteurs étrangers venus assister au rituel et au spectacle zapatiste. Dans l'organisation zapatiste, la fête du 17 novembre marque l'anniversaire de la formation de l'EZLN en 1983. Il s'agit d'un événement datant de l'époque où la poignée de guérilleros dont le Sous-Commandant Marcos était dans la jungle lacandone et établissait les premiers contacts avec les communautés indiennes. Devenu une fête de commémoration, cet anniversaire traduit le processus de transmission culturelle et symbolique de signes permettant la cohésion de l'organisation zapatiste autour d'un événement fondateur qu'est la rencontre entre les guérilleros et les populations indiennes de la jungle lacandone.

Entre mise en scène de la rébellion et affirmation d'une identité commune autour d'un événement fondateur, la fête du 17 novembre est un moment majeur de la résistance zapatiste. L'anniversaire est célébré dans les cinq *Caracoles* et j'ai assisté à celui qui eut lieu à Oventik en 2004. Ce rituel de consécration de l'idéologie zapatiste est également un moment de mise en scène de la rébellion zapatiste important pour les membres de l'organisation et pour les visiteurs composant la « société civile nationale et internationale ».

Le 17 novembre 2004 est le jour du 21^{ème} anniversaire de l'EZLN. Chaque *Caracol* célèbre et reçoit tous les membres zapatistes de leur région. Je me rends au Caracol II d'Oventik situé à une heure de San Cristóbal de las Casas, avec un groupe de jeunes Espagnoles résidant à la Junax et voyageant seules. Après avoir pris pendant une heure le minibus collectif (*colectivo*) en bas du marché aux légumes, directement après le pont qui marque la fin du « centre » de la ville, nous arrivons à 11h du matin devant la grille de métal qui marque l'entrée au centre du *Caracol*. Sur le côté gauche de la route, une grande cabane couverte du visage d'Emiliano Zapata, une cordonnerie, un magasin d'artisanat et une cabane servant de « campement » pour les visiteurs étrangers solidaires qui souhaitent dormir sur place. Derrière ces premières cabanes en bois, sur le même côté de la route, les bâtiments de l'école primaire SERAZLN-Altos d'Oventik sont recouverts de murs colorés (Figure 16).



Figure 15 - École primaire rebelle autonome zapatiste (Sources : données personnelles, 2007)

On ne peut pas manquer le grand panneau : « Vous entrez ici en territoire rebelle zapatiste. Ici le peuple commande et le gouvernement obéit » (*Usted entra en territorio rebelde zapatista. Aquí el pueblo manda y el gobierno obedece*), juxtaposé à un autre panneau, plus oxydé : « Tout pour tous, rien pour nous. Cœur central des zapatistes devant le monde, Zone Altos » (*Todo para todos, nada para nosotros. Corazón céntrico de los zapatistas delante del mundo*). Un autre panneau en bois rappelle la norme déjà rencontrée à l'entrée de Polhó : « Par accord des autorités locales et municipales autonomes, le transit de véhicules illégaux, la culture de drogues et les assaults est interdit » (Figure 16). Un autre panneau se trouve à côté, celle d'une carte aussi grande que le premier panneau zapatiste, que de grosses flèches noires indiquent tout autour : c'est la carte du « territoire basque ».



Figure 16 - Entrée du Caracol d'Oventik (Sources : données personnelles, 2007)

De l'autre côté de la route se trouve l'entrée du *Caracol* d'Oventik. Une fois la grille passée, le tableau est celui de montagnes au fond et d'un chemin sommairement bétonné sur une longue pente descendant directement sur une place où auront lieu les festivités, et qui sont les terrains de basket-ball, de volley-ball et de football qui se trouvent à côté d'autres bâtiments de l'école secondaire, construits avant le soulèvement zapatiste et occupé depuis.

Le long du chemin se jouxtent plusieurs maisons colorées qui font office de bureaux pour la *Junta de Buen Gobierno*, le « collège » (*escuela secundaria*) zapatiste, les coopératives d'artisanat, de cordonnerie (*zapatería*), quelques petits commerces et maisons. Toutes les maisons « collectives » sont recouvertes d'immenses muraux aux couleurs vives et aux icônes révolutionnaires (Che, Zapata, Marcos).

Comme c'est un jour de fête, l'enregistrement à l'entrée du *Caracol* se fait en groupe. Nous passons en groupe de quinze visiteurs étrangers auprès du Comité de Surveillance (*Comité de Vigilancia*) après avoir laissé nos papiers d'identité à l'entrée [on doit généralement laisser passeport, nom, nationalité et collectif d'appartenance]. Nous sommes accueillis par trois personnes, une femme et deux hommes, en passe-montagnes. Pour faciliter les choses, nous nous présentons par nationalités : les Mexicains d'abord, les Espagnols ensuite, les Français, les Italiens, les Allemands... alors que l'autorité masquée demande si le compte est bon, une personne lève la main et se présente comme « Basque ». Nous le regardons tous surpris et les chuchotements trahissent notre désapprobation à se faire remarquer en ce jour convivial et dans les bureaux des autorités zapatistes bien affairées. Les autres Espagnols lui font remarquer, un peu désabusés, qu'à ce titre, eux aussi sont Basques, d'autres qu'ils sont Catalans. Pour un peu, je leur disais que

j'étais Alsacienne... Les Espagnols s'emporent, car certes, l'« exception basque » résonne dans les territoires zapatistes qui exaltent les identités et l'autonomie régionales. Ils sont d'ailleurs avec les Catalans parmi les groupes d'étrangers solidaires avec les zapatistes que l'on croise le plus avec les Italiens, et dont les collectifs de solidarité sont les plus actifs. L'identification des jeunes Basques avec les communautés est forte. Depuis que Marcos proposa un débat autour de la problématique basque entre l'Euskadi Ta Askatasuna (ETA) et le juge Baltazar Garzón à la fin 2002 et début 2003³⁴⁵, et malgré le tollé qu'il suscita au sein de l'organisation terroriste l'accusant d'ingérence, il raviva la sympathie d'une jeunesse basque politisée. Le groupe d'Espagnols rétorquèrent au Basque qu'ils étaient Catalans – d'autres jeunes composant l'une des solidarités les plus actives avec le Chiapas – mais que le moment était malvenu pour compliquer les choses étant données la fête et la quantité de travail des autorités zapatistes pour accueillir des centaines de personnes. Ce qui aurait pu tourner en un débat infini sur les identités fut rapidement réglé quand les deux autres « Basques » coupèrent court en se retournant vers les autorités zapatistes : dans ce cas, il y a trois Basques et non pas deux Espagnols. Les autorités zapatistes corrigeaient patiemment sans que ces disputes identitaires ne leur posent le moindre problème. On note dans la figure 18 l'effort pour intégrer les femmes à ces postes de décision, et l'on constate surtout la peinture représentant le Sous-Commandant Insurgé Marcos avec son képi kaki, son passe-montagne et des cartouches. Sur le bas du tableau, un « venceremos » (on vaincra) avec la figure du Che est collée. Tout autour, de nombreuses images de l'organisation ou des organisations politiques et religieuses qui ont visité le Caracol ornent les murs du Bureau.

³⁴⁵ Le 12 octobre 2002, jour de l'anniversaire de la Découverte des Amériques, Marcos adressa une lettre aux sympathisants espagnols et s'en prit violemment à la classe dirigeante de ce pays. Sur un ton insolent, il apostropha le chef du gouvernement Jose Maria Aznar et le monarque espagnol Juan Carlos, mais s'en prit plus particulièrement au juge Baltazar Garzón pour avoir déclaré illégale la lutte politique du pays basque et pour « avoir fait le ridicule » en voulant arrêter le général Pinochet, démontrant sa « véritable vocation fasciste » en niant au peuple basque le droit de lutter politiquement pour une cause juste. Suite à cette provocation, le juge le défia de retirer son masque pour débattre du terrorisme et de la démocratie. Marcos releva le défi et proposa une rencontre en avril 2003 sur l'île de Lanzarote aux Canaries, en demandant les garanties et sauf-conduits aux gouvernements mexicain et espagnol pour se rencontrer avec un « jury » composé de sept personnes, dont trois zapatistes, pour débattre de la problématique basque. Marcos demanda aussi une trêve à l'ETA dans une lettre pour réaliser cette rencontre et exigea du juge, s'il remportait la bataille, à s'engager à conseiller juridiquement l'EZLN dans le débat pour la reconnaissance des droits et cultures indiennes. L'ETA repoussa la proposition du Sous-Commandant Marcos, accusant le leader masqué de procéder à une manœuvre « médiatique désespérée » pour attirer l'attention internationale en instrumentalisant le conflit basque, et en rappelant que l'ETA n'a pas été consultée au préalable et que l'organisation a toujours évité de s'immiscer dans les décisions d'autres organisations révolutionnaires ou rebelles hors de leurs frontières nationales.



Figure 17 - Drapeau basque Euskal Herrira et Bureau du Comité d'Explication (Sources : données personnelles, 2007)

Chacune des trois autorités qui nous accueillent est masquée d'un passe-montagne ou du foulard rouge (*paliacate*). L'homme masqué du centre s'applique à noter lentement et d'une écriture lente mais appliquée les informations dans un cahier et nous attendons patiemment qu'il s'exécute. La femme et l'homme sur les côtés sont silencieux et attendent aussi. Seul celui du milieu nous pose des questions et inscrit. Ses yeux brillants et expressifs sont le seul élément que je peux distinguer de son visage couvert mais ils suffisent à transmettre un certain frisson que la situation mi-solennelle, mi-comique transmet.

Après avoir enregistré nos noms et nationalités, il nous demande pour quel motif nous sommes venus, si c'est juste pour assister à la fête ou si quelqu'un a quelque chose d'autre à demander. Cette question est une convention et est censée répondre à nos attentes. Quelqu'un demande si nous pouvons passer la nuit ici, et si nous pouvons prendre des photos des muraux. Réponses affirmatives. Le passe-montagne aux yeux brillants nous remercie de venir à Oventik et de soutenir leur lutte. Il entame en espagnol une explication générale sur l'organisation des cinq *Caracoles* qui administrent les trente-deux municipalités autonomes [contre 38 autoproclamées en 1994] qui comprennent elles-mêmes toutes les communautés autonomes du Chiapas. L'affirmation de la cause zapatiste ne peut se faire sans opposition au « mauvais gouvernement », alors celui de Vicente Fox : « le gouvernement de Fox dit qu'il n'y a presque plus d'indiens au Mexique, alors qu'il y a 32 millions d'indiens » et d'ajouter « nous n'avons pas disparu ! ». Son discours ensuite prend la forme d'un conte, avec des touches d'humour. Il nous répète plusieurs fois les mêmes informations, comme le nom des cinq *Caracoles*. Il entame ensuite une explication simple de ce qu'est l'autonomie pour les zapatistes : il s'agit de l'exercice du droit à la libre-détermination, les Accords de San Andrés vont dans ce sens, mais dans la mesure où le gouvernement ne veut pas reconnaître ces Accords qui sont les seuls que les zapatistes reconnaissent, ces derniers ont décidé de mettre en pratique cette autonomie. Il finit par établir un parallèle avec les Mayas qui sont leurs ancêtres pour nous démontrer qu'il existe d'autres formes de gouvernement que celui instauré par l'actuel État. Enfin, il nous remercie longuement pour notre visite, en nous souhaitant à nouveau la bienvenue et en nous demandant de transmettre un message de solidarité à « nos gens qui luttent » dans nos pays respectifs.

Ce jour-là, nous ne sommes pas allés voir les Conseils de Bon Gouvernement puisqu'il s'agissait d'un jour de fête. En revanche, j'ai rencontré ces autorités lors de mes nombreuses visites, notamment car c'est

elles qui délivraient les lettres d'accréditation pour se rendre dans une communauté, ou qui prenaient les décisions liées aux activités quotidiennes des projets de développement, de santé, d'éducation ou d'administration de la justice. Les murs sont recouverts des deux drapeaux mexicain et zapatiste. Sur le côté, une icône de la Vierge de Guadalupe a été subvertie et masquée d'un foulard rouge, symbole de la lutte paysanne (Figure 18). On voit que les hommes sont plus âgés que dans le Comité de Surveillance, car il s'agit d'un poste plus important.



Figure 18 - Bureau du Conseil de Bon Gouvernement (Source : données personnelles 2007)

Ensuite, dans la journée, la fête procèdera par l'incontournable tournoi de basket-ball, le sport le plus important dans la région, un autre tournoi de foot et un autre aussi de volley-ball. Un homme masqué va commente les tournois et s'occupe du relais des équipes depuis la scène à l'aide d'un micro réglé à un volume sonore très élevé. Un groupe local de musique de *cumbias* et de *norteñas* ponctue la journée d'interludes musicaux très courts mais aux décibels très puissants. Des jeunes femmes jouent avec leur huipil, la jupe et lourde et les habits brodés sont chauds, mais elles courent d'un bout à l'autre du terrain et font des paniers. Les tournois ont pris une bonne partie de l'après-midi. Pendant tout ce temps, tous les zapatistes, hommes et femmes, se divertissaient, bavardaient, suivaient le match, mangeaient des *tamales* préparés pour l'occasion.

À la remise des prix, trois groupes de femmes ont gagné les premiers et deuxièmes prix. Neuf hommes en passe-montagnes leur remettent sur la scène devant le terrain, après un long discours en *bats'i k'op* sur le sport et la lutte zapatiste, et sur l'inextricable lien qui les unit et de la nécessité de continuer dans ce sens.

À la fin du tournoi, le rituel de consécration pour l'anniversaire de l'EZLN débuta. Les spectateurs que nous étions nous posions tous autour du terrain devenu la scène rituelle. Des hommes masqués d'un passe-montagne ou d'un foulard rouge (*paliacate*) procèdent au « salut au drapeau » (*saludo a la bandera*), un rituel important au Mexique et qui a lieu par exemple tous les jours sur la place du centre historique de la ville de México et qui a lieu dans l'ensemble du pays. En revanche, les zapatistes hissent deux drapeaux : sur l'un des mâts, le mexicain vert-blanc-rouge avec au centre le symbole de l'aigle dévorant le serpent, et sur l'autre mât, celui zapatiste, d'une croix rouge sur fond noir. Tous les zapatistes présents se sont formés en rang, les hommes sont d'un côté, mais plutôt au centre du terrain, et les femmes et les enfants sont de l'autre côté, un petit peu plus à l'écart du centre. Nous, les visiteurs étrangers, sommes des spectateurs,

debout autour et face à eux. Le silence soudain contraste fortement avec l'ambiance joyeuse qui régnait jusque-là, ce qui créa une émotion contenue et le sentiment qu'il se passait quelque chose. L'ambiance est soudain solennelle et sérieuse. Les zapatistes masqués, les familles entières sont debout, concentrées, main gauche ouverte sur la tempe en position de salut militaire, pieds serrés. Ils chantent en chœur et dans cet ordre l'hymne mexicain puis l'hymne zapatiste pendant que face à eux, deux femmes descendent les drapeaux de leur mât respectif :

*Ya se mira el horizonte, / On peut maintenant voir l'horizon
Combatiente zapatista, / Combattant zapatiste
El Camino marcará, / Le chemin marquera
A los que vienen atrás / Ceux qui viennent après nous*

*Vamos vamos vamos vamos adelante, / Allons allons allons allons en avant
Para que salgamos en la lucha avante / Pour être au devant de la lutte
Porque nuestra Patria grita y necesita / Parce que notre Patrie crie et a besoin
De todos los esfuerzos de los zapatistas... / De tous les efforts des zapatistes...*

Un groupe de dix dindons passe nonchalamment entre « nous », les visiteurs étrangers, et « eux », les indiens rebelles, et plusieurs enfants pleurent à tue-tête, rompant le caractère solennel de la scène. D'ailleurs, à la fin de l'hymne, c'est l'éclatement soudain du groupe jusque-là si bien ordonné et les rires reprennent, les regards se croisent, et nous reprenons tous du mouvement. Peu après, un homme cagoulé reprend le micro et entame un discours à tout volume sur le 17 novembre, date de création de l'EZLN, dans les deux langues, d'abord en *bats'i k'op*, puis en espagnol. Il fait un bref historique en alternant les deux langues de l'EZLN, en remontant à l'arrivée du premier groupe de guérilleros dans les « montagnes de la jungle » dans les années 1970 jusqu'à l'autonomie actuelle. Le discours s'achève par une série de « Viva » pour Oventik, pour Marcos, pour l'EZLN, pour tous les peuples indiens, pour « tous les peuples du Mexique du monde » (!), etc.

La journée s'achevant, les festivités peuvent commencer: le terrain de basket devient une piste de danse et quelques jeunes femmes et hommes vêtues de jupes larges et les hommes au style de cowboy (*vaqueros*) entament un spectacle de danses, un peu raides et timides. Une courte pièce de théâtre, inspirée du théâtre de l'opprimé, s'ensuit. Elle représente des paysans indiens vêtus de blanc et qui se font battre par des militaires, de vert vêtu. J'avais vu une représentation de la sorte un an plus tôt à Polhó et m'étais alors demandée comment ils s'étaient fourni les costumes militaires pour l'occasion.

Dans ce spectacle, la figure de l'opresseur n'est plus un Espagnol ou un homme politique vêtu de noir comme on peut le voir dans d'autres régions du Mexique³⁴⁶, mais un militaire vêtu de bottes militaires, d'un costume de couleur kaki et d'un bâton de bois servant de fusil, qui sert à frapper le paysan vêtu de blanc, portant une machette et avançant courbé et proche du sol. Le symbole de la répression militaire comme réponse à leur lutte. La journée s'achève sur un bal qui durera jusqu'à une heure du matin. Nous nous dispersons tous dans l'espace du *Caracol* et les visiteurs étrangers pouvaient dormir soit dans l'auditorium, soit dans la cabane à l'entrée du *Caracol*, soit à la belle étoile, comme de nombreuses familles

³⁴⁶ Les figures de l'opresseur sont généralement représentées par des masques lors des carnivals ou lors de rituels religieux locaux.

zapatistes qui se protégeaient d'une simple bâche en plastique et dormais à même le sol sur une paille jetée sur l'herbe humide. Je dormis cette nuit-là dans la cabane à l'entrée du *Caracol* car il faisait très froid.

L'effort pour exalter l'idéologie zapatiste a été très réduit tout au long de la journée. La journée se divise en séquences où la représentation de la force militaire de l'EZLN se traduit en filigrane dans plusieurs moments de la journée, mais surtout au moment solennel du salut au drapeau et du chant de l'hymne zapatiste ainsi qu'au récit très bref du récit de création de l'EZLN. Ce rituel de consécration a intégré les femmes aux fonctions politiques, dans les différents bureaux, pour le hissage du drapeau et jusqu'aux tournois de sport dont on sait qu'il a joué un rôle fondamental dans l'exaltation de l'idéologie soviétique et dans la création du mythe du héros.

Un premier point frappant au cours de cette journée réside dans l'absence de héros. On pourrait s'attendre d'une organisation politico-militaire qu'elle s'inspire des régimes socialistes où le culte de la personne servait à personnaliser le pouvoir d'État. Or ici, hormis les murs recouverts d'icônes révolutionnaires, et les quelques « vivas » de la fin du rituel militaire, le passe-montagne des quelques représentants prenant la parole au micro et une « foule » indistincte et composée de dizaines de familles renforçaient plutôt l'anonymat. Cet anonymat établissait une égalité entre tous les membres zapatistes présents, et l'on pourrait dire de même des visiteurs étrangers venus participer à la fête. De même qu'il n'y a pas de culte du héros, l'imaginaire convoqué n'est pas celui d'un avenir par lequel l'inévitable se transformera en avantage pour le plus grand nombre. On est loin d'un rite d'inversion à tendance millénariste qui mettrait en lumière un présent et un futur éclairant le présent. De même, il n'y a pas de défilé ni de procession militaire ou civile. En revanche, le *saludo a la bandera* réalisé par des femmes et l'hymne zapatiste chanté par l'ensemble des participants sont fondamentaux dans l'établissement d'une « communauté imaginée » comme moyen pour les zapatistes de s'intégrer au récit national. Le déguisement est minimal ce jour-là, mais le caractère performatif du rituel politique et militaire zapatiste permet à ses membres de « s'inventer » à chaque fois et de fournir une cohésion sociale imaginaire autour d'une même cause. La « faculté imaginante » (Anderson 2006) est celle d'une communauté idéale avec des membres qui la composent sans qu'ils ne se connaissent. L'importance des signes et symboles communs façonnent cet imaginaire et établissent une culture populaire dont la sédition idéologique mérite d'être mesurée. Plusieurs travaux ayant porté sur les cultures populaires ou le folklore y ont vu des actes de résistance culturelle au sens gramscien. Soit cette culture populaire se manifeste dans le discours caché, celui de l'« infra-politique » et de la vie quotidienne.

L'hymne zapatiste à côté de celui mexicain est à l'image du projet politique zapatiste : il s'agit de se placer dans la nation mexicaine en s'appropriant des éléments nationaux dont on sait depuis Gellner et Hobsbawm³⁴⁷ qu'ils sont généralement tenus par un groupe politique ou ethnique dominant dans la culture nationale. Le projet subversif de l'Armée zapatiste de libération nationale s'inscrit donc dans ce *Caracol* par ce rituel du *saludo a la bandera* et de l'hymne, qui sert à aviver la foule. Un homme masqué sur la scène prend le micro et s'improvise « entrepreneur de la mobilisation » en prenant la parole entre les tournois, faisant les transitions entre les séquences et réunissant l'émotion collective dans le chant, les slogans et les

³⁴⁷ Ernst Gellner, *Nations and Nationalisms* (1989) et Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalisms since 1870: Programm, Myth and Reality* (1992).

« vivas » lors du rituel de consécration de la partie militaire.

On a là des éléments d'un pouvoir contre-hégémonique affichant des éléments du monde renversé face à un public d'initiés. L'inversion du monde se réalise sur le mode festif, voire carnavalesque, institutionnalisant le déguisement zapatiste. Mais dans l'ensemble, la dramaturgie est relativement faible, il n'y a pas de contrôle de militants, pas d'objets ni de badges ou de T-shirts distribués³⁴⁸. Il n'y a pas non plus d'exaltation autour d'une réalisation commune, ni de frénésie collective comme cela peut être le cas dans certaines religions évangéliques. En revanche, une discipline et une rigueur laissent percevoir en amont un travail d'organisation et de mobilisation où, il me semble, réside la subversion du pouvoir dominant. S'il n'y a aucune présence d'alcool ni d'excès évidents qui seraient par exemple liés à un abandon physique pour célébrer le corps à travers la goinfrerie, la promiscuité sexuelle ou l'impudeur généralisée comme c'est le cas dans la plupart des fêtes et des carnivals, ici toutefois, le corps est célébré dans le sport et le théâtre. Les tournois de basket-ball, volley-ball et football gardent une place majeure dans l'organisation zapatiste. Généralement associés au culte du corps masculin dans la région, c'est ici le corps de la femme zapatiste qui triomphe. Les femmes ont pu exprimer publiquement, et avec l'approbation de l'ensemble des membres au cours de la journée, ce qui est généralement tue ou réprimée dans la région, à savoir la place du corps des femmes dans la région. Le tournoi et les trophées remportés par les femmes prennent des allures d'égalisation des rapports de genre, voire de revanche des femmes, approuvées par l'ensemble de l'organisation. L'autre expression culturelle du rituel politique et militaire concerne la pièce sommaire jouée pendant les spectacles. Il y a là l'antagonisme fondamental qui résume l'imaginaire zapatiste : le militaire armé en uniforme et le paysan avec une machette. Dans ce cours rituel dans le rituel, les zapatistes expriment leurs récriminations, probablement parce que les relations de pouvoir normales font d'habitude en sorte de les tenir sous silence. Le ressentiment n'est pas le riche, le métis ou l'homme en uniforme, mais un militaire, qui symbolise alors la puissance et le lieu de l'injustice sociale en accusation. Ainsi, cette courte et laconique pièce de théâtre reflète les transformations des antagonismes sociaux.

L'originalité de ce rituel politique et militaire réside dans le travail de cadres zapatistes en arrière-plan qui, pour susciter l'adhésion et parce qu'ils viennent aussi des communautés qu'ils représentent, a superposé le rituel militaire au modèle de fêtes ponctuant la vie quotidienne. Ainsi, les hymnes mexicain et zapatiste se fondent dans la musique « moderne » des *cumbias* et des *norteñas*, le bal, les danses et le théâtre mêlent culture populaire et culture de la résistance.

Scott tente d'analyser les manifestations et rituels de pouvoir comme des substituts peu coûteux de l'usage de la force de coercition ou comme des moyens de redynamiser la source d'un pouvoir ou d'une légitimité devenue moins abondante. En ce sens, les muraux avec les icônes révolutionnaires ainsi que les symboles du nationalisme subverti constituent une imagerie politique visant à créer cet imaginaire puissant de la résistance zapatiste. Ainsi, par une imagerie politique de la rébellion et d'une discipline militaire, il s'agit de « donner l'impression de la réalité du pouvoir ». En revanche, s'il n'y a pas d'agressivité pendant cette journée qui soit liée à des figures d'autorité, c'est parce qu'il s'agit d'un rituel de consécration entre

³⁴⁸ Voir par exemple la description que fait Hélène Combes du travail partisan des militants du PRD dans la ville de México (Combes 2011b).

initiés plus que d'un rituel destiné à être vu par les puissants, ici les militaires. Il n'est donc pas besoin de donner l'impression de recourir à la violence car les « puissants » (militaires, gouvernements, métis) sont absents de cette fête. Cette absence de représentation d'agressivité lors de ce rituel de consécration se distingue des représentations militaires médiatisées de l'EZLN où les commandants et guérilleros se laissent photographier armes en main, sur des chevaux, alignés, graves, et exaltent une puissance de l'armée zapatiste à l'encontre des figures d'autorité, comme « autant de manifestations effectives pouvant permettre une économie de l'usage de la violence » (Scott 2008, 62-63). Les signes du pouvoir zapatiste rappellent avec force le passé où le basculement eut lieu, la naissance de l'inversion du monde qu'est la naissance de l'organisation, en tant que premier pas vers la libération des groupes opprimés. L'important là encore n'est pas que le pouvoir soit réel, mais que la mise en scène laisse une « impression » de pouvoir car l'important est de convaincre de la force zapatiste. Forme de résistance publique déclarée, le rituel du 17 novembre est une affirmation de la valeur des symboles du statut du dominant (drapeau, hymne mexicain) par leur appropriation qui permet aux zapatistes de s'affirmer comme Mexicains.

Cet imaginaire est d'ailleurs d'autant plus surprenant que l'on sent à travers la description l'image très vague que les zapatistes se font du « monde » qu'incarnent les visiteurs étrangers que nous sommes et que le terme générique de « société civile nationale et internationale » traduit, ainsi que des expressions minimales (« les peuples du monde du Mexique »). Cette communauté ne s'imaginait pas sans les réseaux transnationaux liés à la solidarité internationale, qui transformèrent non seulement les territoires autonomes par la présence d'étrangers, mais amena à constituer en un certain sens une communauté « translocale »³⁴⁹.

4. L'autonomie contre la subalternité ?

Pour clore ce chapitre, j'aimerais revenir sur le débat de philosophie politique au regard des éléments ethnographiques apportés dans les deux chapitres de la deuxième partie.

Je partirai du concept de subalternité avancé par Gramsci car il semble qu'il y ait des interrogations majeures concernant le projet d'autonomie politique des zapatistes. Partant, dans son Cahier 25, qu'il a intitulé « Aux marges de l'histoire (histoire des groupes sociaux subalternes » daté de 1934, il établit dans le §4 une définition des groupes subalternes :

Les groupes subalternes manquent d'autonomie politique, leurs initiatives « défensives » sont enfermées par leurs propres lois de nécessité, plus simples, plus limitées et politiquement plus contraignantes que ne le sont les lois de nécessité historique qui régissent et conditionnent les initiatives de la classe dominante (Gramsci 1991, 311 Cahier 25 §4)

Pour Gramsci, souvent les groupes subalternes sont d'une autre « race » que les groupes dominantes et souvent ils sont « un mélange de races diverses ». Le concept de « subalterne » était un moyen de dépasser et d'élargir celui de « classe ouvrière », notamment car il s'ouvrait à d'autres classes de dominés et réintégrait la dimension « raciale » et celle des femmes³⁵⁰.

³⁴⁹ Je ne parle pas de « transnationale » car elle supposerait la mobilité de zapatistes dans les pays de la société civile internationale, ce qui n'est pas le cas. En revanche, les espaces locaux autonomes se « transnationalisent ».

³⁵⁰ On sait à quel point Gramsci a influencé les *postcolonial* et les *subaltern studies* nées en Inde après l'Indépendance, sur la

Gramsci a repris des exemples des Communes italiennes du 13^e siècle après J.-C. où plusieurs villes telles que Sienne, Bologne, Florence, constituèrent des « sécessions », avec l'appui d'hommes éminents de la Commune, constituant des assemblées indépendantes, créant leur propres magistratures, attribuant leur propre juridiction à un chef (le Capitaine du Peuple) qu'ils choisirent décidant de leur propre autorité. « Le peuple se constitue de plus en plus en véritable parti politique et, pour donner plus d'efficacité et de centralisation à son action, il se donne un chef ». On sait que Gramsci analysa le rapport entre État, ou société politique, et société civile, comme le lieu d'instauration d'un lien « organique ». Pour lui, les groupes subalternes ne pouvaient s'unifier que s'ils aspiraient à « devenir État » en adhérant, activement ou passivement, aux formations politiques dominantes, pour influencer les programmes, imposer leurs revendications (Gramsci 1991, Cahier 25 §4, 310-312). L'attitude du subalterne est selon lui davantage « défensive » car ses attitudes l'empêchaient de dépasser la nécessité historique de la classe dominante en se « limitant » et se « contraignant » à ses lois propres et à son historicité propre. Gramsci appelle ce phénomène le « double gouvernement » qu'il analyse, à partir du principe de l'analogie, entre les esclaves dans l'État antique et les prolétaires du Moyen-Âge.

Scott, et après lui, Knight, Nugent, Joseph, ont repris les travaux de Gramsci pour approfondir les concepts gramsciens. Scott établit une critique du concept de subalternité de Gramsci sous lequel se trouve la théorie de la fausse conscience des élites, qui part du postulat que ce qui rend possible l'idéologie dominante et hégémonique sans un nécessaire usage de la coercition repose sur la quiétude des moins puissants, la classe ouvrière occidentale à l'époque de Marx ou Gramsci, ou les citoyens ordinaires, les paysans ou les indiens, les sans-culottes dans les Révolutions russe et française. Scott reproche à Gramsci de ne pas répondre à la question de savoir comment le changement social peut survenir par le bas. Car pour lui, les sujets subordonnés ont une capacité d'action révolutionnaire. Il n'est que de voir les centaines de rébellions violentes depuis la Guerre des Paysans en Allemagne, la Révolution française, voire les révoltes d'esclaves aux Etats-Unis. Dans ces travaux sur les révoltes paysannes dans le Sud-Est de l'Asie, Scott s'est appuyé sur le concept d'« économie morale » qu'il a repris d'E.P. Thompson (1988) dans son travail sur la formation de la classe ouvrière au 18^e et 19^e siècles en Angleterre pour analyser la conscience des paysans face à l'expansion capitaliste ou face à des États coloniaux.

Opposant une version riche et une version pauvre de la mystification, il avance que les deux versions sont les deux faces d'une même pièce, mais s'arrête davantage sur la version pauvre³⁵¹ car elle est la « plus

base d'une lecture critique de l'historiographie marxiste. Voir Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* 1983; Marcus Green, « Gramsci Cannot Speak : Representations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern » in *Rethinking Marxism*, 14 (3), 2002 ; puis pour un bilan des études subalternes en Inde : Pouchepadass

³⁵¹ La fausse conscience des élites est analysée selon Scott sur la base d'une version « riche » et d'une version « pauvre ». La version riche postule que l'idéologie dominante travaille par elle-même, fait travailler sa magie, en persuadant les groupes subalternes de croire activement aux valeurs qui expliquent et justifient leur propre subordination. Cette version met en avant ce qu'Althusser a nommé les « appareils idéologiques d'État » (écoles, églises, médias, institutions de la démocratie parlementaire) qui exercent un quasi-monopole sur les moyens symboliques de production. Leur action idéologique gagne le consentement actif des groupes subalternes aux arrangements sociaux reproduisant leur subordination. La version pauvre de la fausse conscience avance que l'idéologie dominante obtient l'acquiescement en convaincant les groupes subalternes que l'ordre social dans lequel ils évoluent est naturel et inévitable les groupes subordonnés que l'ordre social dans lequel ils vivent est naturel et inévitable. « La théorie riche joue le consentement ; la pauvre se contente de la résignation » (Scott 2008b, 87). Scott va s'opposer à ces deux versions car elles aboutissent à la même idée que la domination idéologique définit ce qui est réalisable ou pas et aboutit au fait que leurs opportunités et leurs malheurs sont inévitables et inaltérables.

plausible » dans la mesure où elle donne moins d'emprise à l'idéologie des élites dirigeantes (Scott 2008, 89). La théorie fine de la mystification³⁵² est rendue possible par un processus de naturalisation³⁵³, à savoir la manière dont une position de subordination, qu'il s'agisse d'un intouchable, d'un esclave, d'un serf, ou d'un paysan, prend la force d'une loi naturelle. Cela n'est pas incompatible avec un degré d'insatisfaction, voire de haine, à l'encontre de la domination ainsi vécue, mais qui ne change rien à ce destin, Scott différenciant l'inévitabilité de la domination et le fait de la trouver juste.

L'autre grande critique de Scott faite à Gramsci porte sur le concept d'hégémonie qui soutient l'idée d'une hégémonie quasi-absolue des dominants sur des dominés qui intérioriseraient passivement l'idéologie dominante, et interroge par là-même la possibilité de changement.

D'abord, le plus grand problème du concept d'hégémonie est son hypothèse implicite selon laquelle l'incorporation de l'idéologie par les groupes subalternes en viendra nécessairement à diminuer le conflit social. L'idéologie qui prétend à l'hégémonie doit faire des promesses aux groupes subalternes pour le convaincre que l'ordre social proposé est également dans leur intérêt. C'est alors que « la voie du conflit social » s'ouvre. Scott ne s'éloigne pas tant de Gramsci quand il évoque que beaucoup de conflits violents où une « masse de subalternes » s'oppose à une élite dominante, mais dont les objectifs peuvent se réaliser au sein de l'ordre social dominant³⁵⁴. Dès lors, pour Scott, la thèse de l'idéologie selon Gramsci place les élites dans une position de contrôle de la base matérielle de la production et des moyens de production symbolique, pour assurer la légitimité de leur pouvoir et de leur contrôle, l'équilibre s'auto-perpétue et ne pourra être dérangé que par l'intervention d'un choc extérieur. Cette vision impénétrable de l'idéologie dominante ne rend pas compte des conflits sociaux et des protestations qui ont lieu, des milliers de révoltes et protestations violentes allant de la rébellion de Wat Tyler à la fin du 14^e siècle aux grandes guerres paysannes en Allemagne jusqu'à la Révolution française. Selon Scott, tous ces exemples vont à l'encontre des théories de la fausse conscience et de l'hégémonie considérée uniquement comme l'établissement d'un consensus idéologique.

Dans ses deux principaux ouvrages sur le sujet, *Weapons of the weak* (1985) et *Domination and the Arts of Resistance*, Scott montre le manque de consentement à la domination de groupes a priori dominés. Si l'on reprend la définition de la subalternité faite par Gramsci, on ne peut que penser que Scott a raison quand il lui reproche une définition de la subalternité qui laisse peu de place à l'habileté des subalternes à résister et à faire preuve d'« autonomie politique ». Scott met en garde contre la tentation de partir de cette notion

³⁵² Il s'inspire de *La culture du pauvre* de Richard Hoggart.

³⁵³ Et de remarquer que cette notion fait légion dans la littérature scientifique (« cette vision pauvre de la domination idéologique a presque acquis un statut d'orthodoxie »), en renvoyant aux travaux de Pierre Bourdieu, d'Anthony Giddens, de Paul Willis.

³⁵⁴ Par exemple, les dénonciations et les plaintes contenues dans les cahiers de doléance avant la Révolution n'indiquaient pas le désir d'abolir la féodalité ou la monarchie, mais de promouvoir un système féodal réformé dans lequel les abus seraient rectifiés. De même, en Russie occidentale en 1917, les comités ouvriers formés spontanément voulaient améliorer leurs conditions de travail plus que les transformer :

« Toutefois, leurs actions révolutionnaires au nom d'objectifs réformistes tels que la journée de huit heures, l'abolition du travail à la pièce, l'instauration d'un salaire minimum, la politesse de la part des supérieurs, des lieux pour cuisiner et des toilettes, ont servi d'éléments moteurs à la Révolution bolchévique. Les exemples du même type sont légion. L'idée est simplement que les classes subalternes à la base de ce que l'on appelle les mouvements révolutionnaires cherchent en général à atteindre des objectifs qui se situent au-dedans de l'idéologie dominante telle qu'ils l'appréhendent. Il semble donc que les sujets de la « fausse conscience » soient ainsi bel et bien capables d'action révolutionnaire. » (Scott 2008b, 92-93)

défendable de l'hégémonie et de « l'engraisser » pour en faire une théorie riche de la fausse conscience : « La transmutation est réalisée à l'aide de la démonstration – voire parfois de la simple déclaration – que ce qui est conçu comme inévitable devient, de fait, juste. Nécessité devient vertu. Comme l'écrit Bourdieu de manière épigrammatique, les groupes subalternes parviennent à "refuser le refusé et à aimer l'inévitable" » (Scott 2008b, 91)³⁵⁵.

Pourtant, la suite de son argument est troublant : plutôt que d'expliquer « le miasme du pouvoir et de la servitude » (Scott 2008b, 94), Scott cherche plutôt à comprendre la propension des groupes subalternes à *se tromper* et à exagérer leurs propre pouvoir et les possibilités de leur émancipation, en sous-estimant le pouvoir déployé en face d'eux : « Si le texte public dominé par l'élite tend à naturaliser la domination, il semble que des influences contraires tendent alors quant à elles à la dénaturer » (2008b, 94). L'argument de Scott est surprenant car après avoir démonté la théorie de la fausse conscience il en arrive à parler de « tromperie », qu'il associe au phénomène de naturalisation qui réduit considérablement le pouvoir des subalternes si ce n'est à se tromper, du moins à seulement « imaginer » leur émancipation. Il ne s'éloigne finalement pas tant des thèses de Gramsci lorsqu'il place à l'endroit de la difficulté de l'hégémonie une incapacité des subalternes à faire plus qu'« imaginer » un ordre social alternatif. Étant donné leur position tout en bas de l'échelle, ils imaginent le retournement et la négation de leur domination à partir de ces croyances, soit par désespoir, soit parce que les conditions le permettaient. Mais on est peut-être bien ici face à la faiblesse d'une théorie qui s'appuie surtout sur une analyse de discours et de « texte ». La négativité intrinsèque au concept d'infra-politique pose donc problème.

Car c'est là que ce concept d'infra-politique intervient, celui d'une « lutte politique plus discrète » (Scott 2008b, 199) : l'hégémonie idéologique est l'impossibilité absolue d'un discours d'opposition et de résistance qui empêcherait tout espace de liberté autre que « caché », ou dans des conditions de domination et de surveillance totale des subalternes. Scott invite au contraire à reprendre le point de vue dominant postulant une imposition verticale de valeurs et de perceptions sur des groupes dépossédés de toute possibilité de parole et d'action. À la vision surplombante de l'idéologie hégémonique, il oppose l'habileté des groupes dominés à produire un discours autonome, à avoir un univers du pensable et du possible hors de l'idéologie dominante. Tel un « art de la dissimulation politique » (Scott 2008b, chapitre 6), les dominés auraient une aptitude à jouer le rôle de la soumission et du consentement.

Selon Scott, les communautés ont du mal à imaginer d'autres arrangements que les ordres sociaux qu'ils ont rencontrés (le servage, l'esclavage, le système des castes), néanmoins ils imaginent sans difficultés un renversement total de la distribution en place des statuts et des avantages. Le thème millénariste d'un monde renversé est omniprésent dans l'imaginaire des subalternes et des grandes rébellions, faisant des derniers les premiers et des premiers les derniers. On touche là à la question de l'utopie populaire qui s'exprime dans les textes cachés issue de la vie fantasmatique des groupes subalternes, ou, comme c'est souvent, dans d'innombrables rituels et fêtes. Ces fêtes et rituels constituent la base idéologique de nombreuses révoltes. Le second produit de l'imagination populaire consiste à nier l'ordre social en place en imaginant « l'absence des distinctions qui leur sont si pénibles ». Imaginer un monde sans hiérarchie est le fait de sociétés fortement stratifiées. La négation de la structure d'exploitation en place dont sont

³⁵⁵ Il renvoie à l'ouvrage *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p.177.

victimes les subalternes révèlent alors l'endroit de la domination. La pensée utopique de ce genre a souvent été exprimée sous des formes déguisées ou allégoriques.

En réalité, Scott affine sa pensée au fil des pages et il établit un lien entre une résistance cachée et une résistance publique :

Je souhaite suggérer que les infrapolitiques que nous avons examinées fournissent le socle culturel et structurel de l'action politique plus visible qui a généralement retenu notre attention. (...) chaque domaine de résistance publique à la domination est suivi de près par l'ombre d'une sœur jumelle infrapolitique qui s'efforce d'atteindre les mêmes objectifs stratégiques, mais dont la discrétion est mieux adaptée pour résister à un adversaire qui remporterait probablement toute confrontation ouverte » (Scott 2008b, 200).

En articulant l'échelle régionale et municipale, j'ai montré qu'il existe les deux formes, l'une publique et ritualisée dans les fêtes propres à l'organisation, l'autre, quotidienne et secrète, où des formes déguisées et masquées contrastent avec l'affichage public de la rébellion zapatiste. On reconnaîtra que les théories de Scott s'appuient sur l'exemple de subalternes engagés dans des rapports de domination très nettes comme le serf, l'esclave, l'intouchable, ce qui n'est pas le cas des indiens de Los Altos, dont j'ai montré la complexe relation aux dominants qui peuvent être des indiens comme eux. Mais l'expression publique d'un rituel de consécration comme celui du 17 novembre montre que le rapport de domination « réel » est moins répressif que les exemples cités par Scott, puisque l'expression d'une libération imminente n'est possible en public que quand la domination est moins importante que dans des situations où seuls le « texte caché » et infrapolitique peut s'exprimer par peur des représailles du pouvoir dominant.

Mais surtout, par l'établissement de son concept d'infra-politique et sa critique ambiguë de Gramsci, Scott renvoie au débat énoncé au début du chapitre trois sur le pouvoir de transformation des interstices et de la vie quotidienne, qui croise l'analyse faite du zapatisme à l'aide des outils conceptuels de Turner sur les interstices. L'analyse de la *communitas* analysée au niveau municipal renvoie à la question du lieu de la résistance comme alternative politique. La question du « lieu du politique » (Abélès 1983) renvoie à un souci ancien et familier de l'anthropologie politique. Qu'elle se soit intéressée à « la » politique institutionnelle ou « au » politique hors des institutions, l'anthropologie politique s'est intéressée tantôt aux formes d'organisation institutionnalisées différentes de l'État moderne ou aux formes politiques non-institutionnalisées. Thème privilégié de la discipline, la question de l'imbrication d'autres espaces politiques au sein de l'État renvoie à la même question que posent les philosophes des interstices. « Le » politique (en opposition à « la » politique) s'établit dans les liens élémentaires de la parenté tissés dans d'importants réseaux élargis. Rappelons la dichotomie ancienne entre sociétés à segments et sociétés à États développés par les précurseurs de la discipline, Maine et Morgane, et qui ont fondé l'un des hiatus majeurs de l'anthropologie politique. Le cas du Mexique moderne en revanche ne peut s'appuyer sur un tel clivage, car l'introduction de l'État-nation dans le Chiapas postrévolutionnaire par le biais des politiques indigénistes a intégré les organisations segmentaires sur le modèle de l'assimilation. Toutefois, l'une des prouesses politiques du PRI et, partant, de l'État mexicain, a été de s'appuyer sur les caciques locaux dans la région de Los Altos afin de prolonger un lien organique fondé sur la consanguinité. Le caciquisme a permis un régime d'administration indirecte de l'État qui s'appuya sur les leaders locaux pour établir le lien

avec le gouvernement fédéral et chiapanèque par le biais du PRI. Or il faut saisir dans les premières dissidences au PRI analysées dans le chapitre deux le passage d'un système du lignage ne reposant que sur la consanguinité à une organisation spatiale reposant sur la contiguïté. Cette contiguïté rendit possible la constitution de résistances aux réseaux du PRI à l'origine de d'utopies religieuses ou politiques antérieures au soulèvement zapatiste. En revanche, la *communitas* zapatiste conféra au processus de contiguïté une signification plus poussée que les expériences passées de segmentation des premiers groupes antagoniques au PRI.

Dès le chapitre précédent, j'ai montré que les *pedranos* avaient des pratiques secrètes et cachées qui rendaient pertinentes l'opposition faite par Scott entre le public et le caché. La formation de l'organisation dans la clandestinité fut discrète et organisée, les *pedranos* ayant adopté des symboles liminaires et des codes qui ont contribué au renversement symbolique du monde au moment de l'irruption du pouvoir organisé dans l'espace public et communautaire à Chenalhó puis dans la constitution quotidienne de la *communitas* zapatiste. Une dimension prophétique et utopique de l'organisation croisa un discours de classe et de libération nationale qui concerna les plus démunis, en s'appuyant sur la possibilité d'imaginer un ordre social radicalement différent de l'état de souffrance dans lequel vivaient les *pedranos*. L'auto-proclamation d'un gouvernement parallèle des zapatistes fut en ce sens une prophétie autoréalisatrice qui contenait une anticipation, une liberté à venir imaginée par les leaders zapatistes et suivie par la majorité des *pedranos* « opprimés ».

Leur libération s'appuya donc sur le droit et le principe de libre-détermination et d'autonomie mais traduisaient les aspirations cachées plus anciennes à l'auto-proclamation et dont j'ai montré les effets instituant en début du chapitre trois. Ce renversement du monde ne s'arrêta pas au champ symbolique et le passage à un gouvernement parallèle marqua le début de construction d'une *communitas* si puissante qu'elle entraîna une peur sans précédent des caciques du PRI qui marquèrent le début des hostilités et lancèrent les premières rumeurs sur un pouvoir surnaturel des zapatistes. Paradoxalement, ce n'est qu'après les violences de 1997 que le projet zapatiste à Polhó envisagea une rupture plus profonde avec les liens clientélistes de l'État (incarné par les caciques, le PRI et les programmes sociaux) qui s'inscrivit dans l'espace par la fermeture d'un territoire autonome. Ces gestes ont permis la constitution d'une *communitas* avec des attributs liminaires et sacrés qui firent du processus d'autonomie politique à Polhó une expérience poussée d'inversion du monde et des rapports de force qui perturba non seulement l'ordre politique municipal, mais aussi régional et national. La répression qui s'ensuivit est à l'image de la puissance de perturbation du pouvoir révolutionnaire des zapatistes à Chenalhó. Ainsi, la question de l'interstice comme lieu de la rébellion et de la résistance depuis l'anthropologie politique pose les jalons du débat philosophique en d'autres termes que celui d'une tentative d'évaluation de la pertinence de prendre ou pas le pouvoir d'État pour « changer le monde ». Si l'on considère, comme je l'ai fait, que l'État est « incarné » par les caciques locaux et si l'on considère que la rébellion zapatiste s'est suivie d'une réponse répressive à la hauteur de sa puissance perturbatrice, puis que la résistance de la vie quotidienne a établi une *communitas* transnationale tout à fait inédite et nouvelle, on offre la possibilité d'inscrire un projet radical ou révolutionnaire dans un champ de force offrant une matérialité à l'expérience zapatiste. Une chose est certaine concernant la *communitas* zapatiste : il n'est question ni d'anti-pouvoir ni de « changer

le monde sans prendre le pouvoir», encore moins d'un pouvoir acéphale. La *communitas* zapatiste constitua une unité politique qui s'érigea en corps souverain face à l'État mexicain qui posa la question du pouvoir en son sein et avec les autres groupes locaux et régionaux. En lui conférant des potentiels contre-hégémoniques, au sens gramscien, la *communitas* zapatiste resta intégrée à un champ de force offrant une matérialité à la résistance qui conservait une relation contigue et antagonique avec les autres groupes de pouvoir. Ainsi, la résistance zapatiste était nécessairement ancrée dans les rapports de force locaux pour se poser en modèle alternatif à l'ambition hégémonique, et comptant sur des éléments millénaristes.

J'ai voulu aussi mettre l'accent sur une fête et un rituel dans l'espace régional pour saisir le double rapport des zapatistes de la région de Los Altos à l'État et de leur rapport à l'EZLN. On retrouve bien des éléments propres aux mouvements paysans, l'importance des fêtes, la discipline complexe, la matérialisation d'une communalité et les liens de solidarité qui font apparaître un rapport subtil entre ethnicité, nationalisme et classe, où les zapatistes subvertissent les symboles nationaux et renversent, au moins symboliquement, les rapports de domination. Mais surtout, ce rituel enseigne sur la marge de manœuvre qui existe entre les pratiques sociales et l'idéologie zapatiste. En ce sens, il y a bien une autonomie installée dans la vie quotidienne qui établit une forme de résistance en tant que marge de manœuvre par rapport à l'idéologie zapatiste, tout en permettant, comme l'affirme Scott, d'imaginer une souveraineté nationale sans l'État.

Conclusion

Ce chapitre analyse en détail la résistance quotidienne à Polhó qui invite à réinscrire l'expérience zapatiste dans les rapports de pouvoir locaux. Il invite non seulement à conclure qu'il y a eu prise de pouvoir local et que la signification symbolique fut de portée nationale, mais aussi que la constitution d'une *communitas* créa un nouvel espace communautaire de l'entre-deux, à la fois public et privé dans lequel la résistance zapatiste dans la vie quotidienne allait se développer.

Après 1998, la constitution d'un espace clos qui développa ses normes, son idéologie et ses projets de développement, de santé et d'éducation, sur la base d'un discours exaltant l'identité ethnique et le travail collectif, permit aux zapatistes de s'extraire politiquement et économiquement des réseaux clientélistes des caciques et du PRI et en même temps de subvertir le nationalisme institutionnel par la création d'une idée négative de l'État. La rhétorique et la pratique du « *mal gobierno* » des zapatistes de Polhó se fonde sur une critique radicale du caciquisme, associé à la corruption et des formes autoritaires, qui permet de mieux mettre en valeur le « bon » gouvernement zapatistes. En ce sens, l'exaltation de projets communautaires et le retour à un système des charges non-rémunéré devait couper la *communitas* zapatiste des pratiques partisans et du lien clientéliste qui ont débouché sur la corruption et l'enrichissement des caciques. Une organisation sans argent était censée évacuer tout risque de corruption en même temps qu'elle mettait sur un pied d'égalité ses membres, des attributs propres à la *communitas* qui se fonde sur des liens de solidarité, une souffrance et une pauvreté communereviennent constamment dans le discours de mes interlocuteurs, car elles sont le signe d'une égalité entre tous. En ce sens, la liminalité de l'espace créé par les zapatistes permit une inversion de l'ordre et des rapports de force, une horizontalisation des rapports et la coupure avec les caciques du PRI et, partant, de l'État. L'inversion du rapport de force est

fondamental, d'où la construction d'une *communitas* de Turner qui permit l'établissement d'une souveraineté non-étatique bénéficiant d'un cadre juridique en négociation autour du concept de libre-détermination. L'espace liminal a permis de constituer une imagerie du pouvoir en contrepoint et en subversion à l'imaginaire officiel. L'autoreprésentation et l'autogouvernement de l'autonomie en actes à Polhó sont donc des applications de ce principe avant même qu'il ne soit clairement défini dans la loi et s'érige comme une expression radicale de communautés motivées par une nouvelle utopie nationale relayée par les zapatistes au niveau national, et au potentiel perturbateur profond, promettant des transformations de relations et de réseaux traditionnels.

Dans la vie quotidienne, ce discours entraine en conflit avec l'impératif de survie qui est l'une des principales limites du projet zapatiste à Polhó, malgré l'expropriation de la carrière de sable et le recours à l'aide humanitaire pour prendre en charge les déplacés. Cette utopie de souveraineté non-étatique n'aurait pas été possible sans l'arrivée d'une « société civile globale » qui modifia le répertoire d'action des indiens mobilisés dans les organisations zapatistes et des Abeilles. Les « réseaux de défense de cause » des ONG et de la solidarité internationale avec les zapatistes étaient composés d'individus et de groupes d'intérêts dans le monde entier engagés dans des luttes politiques et sociales locales et qui convergèrent dans les territoires indiens du Chiapas, dans une conjoncture intéressante de transition économique et politique nationale. Ainsi, cette présence d'une société civile accompagna le processus autonome des zapatistes notamment dans les zones où les conflits avec les non-zapatistes étaient les plus importants. En orientant leurs actions vers des groupes en résistance à l'État, ces groupes constituaient autant un contre-pouvoir face aux États qu'un nouveau « marché de la rébellion », apportant de nouvelles idées et normes, participant aux débats politiques, partageant des valeurs, de l'information, mais aussi des services et du personnel (Keck et Sikkink 1998; Barmeyer 2009b).

Il faut donc saisir qu'au sein des territoires zapatistes se côtoient un spectre ample d'individus et de collectifs qui vont de militants transnationaux à des visiteurs de passage, obligeant à croiser les études sur l'action militante transnationale à un tourisme et une économie marchande.

En effet, l'un des traits les plus notoires et que le mouvement zapatiste au Chiapas a eu une influence non seulement hors des frontières du Chiapas par sa portée transnationale dans les milieux militants, mais elle a également généré une nouvelle forme de consommation, ce que Clifford Bob (2005) n'a pas manqué de relever en pointant le « marketing » de la rébellion zapatiste. Cela signifie que l'arrivée au Chiapas de nouveaux acteurs politisés considérant le Chiapas comme l'un des lieux incontournables de la lutte contre le néolibéralisme dans le monde, transforme également le paysage chiapanèque par la constitution d'un tourisme politique qui avoisine le tourisme plus conventionnel. Cela signifie aussi que le label zapatiste a dépassé les contours définis par le projet politique et qu'il a généré une économie du tourisme bien au-delà du projet politique zapatiste³⁵⁶.

Mais au fil des années, le rôle de pression d'une société internationale fut bientôt moins important pour deux raisons : d'une part, les ONG internationales commencèrent à se désintéresser du Chiapas³⁵⁷. D'autre part, le mouvement zapatiste critiqua sévèrement le rôle des ONG, notamment dans leur rôle de

³⁵⁶ Voir Melenotte & Marie Dit Chirot (2010) et Marie Dit Chirot (2011)

³⁵⁷ Cf. Chapitre huit.

charité mais aussi de lobbying des grandes ONG internationales³⁵⁸. Ainsi, après quelques années de recul, il est important de nuancer la théorie des forces cosmopolites comme nouveaux contre-pouvoirs, non pas tant en cherchant à mesurer leur efficacité ou à évaluer des résultats, mais plutôt en se penchant sur des formes plus ambiguës de consommation que l'on ne peut pas éviter de constater à San Cristóbal de las Casas et dans les territoires zapatistes.

La présence d'acteurs cosmopolites et d'ONG au sein du Chiapas amène-t-elle pour autant à parler de transnationalisation de l'espace autonome zapatiste ? N'est-ce pas « un pari excessif sur l'avènement d'un militantisme transnational » (Siméant 2010, 127) que de survaloriser la présence d'observateurs et de visiteurs étrangers en territoire zapatiste ? Puis, est-il possible d'établir une équivalence entre des visiteurs de court passage dans les territoires autonomes, spectateurs ou observateurs, et les processus et projets de développement d'ONG bien plus « invisibles » qui travaillent tout au long de l'année avec les zapatistes pour établir des projets dans la santé, l'éducation ou l'agriculture, et qui favorisent une action collective irréductible au modèle de la mobilisation transnationale »

Enfin, j'ai voulu analyser le moment privilégié de la mise en scène de soi qu'était la fête pour analyser l'articulation entre la représentation du mouvement zapatiste comme un « discours public », au sens de James Scott, mais réalisé entre initiés et non pas destinés aux « puissants ». Il ne s'agit pas d'un discours public des « dominants » historiques, mais bien une dramaturgie politique visant à une démonstration de puissance de l'organisation et à la création de l'espoir. Il est une mise en scène du pouvoir zapatiste et contient les symboles du pouvoir et des rapports hiérarchiques des indiens au sein de la nation mexicaine. Les paysans et les femmes y expriment leur désir d'inversion du rapport de domination. Ils sont également le lieu où se constitue une présentation de soi où est exalté ce renversement symbolique du monde, visant à la fois le public des communautés que celui des visiteurs étrangers qui sont considérés comme des alliés. Dans la mise en scène rituelle du pouvoir zapatiste se joue et se rejoue de multiples rapports de pouvoir. L'exemple de l'affichage des comptes zapatistes est là aussi chargé symboliquement : il s'agit de présenter le pouvoir zapatiste comme transparent et vise à gagner la confiance de ses membres en vue de la création d'un lien organique entre dirigeants et dirigés. Au sein du Caracol d'Oventik se trouvent donc des rapports de pouvoir et de jugement se veulent inversés, visibles et transparents, alors que l'on sait qu'ils sont éminemment secrets et qu'il est difficile de savoir « ce qui se passe » vraiment dans les coulisses. Ainsi, aussi paradoxale que cela puisse paraître, la mise en visibilité et la transparence des comptes établissent aussi des formes de contrôle et de surveillance sociale.

Reste à savoir si les mises en scène de la rébellion zapatiste jouent davantage le rôle de « soupape », bien connue des analyses sur les rituels de rébellion. S'agit-il d'un rituel visant à transformer le quotidien des zapatistes ou expriment-ils publiquement un « texte caché » aboutissant à une routinisation de la domination ? En d'autres termes, quel potentiel transformateur contiennent ces rituels de rébellion zapatistes ? La fête zapatiste contient des éléments carnavalesque visant à l'inversion du monde et, partant,

³⁵⁸ Johanna Siméant (2010, 123) relève les critiques sévères qu'établissent les mouvements sociaux plus radicaux face au registre modéré du lobbying des ONG, ou encore parce qu'ils se plaignent de la domestication qu'implique le parrainage d'un mouvement social par des ONG internationales (elle cite l'exemple de syndicalistes qui tolèrent mal l'expertise de certaines ONG travaillant pour des multinationales lors de missions d'audit), elles-mêmes soumises aux contraintes des bailleurs de fonds internationaux.

de source de désordre. Mais ce désordre est encadré par des règles de bienséance et des conventions. Une analyse plus fine de chacun des symboles et rituels de l'organisation mériterait d'être menée pour comparer le degré de mise en scène et de déguisement carnavalesque des rencontres zapatistes. Mais le rituel du 17 novembre m'a semblé particulièrement intéressant car il combine des éléments de la dramaturgie politique et des éléments de la vie quotidienne irréductibles à de la simple représentation et qui exprime la marge de manœuvre des zapatistes à l'idéologie de l'organisation. En ce sens, les fêtes et rituels sont bien plus complexes qu'une simple mise en scène visant à séduire le public transnational. Les fêtes n'ont pas simplement une fonction de cohésion du groupe, et ne sont ni données ni programmées. Elles sont le lieu de formes complexes de conflit social, où les éléments symboliques se mêlent et se disputent. Ceci est vrai aussi sur le pouvoir de « dominants » qui, bien qu'ils soient absents de ces fêtes, est omniprésent dans le discours et les symboles de l'inversion du pouvoir. Ce qui ressort de ces fêtes est un pouvoir des dominants lui aussi complexe et multiforme, empêchant de réfléchir en termes d'unicité ou de verticalité. Bien sûr, ces éléments symboliques et discursifs ne reflètent non pas tant le pouvoir réel que celui de « l'idée » qui est faite du souverain. La multiplicité des figures du souverain (les caciques, l'État, le capitalisme) au fil du chapitre traduit la complexité de conceptions et de représentations de ce souverain par les *pedranos* ainsi que la transformation des antagonismes. Ainsi, un rituel de résistance comme celui du 17 novembre enseigne à la fois sur l'imagination de la libération en jeu lors de ces rituels que la manière dont les zapatistes réifient la domination.

En outre, comme le précise Gledhill (2012) dès l'introduction de son ouvrage *New approaches of Resistance in Brazil and Mexico*, en citant des travaux récents utilisant avec précaution le terme de « résistance » par exemple Fletcher (2001) qui a critiqué James Scott en montrant que les « formes quotidiennes de la résistance » qui semblent paradigmatiques pour penser l'oppression, ne sont en fait pas le fait de tous les acteurs pourtant dans la même situation de domination. En d'autres termes, certains acteurs ne trouvent pas leur situation aussi opprimante que d'autres et il importe de montrer pour quelle raisons la résistance n'est pas le fait de tous les « subalternes », pour reprendre le langage gramscien. Il est évident qu'un élément de réponse se trouve dans le regard porté par les chercheurs qui ont vue dans l'autonomie en actes des zapatistes la résistance indienne par excellence, et focalisant alors leur attention sur un type d'acteurs locaux considérés plus nobles à l'étude. C'est ce que suggère Johanna Siméant en s'appuyant sur les théories de la mobilisation des ressources, lorsqu'elle met l'accent sur les focus des analystes des mouvements sociaux sur les « bonnes causes » (les femmes, les indiens, les écologistes, etc.), laissant de côté des pans entiers de la société, comme les ouvriers, les migrants ou les mobilisations politico-religieuses (pentecôtistes, pro-life, islam radical). Ce que Sidney Tarrow (2011 [1994]) a nommé les « *ugly movements* » qui sont les impensés des mouvements sociaux ou les mouvements qui ne bénéficient pas de normes validées au niveau international (conventions, traités, Déclaration universelle des droits de l'homme, Déclaration des droits des peuples autochtones, etc.) ou qui ne s'inscrivent pas dans le « *global justice movement* » dont l'altermondialisme s'est fait le chien de garde. On pourrait pousser la critique plus loin même et voir en ce surinvestissement des chercheurs ces dernières années sur le zapatisme une participation à l'exclusion d'autres acteurs non-politisés ou dans des canaux plus traditionnels, hors des « mouvements sociaux ». Ainsi, au cours de mes enquêtes, j'ai non seulement pu observer la rébellion et la résistance quotidienne de beaucoup de *pedranos*, mais ai également constaté la « résistance à la résistance »

du changement radical opéré par les leaders zapatistes. Ainsi, au sein des dominés, ou subalternes, certains acteurs ne « luttent » pas pour une société plus juste ou plus humaine, et c'est cette confrontation de positions qui se côtoient sur un même territoire qu'il paraît important de souligner désormais, pour saisir les interactions et les alliances entre groupes subalternes et avec d'autres acteurs politiques et sociaux. Entre opportunité conjoncturelle et résistance quotidienne, la volonté de transformation sociale des *pedranos* concentrée à ce moment-là autour du processus d'autonomie indienne suppose de saisir l'ensemble des relations sociales au sein des communautés de cette région caféière puisqu'elle contient en son sein les germes du conflit violent qui suivit l'année suivante.

Troisième partie – Acteal entre deux feux et deux plumes : de l'armement des civils au palimpseste de l'histoire



Figure 19 - Prière collective lors de la messe mensuelle des Abeilles (Source : novembre 2009)

L'existence de multiples écrits et récits portant sur le massacre d'Acteal survenu le 22 décembre 1997, m'amène à deux considérations préliminaires : d'abord, elle interroge la légitimité d'ajouter un récit de plus à la longue liste déjà existante ; ensuite, elle interroge la manière dont il est possible de reprendre tant d'écrits et tant d'interprétations déjà existants, tout en s'émancipant des deux principales versions qui dominèrent l'opinion publique. Une tâche herméneutique, d'autant plus difficile que des événements étaient venus bousculer ces versions dominantes. En 2007 et 2008, j'assistais à de nouvelles mobilisations d'acteurs, jusque-là restés dans l'ombre, qui s'attelaient à construire un nouveau récit et une nouvelle mémoire des événements de 1997, et qui allaient supplanter les versions antérieures. Ces événements, dont je rendrai compte au fil des chapitres, mais plus nettement encore dans le cinquième, complexifièrent l'écriture. Je devais rendre compte de plusieurs récits produits à des moments différents et rattachés à des enjeux politiques présents. Dès lors, le défi de l'écriture de cette partie fut double : je devais confronter les deux premières versions qui avaient prédominé pendant dix ans, tout en les actualisant avec les nouveaux éléments dont on disposait publiquement. L'un des atouts majeurs résidait dans le fait qu'une quantité d'informations issues des différents écrits s'offrait à moi comme une possibilité inédite de croiser toutes ces sources et constituer le matériau de cette partie : je comptais sur des rapports officiels et non-gouvernementaux, des chronologies faites par les propres acteurs (dont les cardénistes), mes propres entretiens et observations. J'ai considéré les différents écrits récoltés sur le terrain ou sur internet, comme des archives, à savoir des textes qui constituent autant de productions artisanales par les acteurs engagés dans le conflit en 1997 de leur propre histoire. Je n'ai pas non plus opposé les documents écrits aux entretiens, comme le justifie Michel Naepels qui cite *Le Goût de l'archive* d'Arlette Farge, pour insister sur un sentiment similaire qui surgit, autant à la fréquentation des archives, que lors de la retranscription d'entretien et qui est le « sentiment d'actualité du « terrain » ». Je me suis donc imprégnée de ces

différentes sources qui constituent le matériau de cette troisième partie. L'objectif n'a pas été d'apporter une version de plus qui s'ajouterait aux nombreuses existantes sur le massacre d'Acteal, encore moins de trancher entre elles, ni d'en apporter une « vérité historique », mais bien de confronter des points de vue antagoniques autour des violences de l'année 1997 et du massacre d'Acteal, tout en procédant à des arrêts sur images.

J'aimerais suivre dans le chapitre qui ouvre cette partie, l'idée que malgré l'accumulation d'écrits, les versions ont délaissé des « traces infinitésimales », au sens où Carlos Ginzburg le développait dans son brillant article « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice » (1980). Traces qui furent autant de « pistes » utilisées ensuite comme « preuves » par les acteurs en conflit, et qui furent autant d'« indices » pour diriger mon attention vers des terres reculées de la réalité des *pedranos*, largement ignorées par les documents existants. Ginzburg, en établissant le lien entre la découverte de traces des chasseurs et les disciplines modernes, le droit, la médecine, l'archéologie, l'histoire, explique comment l'observation de données expérimentales permet de remonter à une réalité plus complexe, qui n'est pas directement observable. « Déchiffrer » ou « lire » des traces d'animaux, est une métaphore de la narration, qui se met en place à partir du langage de déchiffrement cynégétique, qui donna lieu aux premières expériences d'abstraction intellectuelle, liées à l'invention de l'écriture et aux premiers textes divinatoires mésopotamiens, rédigés à partir du 3^{ème} millénaire avant Jésus-Christ, jusqu'à l'invention de la sémiotique médicale et le droit.

Ce n'est pas un hasard si j'emprunte au représentant de la micro-histoire, un vocabulaire qui me permet de procéder à une « sémantique de la violence » à Chenalhó. La « description micrologique » des scènes de violence (Naepels 2013, 41:15) s'appuie sur l'espace et le temps des situations décrites. Ginzburg établit au sujet de l'Europe un parallèle entre l'arrivée du capitalisme, la criminalisation des luttes de classes dès le 18^e siècle mais surtout à la fin du 19^e siècle et la transformation des signes et indices pour identifier les criminels et les récidivistes : l'établissement de registres de police et la disparition des marques inscrites sur le corps en furent les deux étapes principales, laissant place à une méthode anthropométrique de mensurations corporelles pour quantifier et comparer (comme les planches d'oreilles de Bertillon ou les empreintes digitales de Galton). Dès lors, suivant Ginzburg, je voudrais montrer « comment des indices minimes ont été considérés comme des éléments révélateurs de phénomènes plus généraux : la vision du monde d'une classe sociale, d'un écrivain ou de toute une société ». C'est donc en m'appuyant sur le paradigme de l'indice tiré de la micro-histoire, que j'espère pouvoir transmettre un moment de « crise » (un terme lui aussi médical, hippocratique, comme le rappelle Ginzburg) de la société mexicaine, qui se cristallisa dans la municipalité de Chenalhó.

Un autre objectif de cette troisième partie a été d'articuler plusieurs récits, produits à des moments différents de l'histoire, « après » le massacre. Cet emboîtement de temporalités desdits récits, m'a permis de mettre en lumière un même événement depuis de multiples positionnements. Cela permet, non pas tant de révéler quelques points qui manquaient aux versions déjà existantes, mais de tenter un dépassement des polarisations portant sur le massacre. Les chapitres, notamment le cinq et la chronique du massacre annoncé, doivent se lire à l'aide d'une chronologie exhaustive, que je joins en annexe, qui confronte les deux principaux rapports existants sur le massacre d'Acteal : l'un qui s'appuie sur le rapport des défenseurs

des droits humains, le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas (*Centro de Derechos Humanos Fray Bartolome de las Casas*, CDHFBC), et l'autre qui fut le Livre Blanc sur Acteal (*Libro blanco sobre Acteal*) rédigé par le Bureau du Procureur Général de la République (*Procuraduría General de la República*, PGR)³⁵⁹, l'institution alors dirigée par Jorge Madrazo, en charge de l'enquête directement après le massacre. J'ai volontairement choisi ces deux rapports, d'une part car ils furent tous deux rédigés dans la foulée des événements de l'année 1997. Ils « respirent » le sentiment d'actualité et j'imagine sans mal les *pedranos* rapporter les incidents et agressions auprès de ces deux principales institutions, l'une officielle, l'autre non-gouvernementale. En outre, ils contiennent un vocabulaire *ad hoc* du conflit issu des témoignages de plusieurs *pedranos*. D'autre part, ils comprennent déjà tous les éléments permettant les interprétations et versions qui allaient resurgir dix ans plus tard. Pour des questions de clarté, j'ai introduit dans le corps du texte des encadrés qui correspondent à des extraits des dépositions des prisonniers, rendues publiques dès la fin de l'année 2007, soit dix ans après les événements. Ces sortes de vignettes s'imbriquent dans le texte au fil de la reconstruction que je propose dans le chapitre cinq, afin d'illustrer l'introduction de nouveaux éléments aux deux versions initiales. J'ai opté pour un ordre des faits « chronologique », choisissant de réordonner les récits et les écrits que j'ai pu obtenir sur le terrain. J'ai également réalisé des « arrêts sur images » de certaines situations que j'analyse plus en détail. J'ai volontairement remanié l'ordre interne des rapports déjà existants, pour deux raisons : en procédant ainsi, on saisit mieux la complexité des situations violentes dans plusieurs localités qui se donnaient de manière simultanée, ainsi que l'enjeu interprétatif autour d'un même fait, les informations relayées par la PGR et le CDHFBC allant progressivement s'accoupler avec chacune des factions politiques de Chenalhó jusqu'à s'opposer et ne produire qu'une information partielle. Ainsi en rassemblant les deux versions, on rend explicite les signes qui sont plus ou moins mis en avant par les différents blocs d'acteurs, là où ils divergent et ce qu'ils passent sous silence.

La chronologie constituée et l'analyse faite ici a consisté à rassembler de manière exhaustive des « indices » qui n'étaient jamais juxtaposés jusqu'à présent car ils provenaient d'institutions et d'acteurs qui furent ennemis en 1997. Il s'agit pourtant de *pedranos* qui partageaient beaucoup de points communs, à commencer par une condition de pauvreté, mais aussi et surtout, des liens familiaux tressés et unissant en amont des divisions politiques. Il est, dans les versions existantes, des signes qui, rapprochés, permettent de mieux saisir le basculement dans des violences qui allèrent crescendo en 1997 et dont le paroxysme fut le massacre d'Acteal. Ces signes, des détails a priori insignifiants, furent autant d'indices pour les *pedranos*, que les choses s'aggravaient et les deux rapports contiennent dès lors des éléments fondamentaux pour l'analyse : le vocabulaire vernaculaire³⁶⁰ des acteurs, qui se rendaient auprès des deux institutions et de fortes références à leur « part sensible ». Là encore, Ginzburg éclaire ce propos : l'écriture aurait été progressivement épurée de sa part sensible, en aboutissant à une immatérialisation du texte qui, même si un support sensible est indispensable à sa survie, a cessé de s'identifier à celui-ci. Pourtant, les faits relatés

³⁵⁹ La PGR est l'organe du Pouvoir Exécutif Fédéral au Mexique qui a à sa charge les investigations et poursuites des délits d'ordre fédéral. Le « Procureur Général de la République » préside le Ministère Public de la Fédération et ses organes auxiliaires que sont la police et les experts.

³⁶⁰ Le vocabulaire est en espagnol mais il traduit les termes qui circulent parmi les *pedranos*, en ce sens il renvoie à un imaginaire vernaculaire.

dans les rapports dont il sera question surtout dans le chapitre cinq, sont imprégnés d'une part sensible que les rapports tentent de neutraliser. Il faut imaginer, que c'est en pleine période de violence, que les différents groupes venaient déclarer, dénoncer ou demander de l'aide auprès des institutions gouvernementales ou du Centre des droits de l'homme. Ces récits furent produits en pleine période de ce que j'ai appelé la « Grande Peur », en référence aux travaux de Georges Lefebvre (1932) sur la Révolution française de 1789, au sujet des paniques qui se répandirent par le biais des rumeurs et provoquèrent une émotion forte parmi les *pedranos*. Les deux rapports, aussi antagoniques soient-ils, ne sont donc pas abstraits mais regorgent au contraire, d'émotions politiques riches en significations.

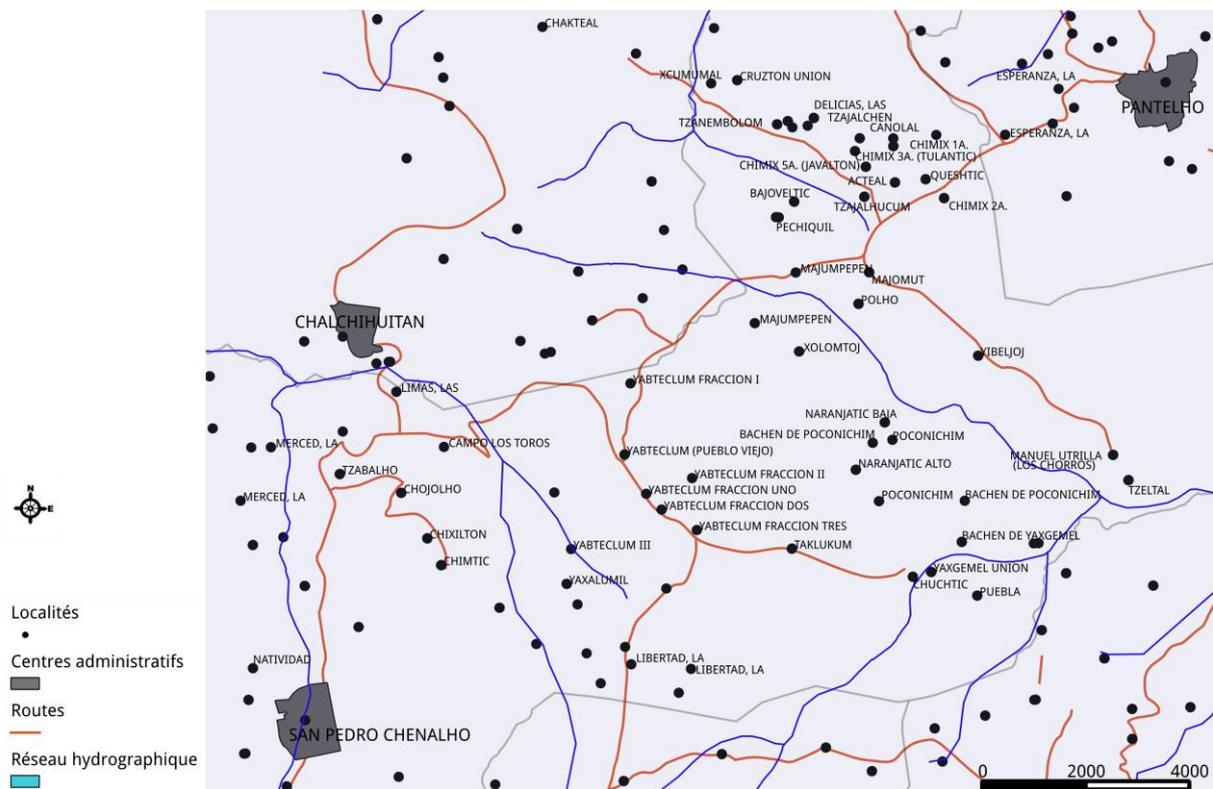
Un point primordial, qu'il me faut préciser avant de poursuivre, réside dans la nature des sources analysées. Je n'aurais sur le terrain que peu d'informations directes de la part des zapatistes de Polhó sur les événements de 1996, sauf l'évocation fréquente de l'événement tragique comme d'une charnière dans la violence « du PRI » à l'égard de leur groupe et de ceux des Abeilles, comme s'il ne s'agissait que d'une seule et même cible ; ou encore, je n'ai eu des événements de violence, que des bribes d'histoire, et des cicatrices corporelles dont je n'identifiais pas « historiquement » l'épisode. Par exemple, chez les zapatistes de Polhó, je sus que la cicatrice à la tête de Don Jacobo provenait d'une attaque de PRIistes qui le tuèrent presque entre 1996 et 1997 et qui aboutit à la clôture de sa maison sur le bord de route par une grille. De même, on m'avait dit que des armes étaient cachées dans la montagne, là où se trouvait la carrière de sable à Majomut, mais je n'en sus jamais plus. Tout groupe social conserve sa part de secret et fait partie de l'interlocution ethnographique. Toutefois, le silence des zapatistes sur les événements violents de 1996 et 1997 empêche d'avoir une version plus complète de l'histoire locale et cela constitue un déséquilibre dans les sources et dans l'analyse menée dans cette partie. Il me fut tout de même possible de procéder à l'analyse de certains épisodes, après plusieurs années de connaissance de Polhó, mais l'on ne s'étonnera pas de ne pas trouver d'histoires individuelles de la part des zapatistes sur les événements de 1997. En revanche, ils seront constamment évoqués dans les archives et par le biais de ce qu'ont bien voulu en dire les autres acteurs, à savoir les cardénistes, les Abeilles et les PRIistes. Ce truchement établit de fait un déséquilibre dans le traitement des sources orales. Ceci est d'autant plus vrai, que même le CDHFBC ne relayait pas toutes les informations des zapatistes, notamment sur le nombre de morts dans leurs rangs en 1997. La limite évidente de ce déséquilibre des sources entre les versions des zapatistes et celles des cardénistes et PRIistes est d'autant plus forte que lors de mes terrains, les groupes cardénistes de Majomut et de Los Chorros étaient engagés dans une action collective pour la libération des prisonniers de 1998, dont je ne mesurais pas, alors, les conséquences lors de mes premières années de terrain. Alors que je me concentrais sur l'histoire des victimes « de première génération » qu'étaient les zapatistes et les Abeilles, les cardénistes de Majomut et de Los Chorros constituèrent une version alternative à celle des premières victimes et du CDHFBC. Ils mirent à l'écrit et utilisèrent non seulement la presse, mais aussi mes quelques visites en tant qu'anthropologue pour attester leur version. Ce silence des zapatistes, l'épuisement de la version des Abeilles, articulé à l'émergence d'une nouvelle version, furent trois processus discursifs concomitants, qui expliquent l'importance accordée à la nouvelle version des cardénistes dans les chapitres qui suivent. On pourrait croire qu'il s'agit de donner un avantage dans la presse et les médias nationaux, ou dans ma thèse, à la version des PRIistes et des cardénistes en raison de la quantité de sources cardénistes. En réalité, il n'en est rien et mon intention n'a nullement été de légitimer davantage la version controversée

des cardénistes, au détriment de celle des Abeilles. En revanche, cette prédominance d'une nouvelle version dans les médias à dix ans des violences de 1997, est un descripteur de la transformation de la société mexicaine dans son ensemble, comme je le montrerai dans le chapitre sept. Dès lors, l'importance accordée aux versions sur le massacre d'Acteal en 2008, est un prétexte pour montrer l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène locale, régionale et nationale.

Avant de poursuivre, voici une carte avec les principales localités de la zone de production de café comprise entre Chenalhó, Pantelhó et Los Chorrros. Le lecteur pourra s'y référer pour retrouver l'ensemble des localités dont il sera question.

Figure 20 - Localités sélectionnées dans la zone d'étude dans la municipalité de Chenalhó
(Source : Jacquin, à partir des données personnelles).

Situation de la zone d'étude, municipalité de Chenalho, Chiapas



C.Jacquin 2013. Sources: Colegio de la Frontera Sur, SEOP, Gobierno del Estado Chiapas. Quantum GIS

Chapitre 5 – Acteal entre des feux croisés : chronique d'un massacre annoncé

Ce chapitre croise des discours et récits, principalement rapportés dans les deux rapports principaux, le Livre Blanc d'Acteal de la *Procuraduría General de la República* (PGR) et l'un des rapports du Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas (*Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas*, CDHFBC). Ces deux rapports furent rédigés au début de l'année 1998, directement après le massacre. Ils sont des sortes de compilation des plaintes et dénonciations, recueillies tout au long de l'année 1997. En ce sens, ils constituent les deux écrits, qui contiennent des éléments « frais » des violences de 1997, les plus proches des *pedranos* au moment des violences. Ils sont donc indispensables pour saisir les représentations et croyances en circulation, et le basculement dans la violence quotidienne des *pedranos*. J'ai ajouté des éléments nouveaux, obtenus alors que je faisais mon terrain entre la ville de México et le Chiapas, ainsi que des vignettes issues des dépositions des agresseurs et diffusées dix ans plus tard. En réunissant toutes ces versions, j'aimerais mettre l'accent sur l'étrange similarité des interprétations qui décentrent le regard porté sur les événements violents de 1997 par les deux institutions, gouvernementale et non-gouvernementale.

Ce chapitre est une reconstruction des événements a posteriori, qui produit une « fiction instrumentalisée », pour deux raisons. La première concerne la contextualisation des récits qui m'ont été relatés *après* le massacre. Il faut avoir conscience du caractère reconstruit et pour autant fictif, des événements relatés par les *pedranos*. La vision morcelée de la réalité constitue une « presque-vérité » du passé et du présent (Esparza 2007a), chaque témoignage ayant une valeur explicative, mais sans qu'ils ne soient explicités par rapport à leur contexte d'énonciation. En ce sens, il m'a fallu adopter une analyse performative des récits, pour comprendre la construction sociale de ces récits, en fonction de la position de ceux qui produisirent l'énoncé. La seconde raison, induite par la première, concerne la production postérieure des faits survenus *avant* le massacre et donc, la nécessaire prise en compte de la position d'énonciation, en vue de légitimer ses violences.

Il faut rendre à ces récits, non pas tant leur caractère instrumentalisé, que la complexe imbrication d'enjeux et de strates de l'expérience singulière et collective, de personnes aux appartenances et positions sinon multiples, du moins labiles. J'ai rassemblé des observations et discours issus de mes terrains, appréhendés comme autant de récits de mémoire de l'histoire locale, mais aussi dont l'usage politique laisse penser qu'ils sont – en fonction de chaque énonciateur et dans la situation qui nous réunissait – imprégnés d'« indices » servant à la constitution interprétative des deux versions dominantes qui suivirent les événements violents de 1997.

La violence est abordée ici depuis son caractère particulier et intime, à partir des points de vue des *pedranos* qui sont revenus sur les événements de 1997, chacun depuis sa position. Cette perspective semble la plus à même de comprendre, à mon sens, le passage capital dans les actes de cruauté qu'est l'acte de déshumanisation de l'autre, avant l'acte de destruction lui-même. C'est donc l'édification d'une barrière entre voisins et membres des mêmes familles qu'il importe de saisir ici à toutes ses étapes. Dans une municipalité où prédominaient des relations de voisinage fondées sur le parrainage, les mariages mixtes entre localités distinctes, des relations d'entraide et une vie sociale partagée, comment se rompt le pacte de

civilité qui permettait jusque-là, la cohabitation de groupes appartenant à des groupes de loyauté distincte, d'affiliations politiques ou religieuses différentes ? En somme, comment bascule-t-on dans la violence extrême, au point que son voisin devient son ennemi ? Quel fut ce moment de lieu basculement à Chenalhó, quand des voisins amis, ou en tout cas des personnes familières, deviennent des dangers et des ennemis, au point de vouloir s'en défendre et de prendre les armes ?

1. Temps I. Les racines du conflit

Les massacres ne sont pas des expressions de violence irrationnelle, mais se déroulent dans un certain ordre, par séquence d'actions successives. Uribe identifie la phase préliminaire qui annonce le massacre ; puis vient la phase liminale du massacre au sein de l'espace sacrificiel, et enfin la phase de la reconstruction du réel, après les atrocités commises. Je m'attacherai ici à cette phase préliminaire particulièrement longue, faite de messages, de rumeurs, de menaces de morts et d'intimidations, ainsi que d'assassinats qui allaient s'enchaîner après la formation de la municipalité autonome zapatiste en 1996, qui furent autant de signes annonciateurs de l'attaque du 22 décembre. Les événements violents sont circonscrits à l'année 1997, tout en en inscrivant la description dans la continuité des violences, analysée dans les chapitres précédents.

1.1. Premières violences à Puebla, Unión Yashgemel, Pechiquil, mai 1997

Après la découverte d'un sachet rempli d'organes supposément humains en mai 1996, puis le massacre de Chixiltón en août 1996, les tensions augmentèrent considérablement entre les différents groupes de pouvoir, quand des violences explosèrent à nouveau au milieu de l'année 1997.

Le 23 mai 1997, dans la Colonia Puebla, trois « PRDistes » furent arrêtés car ils refusèrent de coopérer (75 pesos) pour la construction d'une route commanditée par le président municipal PRIste entrant, Jacinto Arias Cruz, originaire de la localité. Les trois hommes avancèrent que cette coopération ne bénéficiait pas à l'ensemble de la communauté mais plutôt à des membres de la famille du président municipal, propriétaire des véhicules et dirigeant une compagnie de transports dans la région. L'un des trois hommes arrêtés fut attaché sur le terrain de basket-ball et roué de coups. Des familles voulurent s'enfuir « par peur » mais des « membres du PRI » de Puebla et d'autres communautés bloquèrent la route et les empêchèrent de partir. D'autres membres armés du PRI vinrent en renfort pour soutenir leurs compagnons de Puebla. Malgré un document (*acta*) envoyé par les autorités autonomes zapatistes de Polhó où ils proposaient l'arrêt des violences et le début d'un dialogue pour trouver des réponses aux provocations, le conflit s'aggrava les jours suivants (23/05/1997, CDHFBC, en Chronologie, Annexes). Le même jour, à la fourche de Las Limas Chitamhucum (de la municipalité voisine, Pantelhó), des « militants du PRI » brûlèrent des maisons de « sympathisants de la municipalité autonome », débouchant sur les brûlures légères d'une petite fille.

Homonyme de l'anthropologue indien et indigéniste du même nom à Chenalhó, Jacinto Arias Cruz était propriétaire d'un camion de transport et de plusieurs hectares de café. Comme beaucoup, il fut *síndico* avant d'être élu président municipal. Il est aujourd'hui emprisonné pour être l'un des « auteurs intellectuels » du massacre. Il avait été désigné pour être président municipal en raison du renoncement

après le massacre de Chixiltón, de Manuel Arias Pérez, en mandat depuis 1996³⁶¹. Il obtint la majorité des votes lors des élections improvisées en assemblée. Il semblerait que les autorités traditionalistes ne voulaient pas de lui, car elles le disaient presbytérien, quoiqu' il passait pour un traditionaliste car il buvait le *posb* (Chanteau 1999, 94). Comme dans bien des cas, il est fort probable que Jacinto Arias ait pratiqué une double affiliation religieuse, ce qui lui a valu d'être, dans un premier temps, méconnu des pasteurs presbytériens et associé aux catholiques traditionalistes. Cet élément est déterminant, car la dimension religieuse explique en partie le conflit croissant dans certaines localités, où préexistaient des tensions anciennes liées à l'intolérance religieuse. À Puebla, les leaders du PRI et les pasteurs presbytériens s'opposaient ensemble aux catéchistes et aux zapatistes qui – comme souvent mais pas toujours – étaient catholiques.

Le lendemain, les autorités zapatistes décidèrent de constituer une Commission composée de 16 personnes, chargées de trouver un accord pour la libération des trois personnes détenues. La Commission zapatiste fut prise en « embuscade » en chemin, pour aller dialoguer et négocier la libération des trois détenus, dans la communauté Unión Yashgemel, voisine de la Colonia Puebla, par des PRIistes. L'« embuscade » déboucha sur une fusillade (*balacera*) qui dura entre quatre et cinq heures, selon les versions de sympathisants PRIistes. Elle déboucha sur la mort d'un professeur « PRDiste zapatiste », Cristóbal Pérez Medio dont le corps disparut, et fit deux blessés, tous trois membres de la Commission envoyée par les zapatistes.

Remarquons que l'affiliation au PRD ou à l'EZLN des familles « kidnappées » n'est alors pas tranchée, puisque, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la double affiliation politique a fait partie de la tactique des *pedranos* pour s'opposer au PRI dès la fin de l'année 1995. Ce n'est que plus tard que la désignation politique de « PRDiste » disparut du langage au profit de celle de « zapatiste », comme je le montrerai dans un instant avec le récit d'Eliseo Gómez Hernández. La PGR quant à elle, identifia les victimes avec plus de précision concernant les chiffres et l'appartenance des victimes : il ne s'agit non pas de PRDistes ni de zapatistes, mais de « 29 membres de la Société civile les Abeilles, (...) intimidés par des coups de feu tirés par un groupe de personnes armées à Puebla, qui leur demandaient de s'unir aux sympathisants de la municipalité de Chenalhó ». Ils furent ensuite kidnappés à Puebla pendant quinze jours et menacés de mort par les autorités de la localité (24/05/1997, PGR, in Chronologie, Annexes). Par ailleurs, la PGR ne mentionna aucune organisation ni aucun parti comme particulièrement responsable de la fusillade, seulement « un groupe de personnes armées de Puebla ». Il est important de noter le changement de nom des membres de l'organisation des Abeilles qui décidèrent de se faire appeler postérieurement « Société Civile Les Abeilles ». En réalité, à ce stade du conflit, les Abeilles n'avaient pas encore opté pour cet ajout mais le rapport de la PGR ayant été publié en 1998, il est fort probable qu'il ait été ajouté rétroactivement³⁶².

À ce moment-là, le CDHFBC recueillit les témoignages des parties en conflit : les membres ayant

³⁶¹ Cf. Chapitre 3, section 4.3.

³⁶² Ce terme de « société civile » était issu de l'influence de la « société civile globale » dont il a été question dans le chapitre précédent. Alejandro Agudo Sánchez (2010) releva également cette dernière expression de « société civile » dans la région nord du Chiapas, en territoire chol où certains événements furent également plus tardifs que dans la région de la Selva, et où les habitants de El Limar se déclarèrent avant tout « société civile organisée ».

vécu l'attaque, se justifèrent en accusant les PRIistes de Yashgemel de les avoir « embusqués » à l'entrée de la communauté, pour un acte initial injuste (payer une coopération par personne pour ouvrir une brèche, « qui ne va nous bénéficier en rien... c'est pour les transports »), alors qu'ils étaient désarmés (« ils nous ont embusqués à l'entrée de la communauté, alors que les compagnons étaient désarmés »). Quant au Conseil municipal Autonome zapatiste, il analysa l'attaque de la manière suivante : « la fusillade de samedi passé, a été provoquée par les sympathisants PRIistes pour justifier l'entrée de la police et de l'Armée mexicaine, afin de gagner du terrain, encercler les zapatistes pour qu'ils se rendent et les obliger à voter pour le PRI ». Le 26 mai, le CDHFBC désigna cette fois-ci les victimes de la même manière que la PGR, à savoir comme « un groupe de « la Société Civile », appelé aussi « les Abeilles », et s'entretint avec le président municipal Jacinto Arias pour parler du problème de Yashgemel. Ce dernier lança des menaces de mort : « ... bientôt l'Armée va arriver pour exterminer l'EZLN dans la région, car ils sont ceux qui encouragent l'agression... » (26/05/1997). On ne sait d'où provient l'information, mais il s'agit d'une accusation dont on ne sait si elle a été produite par les autorités zapatistes, ou par un membre de l'organisation. Elle est présentée comme un fait réel, ce qui rend sa puissance à la parole accusatoire et auto-réalisatrice d'une parole acquérant un rôle prophétique.

Au contraire, les PRIistes – dont les témoignages récoltés par le CDHFBC furent plus nombreux que ceux des zapatistes – accusèrent ces derniers pour les motifs suivants :

« ... Ils sont venus nous embêter (*molestar*), ils sont passés avec leur uniforme et leur port d'armes par la montagne, et comme les compagnons avaient leurs petites armes, ils ont tiré et les autres ont répondu » ;

« ... Dans la semaine, plusieurs PRIistes ont enlevé une pierre du chemin élargissant la rue pour que les voitures puissent passer ; ça les a gênés et c'est pour cela qu'ils nous ont cherchés jusque dans notre communauté. Ils nous ont cherchés et on s'est défendus » ;

« ... Mes compagnons (PRIistes) ont vu que les opposants passaient dans la montagne le samedi vers midi, et en s'approchant, ont eu peur d'être attaqués. Alors ils ont tiré et c'est là qu'a commencé la fusillade. Après, ils sont tous partis par peur » ;

« ... On a peur que les zapatistes nous attaquent, bien que s'ils viennent, nous sommes prêts à nous défendre quoi qu'il arrive » (24/05/1997, CDHFBC, in Chronologie, Annexes).

Ces fragments de témoignages relayés par le CDHFB provenaient des PRIistes qui avaient eu des expériences et des positions multiples par rapport à l'événement : l'un vécut l'expérience directe de l'attaque, l'autre en eut l'écho par des rumeurs propagées par des voisins de Yibeljoj qui, disent-ils, « ont entendu la fusillade, jusqu'au dimanche », où « des PRIistes ont vu trois ou quatre morts zapatistes ». Les témoignages coïncident sur le fait qu'ils ont tiré les premiers, mais justifient et légitiment l'attaque par la peur, se sentant « embêtés » en voyant les zapatistes « passer », « en uniformes », avec des « armes ». La peur ressentie par les témoins traduit les premiers clivages parmi les *pedranos* qui ne soutenaient pas tous la guérilla et s'effrayaient de voir ces nouveaux justiciers parcourir les montagnes en armes et bloquer une route où les caciques locaux agissaient généralement à leur guise. J'analyse plus loin en détail cette rhétorique de la défense, mais l'on comprend ici déjà l'importance pour certains des *pedranos* de « voir », et donc d'identifier des signes extérieurs non-familiers (la Commission de 16 personnes, en uniformes et armées), qui allaient bien vite établir des peurs diffuses chez les habitants : les voisins de Yibeljoj

entendirent les tirs de la fusillade, sans y assister et donc, sans la voir ; d'autres, au contraire, virent de leurs propres yeux les zapatistes passer avec leur uniforme et des armes ; d'autres encore virent plus de morts zapatistes qu'il n'y en eut de recensés ; d'autres enfin interprétèrent la présence des zapatistes comme une menace et avaient peur. Ces éléments façonnèrent ensemble ce que Georges Lefebvre (1970) dans son travail sur la Grande Peur lors de la Révolution française, nomme les « paniques de l'annonce », et qu'Elisabeth Claverie (2004) nomme la « révélation de la menace » : celle de l'introduction de signes qui venaient rompre les codes de bon voisinage et les règles de proximité entre voisins, correspondants au basculement vers des catégories d'« ami »/« ennemi », où l'autre devint synonyme de danger. Ces éléments furent autant de ruptures avec les normes de civilité qui s'observaient usuellement en différentes occasions parmi les *pedranos*, lors des rituels matrimoniaux et religieux notamment. Les premiers signes d'alerte se manifestèrent donc dans l'espace de familiarité et d'innocuité des *pedranos*, l'inquiétude naissante se faisant au sein des connaissances interpersonnelles.

Le même jour, des déplacements massifs de population eurent lieu. La PGR n'évoque aucun de ces déplacements, et le CDHFBC rapporta de manière désordonnée des catégories et des chiffres contradictoires : on lit tantôt que des « dizaines de PRIistes et Abeilles » fuirent de Puebla, tantôt qu'« un groupe d'autonomes se dispersa dans la montagne par terreur », ou encore que « 1500 et 2000 personnes » fuirent de Yashgemel et Poconichim, enfin, que des « PRDistes de Yashxgemel » se réfugièrent à Poconichim et Naranjatik Alto » et qu'« une personne âgée meurt en chemin » (24/05/1997, CDHFBC, in Chronologie, Annexes). Par ailleurs, « des PRIistes déplacés », sollicitèrent urgemment des médicaments, des médecins, de l'alimentation, « mais surtout la Sécurité Publique pour qu'elle [les] protège ». Les autorités de l'État du Chiapas furent également averties, afin d'établir un dialogue et résoudre le conflit sans violence, «... et qu'il n'y ait pas de morts ni de blessés entre frères ».

Le CDHFBC joua dans un premier temps un rôle de médiation entre l'État et les zapatistes qui refusèrent tout contact avec le gouvernement. Le Coordinateur du gouvernement de l'État de la Région Altos, le Lic. Rogelio Contreras, entra en contact avec le CDHFBC, pour qu'il contribue à la recherche d'une solution pacifique au conflit. Il s'engagea alors à ne pas faire entrer la Police de la Sécurité Publique dans la communauté et à ce que le Ministère de l'Intérieur (*Secretaría de Gobierno*, SGE) propose un dialogue entre les parties en conflit. Les autorités autonomes exigèrent la remise du corps du professeur zapatiste tué. Les autorités municipales et fédérées, « nièrent » détenir le corps, ce qui frustra d'emblée la possibilité de réconciliation, tandis que des PRIistes armés contrôlaient désormais l'entrée de Puebla.

Les premiers conflits s'enchaînèrent successivement dans les localités de Puebla, Union Yashgemel et Pechiquil durant le premier semestre de l'année 1997. En 2009, lors d'un de mes séjours au centre de Chenalhó, je rencontrais Eliseo Gómez Hernández une après-midi chez lui. Ayant participé aux cordons de sécurité pendant les Accords de San Andrés, il était proche des zapatistes et des Abeilles, et fut un intermédiaire privilégié pendant le conflit pour le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas. Il avait une excellente maîtrise de l'espagnol. Lors de notre rencontre, il adopta une position qui s'est voulue « neutre » sur le conflit douze ans auparavant. Son esprit de synthèse se refléta très bien dans l'analyse qu'il effectua sur les premières violences en 1997 :

Alors dans la *Colonia* Puebla, au debut 97, on voit la première irruption de violence, quand des groupes

officiels ont séquestré des groupes de la municipalité autonome, ils séquestrent une famille, avec l'argument que cette famille ne voulait pas apporter des quotas économiques pour réaliser des travaux communautaires. Voilà le motif pour séquestrer la famille, et ce n'était pas seulement un kidnapping, mais aussi une torture, presque un lynchage. Alors la municipalité autonome, comme mesure, réunit et nomme une commission pour pouvoir dialoguer avec cette *Colonia* Puebla. Alors quand la Commission de la municipalité autonome arrivait, la Colonia était avertie et [les zapatistes] leur dit qu'ils entouraient quand même et que probablement il y allait y avoir un sauvetage violent de cette famille. Alors la première rencontre forte et violence a lieu entre cette communauté ou colonia et la municipalité autonome. (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009).

Eliseo Gómez Hernández évoqua le même répertoire d'action que celui des deux rapports, mais un grossissement des violences se faisait sentir dans son propos. En effet, le « kidnapping » (*secuestro*) de la famille zapatiste par les autres membres de la Colonia Puebla et des voisins, était devenue une « torture » et du « presque lynchage » par les leaders PRIistes d'une Commission venue « sauver » (*rescatar*) cette famille « kidnappée ».

Son expérience, dès 1994, au sein de la coopérative de café Union des *Ejid*os et Communautés de Producteurs de Café de Majomut l'amena à porter un regard distancié et analytique de la situation violente à Chenalhó, ce qui en fit un intermédiaire important pour l'association civile, afin de collecter des données et des chiffres sur les événements. Il évoque surtout le rôle joué par la coopérative de café, dans la médiation des conflits notamment, car tous les acteurs concernés par ces premières violences appartenaient à la coopérative :

La rencontre violente a lieu dans une autre Colonia qui est à 15 minutes de l'autre, à Yashgemel, alors tout ça se donne dans notre territoire et on vit tout ça parce que ce sont des communautés ou ejidos de la zone de café, c'est-à-dire qu'on a vécu tout le processus parce que ces années-là je vivais ici avec ma famille et tout le processus se générait, disons, dans des communautés et colonias où l'*Unión de Ejidos y Cafetaleros Majomut* avait une forte présence, alors on est impliqué de plein fouet, dans la mesure où ce sont des communautés où sont présents nos producteurs, mais eux aussi sont préoccupés par la situation. (...)

La première irruption violente à Yashgemel ne s'arrête pas là, et les violences vont se répliquer dans d'autres communautés. Et les irruptions suivantes, je crois qu'elles ont lieu dans la communauté de Polhó avec des gens de Los Chorros. Il y en a à Aurora Chica, plus loin, à la frontière avec Pantelhó, mais entre personnes de Chenalhó. Et comme ça, successivement, on a des affrontements à Tzajalucum, Pechiquil, Chimix, Bajoveltik. Donc ça commence à prendre de l'ampleur et, disons, lamentablement, c'était très lamentable que même pendant ces années, quand il commence à y avoir une table de dialogue ici dans le village de Yabteclum, on n'arriva pas à un accord, on y a participé, les Abeilles ont participé, la municipalité autonome a participé, la mairie officielle a participé, au milieu de l'année 1997, je parle de mai-juin 97. (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009)

Le 8 juin, ceux dont on ne connaissait pas clairement l'affiliation lors de l'agression du 24 mai étaient désormais désignés par le CDHFBC, comme étant des « membres de la Société Civile Les Abeilles », peut-être parce que les familles déplacées de Yashgemel décidèrent de s'affilier à l'organisation des Abeilles après les événements malheureux du 24 mai. Dans tous les cas, ces derniers lancèrent un communiqué, diffusé à l'échelle régionale, où ils annonçaient que les déplacés qui avaient fui leur communauté allaient procéder à un pèlerinage, puis retourner sur leurs terres. Ils annulèrent finalement le retour sur leurs terres.

Le 9 juin 1997³⁶³, soit quelques jours après les faits survenus à Puebla et à Yashgemel, deux policiers furent blessés à Pechiquil. Aucun élément n'est pourtant mentionné par la PGR jusqu'à la fin août. Le CDHFBC évoque plusieurs versions, là encore, contradictoires : selon la version du sous-Procureur, les policiers furent surpris « par un groupe armé », alors qu'ils passaient près de Pechiquil. Le représentant de Pechiquil quant à lui, accusa les zapatistes : « Aujourd'hui à 16h, un camion de 10 tonnes appartenant à la Police de la Sécurité Publique de l'État du Chiapas, patrouillant dans la zone, fut attaqué par les zapatistes ». Le Conseil autonome quant à lui, sans nier les faits, retourna l'accusation, en expliquant que la Police avait d'abord agressé plusieurs « coreligionnaires » au croisement de Pechiquil et d'Acteal, rapportant en même temps deux disparitions. Trois versions qui ne correspondent pas entre elles et qui traduisent la même tendance : l'accusation par les uns est contrée par l'inversion de l'accusation par les autres, chacun retournant la primordialité de l'attaque et la défense à la menace sur l'autre.

Selon le CDHFBC, le 24 juin 1997, une réunion des représentants du PRI et des autonomes zapatistes eut lieu, pour parler du conflit à Yashgemel et de la disparition quelques jours avant d'un PRIste, originaire de Yabteclum. En parallèle des « Dialogues de Yabteclum », deux zapatistes originaires de cette localité, furent « kidnappés » par les agents ruraux du PRI, accusés d'être responsables de la mort d'un PRIste, dont le corps n'était pourtant pas retrouvé³⁶⁴. Ce « kidnapping », en réalité une arrestation, était infondée, mais suffit à entraver la tentative de dialogue entre les représentants du PRI et des zapatistes. Les deux zapatistes enfermés au centre de Chenalhó furent libérés le lendemain par manque de preuve.

Un premier bilan peut être fait : le premier semestre 1997 est marqué surtout par un mort appartenant à la « société civile » et quelques disparus. Le Centre des droits de l'homme joua un rôle important au début des violences, regroupant plus d'informations que la PGR et rendant compte de différentes versions gouvernementales et non-gouvernementales. En outre, les faits de violence alternaient avec des tentatives de dialogue de la part des autorités municipales, autonomes et constitutionnelles. Il ne s'agit donc aucunement d'un exercice unique de la violence, mais bien d'une alternance entre des tentatives de dialogue entre représentants des différents blocs politiques et des pratiques violentes répétées, exécutées par des acteurs armés. Ensuite, nous avons dès le début les bribes d'une peur qui s'installe progressivement chez les *pedranos*. Les signes capitaux pour comprendre l'intensification de la peur sont contenus dans le champ lexical vernaculaire des pratiques de violences analysées jusque-là : kidnapping (*secuestro*), embuscade (*emboscada*), torture (*tortura*), lynchage (*linchamiento*). On observe parfois des glissements sémantiques entre les rapports et les récits produits douze ans plus tard, tel Eliseo qui fit du « kidnapping » une « torture », voire un « lynchage ». Les événements relatés témoignent d'un système de justifications et d'accusations, où les sujets se renvoient dos-à-dos la responsabilité et l'origine de l'agression, accusant ou renversant l'accusation qui leur est faite. On retrouve là la circulation de ces premiers signes d'inquiétude sur le mode du commérage. Toutefois, on perçoit déjà une asymétrie dans la circulation des discours, le système de défense des agresseurs étant plus présents dans les témoignages que

³⁶³ Il y a un doublon entre le 1^{er} et le 9 juin. L'unique différence réside dans le fait que l'on apprend dans la version du 9 juin que l'information provient d'un journaliste local, Elio Henríquez.

³⁶⁴ Je ne sais pas s'il s'agit du même homme originaire de Yabteclum, disparu et mort et/ou mort.

ceux des victimes.

1.2. « Zapatiste, c'est le père, Société Civile [Abeilles], c'est la mère »

Pour les caciques du centre de Chenalhó, il n'y avait pas de doute : les zapatistes étaient des subversifs et une menace à l'encontre du PRI et de ses leaders qu'il fallait enrayer. Plusieurs des caciques PRIistes installés au centre de Chenalhó accusèrent, comme souvent, les zapatistes d'être responsables des tensions à Chenalhó, par la formation de la municipalité. José Pérez Pérez accusait les zapatistes d'être à l'origine du conflit en raison de leur idéologie :

En 94, il y avait des problèmes internes dans les groupes, les partis, les problèmes sociaux, mais il n'y avait pas de chose comme de commencer à se tuer, parce que le problème fort fort c'est quand les zapatistes ont voulu changer de système et obliger à entrer [dans l'organisation] ceux qui ne voulaient pas, ils ont commencé à effrayer et à tuer, c'est là que commença le problème ici à Chenalhó, et d'autres groupes ne se laissèrent pas faire, donc il y eut des affrontements. Moi je n'en ai pas fait partie, j'ai toujours été hors de ça, mais en le voyant depuis l'extérieur, ceux qui ont d'abord agressé, ceux qui sont agressifs, ce sont les zapatistes, en voulant obliger les gens qui ne voulaient pas, en obligeant avec des menaces, de décider de tuer les gens. 18 personnes sont mortes ici chaque semaine il y avait des morts, et c'est là qu'ils ont commencé à arrêter les gens, il y a eu des affrontements. Ce n'était plus des indiens contre le gouvernement, mais des indiens entre indiens, c'est là qu'on s'est commencé à s'inquiéter, c'était mal, et là, les gens nous ont demandé pourquoi on est obligés, pourquoi on se tue entre nous (...) C'était comme changer le village, changer l'idéologie et l'amener au socialisme. (José Pérez Pérez, 27/03/2008)

José Pérez Pérez me parlait des zapatistes dans les mêmes termes que lui et ses compères PRIistes parlaient des cardénistes dans les années 1980, comme des « socialistes » venus changer l'« idéologie » et représentant une menace pour les caciques et la cohésion de « la communauté », et à la source de la division des indiens. De son côté, le leader zapatiste fondateur de la municipalité autonome de Polhó en 1996, Javier Ruiz Hernández, – qui venait d'être réélu quand je le retrouvais à Polhó en 2008 –, m'expliqua que le gouvernement autonome zapatiste était alors légitime, puisqu'il s'agissait d'un gouvernement « populaire »³⁶⁵. Mais lorsqu'ils se formèrent en municipalité autonome, « les PRIistes s'énervèrent » (« *los priistas se encabronaron* ») et s'organisèrent « sous l'influence de l'idéologie de l'État », disait-il lors d'une conversation informelle réalisée dans les bâtiments du Conseil autonome zapatiste (*presidencia*), au bas de la vallée où se situe Polhó, après l'école et le terrain de basket. Cette « idéologie de l'État » qui s'opposa à l'« idéologie socialiste » des zapatistes renvoyait aux représentations respectives des groupes opposés, notamment au lien qui unissait les autorités municipales PRIistes du centre de Chenalhó aux autorités gouvernementales, fédérées et fédérales, et qui permit d'élaborer l'interprétation de la guerre de basse intensité. Dans tous les cas, dès le premier semestre 1997, deux idéologies, celle du « socialisme » et celle « de l'État », formèrent bien vite deux blocs d'acteurs qui s'identifièrent par des signes précis appartenant au registre respectif de leur groupe, ou de celui des ennemis.

Les leaders s'identifièrent progressivement par blocs d'affinités. Les frontières s'aiguïsèrent et les

³⁶⁵ Rappelons qu'à ce moment-là, les *pedranos* suivant l'EZLN étaient une majorité dans la municipalité.

groupes se polarisèrent autour des principaux acteurs armés, les « PRIistes » d'un côté, les « zapatistes » de l'autre. Les Abeilles durent redéfinir leurs positions au même titre que les autres acteurs, PRIistes, cardénistes, zapatistes. La PGR, dans son rapport, reconnut les agressions envers les membres des Abeilles, mais l'expliqua par « la position indéfinie des Abeilles et le maintien de leur relation principale avec le Centre des droits de l'homme « Fray Bartolomé de las Casas », dépendance du Diocèse de San Cristóbal de las Casas » (Procuraduría General de la República 1998, 31). Selon la PGR, au moment de la formation du Conseil Municipal Autonome de Polhó, alors que les PRIistes et cardénistes méconnaissent les zapatistes, « les Abeilles n'ont jamais désavoué ce Conseil ni ses actions », ce pourquoi les sympathisants du PRI au centre de Chenalhó et des anciens cardénistes de Los Chorros considèrent les Abeilles comme des ennemis au même titre que les « zapatistes ».

Pourtant, Pedro Vázquez Gutiérrez, membre des Abeilles, établit une distinction nette entre Abeilles et zapatistes, dont il répéta à plusieurs reprises qu'ils n'avaient pas le même répertoire d'action, bien qu'ils partageaient les mêmes positions. Si, pendant la première phase d'ascension des organisations Abeilles et zapatiste, les revendications communes de justice des deux organisations unirent leurs membres, les différences se creusèrent entre elles lors de la montée des tensions et l'usage des armes, que les Abeilles refusèrent. Dès la montée des violences au milieu de l'année 1997, les membres de l'organisation affichèrent des signes extérieurs de distinction. Ils commencèrent à se dire « neutres » dans une zone où plusieurs acteurs étaient armés, surtout quand ils furent associés aux zapatistes par les groupes armés de Los Chorros et d'ailleurs. Par « neutres », les Abeilles ne signifiaient pas tant un manque de position dans le conflit que leur volonté de se démarquer des hommes armés à Chenalhó. Ils se déclarèrent « non-armés » et dressèrent dans chaque maison un drapeau blanc comme symbole de paix. De même, ils marquèrent les murs de leur maison de l'inscription (Société Civile Paix Zone neutrale) (« *Sociedad Civil Paz Zona neutral* »), notamment à Yibeljoj et Los Chorros, mais « les paramilitaires » recouvrirent les murs des maisons et les obligèrent à enlever les drapeaux.

Les accusations contre les leaders des Abeilles, dont Pedro Vázquez Gutiérrez, le laissèrent entendre également :

Parce qu'ils voulaient nous attaquer nous aussi parce qu'ils disaient qu'on est zapatiste, [que je dis] des idées de zapatistes, "alors lui est zapatiste, on va d'abord prendre celui-là, on va ensuite prendre ce monsieur, et comme ça, ses gens sont à nous", voilà ce qu'ils disaient. (Pedro Vázquez Gutiérrez, Los Chorros, 07/10/2006).

Norberto Gutiérrez Guzmán synthétisa à merveille les représentations qui se forgeaient parmi les membres du PRI de Los Chorros et de Majomut sur les organisations indépendantes : « Zapatiste, c'est le père, Société Civile [Abeilles], c'est la mère ». Cette analogie de la famille a une double signification : d'abord, elle marque la transposition d'un vocabulaire issu de la parenté à des groupes de loyauté au sein de l'organisation politique, l'appartenance à une même famille politique liant les deux organisations zapatiste et Abeille partageant une même idéologie, un même rejet de l'État et du PRI. Ensuite, la différence entre les deux organisations opère encore depuis l'analogie de la famille, à partir de ce que Françoise Héritier a appelé la « valence différentielle des sexes », à savoir le principe universel de division

entre le masculin et le féminin et la supériorité du premier sur le second. Cette différence est ici associée à l'usage de la force virile par les hommes, « le père » (les zapatistes) portant les armes, tandis que « la mère » (les Abeilles), non-armée et non-violente, doit être protégée par le père. La neutralité affichée des Abeilles a été interprétée par les cardénistes et les PRIistes comme une indéfinition politique dans un contexte d'aiguïssement et de polarisation des positions, car elle laissait planer l'incertitude sur les loyautés politiques. C'est à ce moment-là aussi que les multiples groupes se cristallisèrent en deux blocs.

La polarisation des positions politiques obligea les populations à se définir pour un bloc ou pour un autre, au risque de ne pas être identifié par les groupes devenus ennemis. Il arriva aussi qu'une victime disparue soit signalée par les PRIistes, alors qu'elle appartenait au groupe des Abeilles, ou que la mort d'un habitant soit disputée par les deux factions (cf. CDHFBDC, in Chronologie, Annexes). Chaque famille dans ces localités dut choisir son camp, et il est probable qu'avec l'accroissement des tensions, plusieurs communautés où se trouvaient une majorité de PRIistes et d'évangéliques à Puebla, Yashgemel, Tsanem Bolom, Pechiquil, firent appel aux groupes d'auto-défense de Los Chorros. Le terme de « paramilitaire » ne circulait pas encore à ce moment-là et fut introduit a posteriori dans le langage courant des Abeilles et des zapatistes. Ces termes que l'on utilise aujourd'hui dans le langage courant du milieu militant au Chiapas furent en réalité le fruit d'un télescopage sémantique, où tous les PRIistes et cardénistes devinrent des « paramilitaires » et où tous les membres des organisations Abeilles et zapatistes devinrent des « zapatistes ». Pourtant, si les récits récoltés sur le terrain dans le milieu militant de San Cristóbal et au sein des militants des Abeilles et des zapatistes quelques années plus tard ne distinguaient plus « PRIistes » et « paramilitaires », le second étant devenu l'exact synonyme du premier, ce terme était encore absent des plaintes laissées auprès de la PGR et du CDHFBDC. Dans les faits, c'est le CDHFBDC qui introduit cette catégorie de « paramilitaire » pour analyser le conflit à Chenalhó, comme je le montrerai dans le chapitre suivant, opérant un glissement sémantique qui amena les Abeilles et les zapatistes de Chenalhó à s'approprier a posteriori cette catégorie de « paramilitaire » issue du milieu de la société civile, contribuant à la polarisation du conflit armé au Chiapas par la réduction d'une complexité locale à un binôme antagonique « zapatistes » VS « paramilitaires ».

De plus, la Société civile les Abeilles identifia peu à peu une alliance entre groupes traditionalistes et presbytériens contre les groupes organisés autour de la municipalité autonome. Des témoignages obtenus au moment des déplacements de leurs communautés soulignèrent la protection de *pedranos* évangéliques par leurs pasteurs qui les réfugiaient dans les temples. Ces premières violences eurent lieu dans les localités où la majorité des membres de la communauté appartenaient au PRI et aux groupes presbytériens, et où se trouvaient les premiers pasteurs évangéliques importants à Chenalhó, à Puebla, mais aussi à La Esperanza, Pechiquil et Chimtik (Esponda 1986)³⁶⁶. La dimension religieuse fut indubitablement un facteur important du conflit, qui déboucha sur une alliance entre factions religieuses qui avaient été ennemies dans le passé,

³⁶⁶ Voir chapitre 2, sections 2 et 4. Le premier pasteur de Chimtik prêchait dans plusieurs églises mais surtout à Pechiquil, un autre foyer des violences (Esponda 1986). Il fut arrêté suite au massacre d'Acteal, mais libéré sur pétition de Pablo Salazar Mendiguchia, alors Sénateur et lui-même presbytérien. Je reviendrai sur l'influence du champ religieux dans le conflit.

les traditionalistes et les presbytériens. Ceci se doit au déplacement du conflit sur un plan politique, alliant désormais, les sympathisants du PRI, toute appartenance religieuse confondue.

Bien qu'il manque la version zapatiste des faits, il est à peu près sûr que les zapatistes, à l'instar des Abeilles, eurent aussi peur des groupes qui affichaient clairement leur volonté de se « défendre » d'eux, car les zapatistes de Polhó n'étaient pas des guérilleros professionnels. Ainsi, au sein de la population locale, deux paniques réciproques s'installèrent au sein des deux blocs politiques, ce qui ne fut pas sans rappeler fortement l'époque de la Révolution française, où la peur réciproque des paysans et des aristocrates les amenait à élaborer des théories du complot, d'une part le complot aristocratique, de l'autre celui de paysans brigands. Comme l'épisode du massacre de Chixiltón l'illustra, les zapatistes renvoyaient pour les non-sympathisants à l'imaginaire des bandits armés que l'on voit sur les bords de route, et que l'on associait aux coupeurs de tête.

Depuis le massacre de Chixiltón, la rumeur courait que les zapatistes étaient des *cortacabezas*, des vagabonds, brigands, ou sorciers maléfiques, qu'il fallait chasser, persécuter, voire lyncher. Cette suspicion accrut la panique parmi les Abeilles et les zapatistes et l'inquiétude augmenta en même temps que les violences physiques se multiplièrent. Les travaux d'Hobsbawm et de Sánchez et Meertens, ainsi que d'Uribe en Colombie, ont montré que les brigands effrayent d'un côté, mais détiennent un prestige qui leur confère des prouesses physiques et une image d'invulnérabilité. En effet, les zapatistes étaient à la fois dotés de pouvoirs magiques qui fascinaient pour leurs prouesses et leur invulnérabilité, mais également craints en cette période de crise et d'incertitude où le possible complot de brigands se multipliait.

2. Temps II. Les techniques de la menace

2.1. *Faire justice par soi-même : la création des pojwanej*

Pour saisir la conjuration de la guerre, il est important de saisir la place fournie à la parole et aux indices qui établirent les frontières progressives entre voisins.

Comme l'a montré Élisabeth Claverie (2004) dans un contexte bien différent, celui des violences extrêmes à Hadžici en Bosnie-Herzégovine, il est difficile d'identifier et d'admettre les prémices de formes d'action collective meurtrières, – dans son analyse, les opérations d'épuration ethnique – à partir de la reconstruction des récits de ses interlocutrices de l'association de familles de personnes disparues. L'auteure mentionne ce basculement où des voisins deviennent des ennemis, alors qu'ils partageaient un même environnement quotidien et familial, établi sur des règles sociales de voisinage et de réseaux familiaux, étendus sur différentes localités au sein de la municipalité. Je montrerai au fil de la section, comment les groupes cardénistes élaborèrent un « topo », où l'autre fut progressivement présenté comme une menace, leurs récits postérieurs aux événements revenant sur les faits, depuis un présent cherchant à légitimer leur action. La peur et l'effroi furent invoqués pour expliquer le « moment suspendu par l'artifice politique » (É. Claverie 2004), que le contexte présent élaborait, obligeant à contextualiser ces récits dans le cadre d'un procès sur lequel je reviendrai dans le chapitre sept. Ces récits sont donc chargés de signification sur la manière dont l'autre devient une menace, nécessitant une action préventive pour se protéger. Une barrière doit nécessairement s'installer entre des personnes qui ont grandi ensemble toute

leur vie, en tant que voisins ou membres de la même famille, pour que des actes de violence directe soient possibles entre eux. Il faut donc se demander qui va se disposer à opérer ce passage et cette mise à distance nécessaire, pour expliquer que les groupes s'opposant aux zapatistes puissent non seulement s'armer, mais aussi tuer dans un « corps à corps », ceux qui sont devenus des ennemis pour défendre leur groupe de la menace.

2.1.1. « Nous allons vous pêcher ». En route vers l'armement à Los Chorros

Dès 2003, les membres de l'organisation des Abeilles furent toujours les plus ouverts et disposés à me raconter leurs histoires, en grande partie, car ils considéraient les étrangers issus de la société civile internationale, comme leurs alliés et leurs protecteurs, et parce qu'ils avaient alors le statut de victimes incontestables du massacre de 1997. Mais surtout en 2006, je n'eus aucun mal à me présenter aux autorités des Abeilles du Bureau de Direction (*Mesa Directiva*), pour leur faire part de mon désir de me rendre à Los Chorros afin de recueillir les récits de « l'histoire de la paramilitarisation ». Ils m'invitèrent à m'y rendre accompagnée, pour des raisons de sécurité. Les autorités du Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) désignèrent deux membres à qui je payais le trajet en retour de leur protection³⁶⁷. Los Chorros est un important *ejido* et *barrio*, composé de plusieurs quartiers divisés par affiliations politique et ethnique, le seul lieu concentrant des groupes tseltals. Mes deux accompagnateurs, Gregorio et Ysidro de Yibeljoj, m'amènèrent le 7 octobre 2006, à la maison de Pedro Vázquez Gutiérrez, alors juge de paix de l'organisation Société civile les Abeilles.

Nous sommes arrivés en milieu d'après-midi, alors qu'il pleuvait fort. Les enfants jouaient dans la pièce principale qui est aussi la cuisine, avec le feu central qui chauffe la pièce. Pedro Vázquez Gutiérrez nous tendit des petites chaises en bois pour converser. Son épouse, malade, resta alitée à nos côtés pendant notre conversation, ce qui ajouta une charge émotive à la rencontre, doublement marquée par la souffrance, celle du souvenir du conflit de 1997, et celle de sa maladie. Pedro Vázquez Gutiérrez, ainsi que mes deux accompagnateurs, acceptèrent le jeu des questions-réponses et je pus enregistrer l'entretien. La pluie diluvienne frappait si fort la tête, qu'elle devenait assourdissante et couvrait nos voix, ce qui m'obligeait à tendre l'oreille, mes interlocuteurs ayant tendance à parler sur le ton de la confession sur les sujets que nous abordions.

Pedro Vázquez Gutiérrez, qui avait occupé de nombreuses fonctions à Los Chorros et au sein de l'organisation des Abeilles, était un leader reconnu dans l'*ejido*, donc en capacité de répondre à mes interrogations. Il commençait par raconter l'histoire de l'ancienne *finca* Tanaté Los Chorros, devenue *ejido* sous le cardénisme, puis il retraça son parcours personnel, avant d'en venir à l'augmentation du conflit à Los Chorros en 1997 :

Quand les Abeilles sont nées, je crois qu'il n'y a pas encore de problème. Les PRIistes, on les voit, ils regardent comment fonctionnent, comment font les Abeilles. Mais là où il y a eu le problème, c'est avec les zapatistes. On sait tous qu'en 94, l'EZLN soulève le mouvement, et là, ils ont commencé à s'énervier les PRIistes, mais peu encore. En 95-96, plus ou moins, mais en 97, alors là, les PRIistes se sont énervés. Bon, ils sont contre les zapatistes parce que les zapatistes continuent de se réunir, les

³⁶⁷ Les membres des organisations des Abeilles n'acceptaient pas d'être rétribués pour leurs charges et fonctions en sodas (*refrescos*) ou en nourriture, à l'inverse des autres hommes en poste au centre de Chenalhó, surtout les traditionalistes, à qui j'offrais souvent des boissons gazeuses pour les remercier pour le temps passé ensemble.

zapatistes, il y en a beaucoup ici dans la communauté, nous, on est vraiment peu encore de la Société Civile les Abeilles, ils étaient beaucoup les zapatistes ici, à Los Chorros. (Pedro Vázquez Gutiérrez, 7/10/2006)

Selon Pedro Vázquez Gutiérrez, les zapatistes étaient en plus grand nombre que les Abeilles dans l'*ejido* au moment de l'auto-proclamation d'autonomie des leaders zapatistes en 1996.

Il utilise la même expression que le leader zapatiste Javier Ruiz Hernández, pour désigner la colère des PRIistes, à savoir, que « les PRIistes s'énervèrent ». Il faut avoir à l'esprit que la catégorie de « PRIiste » qu'il emploie ici renvoie aussi bien aux PRIistes qu'aux anciens cardénistes de Los Chorros et de Majomut. Ainsi, sous une même catégorie politique se trouvaient deux groupes historiquement antagoniques, d'une part, les héritiers de l'expérience du parti cardéniste de l'*ejido* Los Chorros dans les années 1970, opposés aux caciques culturels du centre depuis la période postrévolutionnaire, de l'autre les PRIistes du centre de Chenalhó. Pourtant, de nombreux cardénistes se rattachèrent au même parti à la fin des années 1980 suite au déclin du Parti cardéniste. De plus, les fils des *ejidatarios* installés à Majomut gardaient une rancune bien ancrée envers les zapatistes de Polhó, depuis l'expropriation de la carrière de sable en août 1996 et le passage à tabac de Norberto Gutiérrez Guzmán. Les liens qui unissaient Majomut à Los Chorros, étaient à la fois politiques et familiaux.

Après les événements de mai et de juin, le conflit se déplaça à l'*ejido* de Los Chorros. L'activation de conflits entre Puebla, Yashgemel et Pechiquil, raviva les conflits autour de la carrière de sable de Majomut et les cardénistes de Los Chorros, leurs parents, commencèrent à s'organiser. Le père de Norberto Gutiérrez Guzmán, résidant à Los Chorros, invita son fils à raconter la situation de son groupe à Majomut, lors d'une première réunion évoquée par le juge de paix des Abeilles. Cette réunion n'est pas mentionnée dans les rapports, soit car elle eut lieu à Los Chorros avant que l'*ejido* soit au cœur des conflits et pris en compte dans les rapports, soit aussi, parce que les témoignages que j'ai pu récolter révèlent une confusion dans les dates. Selon Norberto Gutiérrez Guzmán, elle eut probablement lieu en mai 1997, mais il semble y mêler des bribes de l'épisode de l'expropriation de la carrière de sable en 1996. Cette confusion traduisait non seulement un rapport mythique au temps historique, mais aussi le rôle central de l'épisode de l'expropriation de la carrière, dans le ressentiment des habitants de Majomut. Je conserve volontairement la longueur de l'extrait, car on retrouve à la fois des éléments concernant la Commission zapatiste des 23 et 24 mai 1997, et des arguments des cardénistes sur l'occupation de la carrière de sable en 1996 :

NGG – D'abord en mai 1997, il y en a une. J'ai oublié, ils avaient acheté un trois tonnes, un camion. Les gens se sont réunis et ont cherché une Commission pour qu'on arrive à dialoguer ici avec la municipalité autonome, alors, première fois, ils nous ont bien reçu, et le président de là-bas était Javier, lui-même, alors on lui a dit que le terrain était à nous, qu'on a le document qui le prouve et il a dit "mais on ne peut rien faire, là vous êtes dans le territoire rebelle et le gouvernement rebelle ici, c'est le peuple qui commande et le gouvernement obéit". Bon... "Mais comment c'est possible, si on est du même sang", on leur a tout expliqué, c'était un long dialogue qu'on a fait, un jour entier. Mais enfin, on en était resté à expliquer à tout le monde. En mai. Alors, on leur a dit que le terrain ne peut pas être envahi (...) alors c'est arrivé comme ça, on a décidé d'une autre réunion 15 jours plus tard

S – Qui allait à ces réunions ?

NGG – L'autorité agraire (*comisariado*), Alfonso Luna López, défunt maintenant... moi, et tout leur

membre du *comisariado*.

S – Et de la municipalité autonome ?

NGG – Il y avait Javier Ruiz Hernández, Domingo Pérez Paciencia, entre autres, Victorio Ruiz Hernández, ils étaient là, tous les membres de la mairie [autonome].

Alors deuxième fois, on y est allés, on a bu des sodas (*refrescos*), tous donc, on a pensé qu'on va trouver une solution de manière pacifique, mais finalement, la réunion n'a pas changé grand-chose, et ils nous ont répondu de nouveau qu'on ne comprenait pas, alors "nous on va leur voler de nouveau pour que l'on fasse savoir aux gens que le terrain est à nous", alors on a décidé d'une date aussi en août, le 1^{er} août, je ne me souviens plus très bien... (Norberto Gutiérrez Guzmán, 26/02/2008)

Lors des deux premières réunions à Los Chorros, entre mai et fin juillet 1997, les *ejidatarios* se rencontrèrent dans les bureaux de l'*ejido* (*Casa ejidal*), toutes affiliations politiques confondues : les membres de la Société Civile Les Abeilles (dont le feu Chef de Zone catéchiste, Alonso Luna López), ceux de l'Armée zapatiste (y compris Javier Ruiz Hernández), les PRIistes et beaucoup d'anciens cardénistes des années 1970 et 1980, dont certains étaient devenus des caciques agraires et avaient réintégré les files du PRI.

Selon le juge de paix des Abeilles, certains des caciques de Los Chorros considéraient le pouvoir des zapatistes et la formation de leur municipalité autonome comme une menace. Ils craignaient de se faire voler terres et femmes par les zapatistes, surtout après l'expropriation de la carrière de sable à Majomut :

Mais comme ils ont vu les PRIistes que les zapatistes gagnaient, alors ils ont commencé à tuer, comme ça... ils ont cherché un prétexte pour se fâcher, les PRIistes. Alors, les PRIistes disent : "Qu'est-ce qu'on va faire ? Les zapatistes vont gagner, ils vont recevoir des terres, ils vont gagner des terres, et nous, qu'est-ce qu'on va faire ? C'est mieux qu'on fasse ce qu'on veut", mais le problème n'est pas né ici, mais à Chenalhó, ils s'organisèrent « mal » les présidents municipaux ou dirigeants à Chenalhó. Les dirigeants PRIistes d'ici ont une réunion à Chenalhó, après ils ramènent les mauvaises idées (*traen al mal idea*). Alors ça a commencé. On s'est réuni en assemblée générale, parce qu'ici on est beaucoup, plus de 500 personnes ici dans la Colonia. Et ils disent en assemblée : "mais les zapatistes vont chercher des problèmes, ils vont prendre des terres, et ils veulent même prendre les femmes maintenant". Ils vont dire ça, ils vont chercher beaucoup de prétextes. Ils voulaient qu'il y ait des PRIistes contre des zapatistes. Mais nous, comme nous sommes de la Société Civile Les Abeilles, alors moi j'ai toujours participé dans ma Colonia, parce qu'ici dans ma colonia, j'ai servi plusieurs années ici, j'ai été *Comité*, *patronato*, j'ai fait tout ça ici, et même *Comisariado ejidal*, je suis passé par là, alors j'ai participé à l'assemblée générale : « ne pensez pas comme ça, compagnons. Je ne sais pas si c'est vrai que les zapatistes cherchent des problèmes, je ne pense pas, c'est un chemin pour nous, ce n'est pas vrai qu'ils prennent la terre ou déposent, ce n'est pas vrai, c'est un mensonge. C'est mieux qu'on résolve par la bonne idée, par la raison, non par les armes, mais on va résoudre par les bonnes manières. Voilà ce que je dis à mes compagnons en assemblée générale. La première fois ils ont encore écouté, la majorité était en notre faveur comme Société civile. C'était comme ça la deuxième assemblée générale. (Pedro Vázquez Gutierrez, 07/10/2006)

Le 15 août 1997, le cardéniste Norberto Gutiérrez Guzmán suivi de son groupe décidèrent d'envahir la carrière de sable, « pour que tout le monde sache que le terrain est à [eux] ». Les rapports de la PGR et le CDHFBC confirment les deux récits de Norberto Gutiérrez Guzmán et de Pedro Vázquez Gutiérrez. Le 25 août, le CDHFBC mentionne que les zapatistes décidèrent d'« ouvrir les bornes » (*abrir los mojones*), ce qui signifiait certainement qu'ils ouvrirent des sortes de tranchées, pour monter des gardes, marquant une nouvelle borne de leur territoire autonome, à l'endroit de la carrière de sable. Les cardénistes avaient presque tous fui de Majomut où il ne restait que huit familles, selon le rapport du CDHFBC. Au même

moment, plusieurs familles zapatistes furent menacées d'expulsion de Los Chorros (25/08/1997, Chronologie).

Puis la forme du récit de Pedro Vázquez Gutiérrez est chargée de sens sur les relations de pouvoir entre les PRIistes du centre de Chenalhó et les cardénistes de Majomut et Los Chorros. Cet extrait est celui d'un membre des Abeilles, qui mit en scène et fit parler des PRIistes au sujet des zapatistes, en plus de se mettre lui-même en scène au sein de cette assemblée. Ce télescopage des récits mettant en scène d'autres *pedranos* et des situations sur le mode de la conversation est extrêmement courant à Chenalhó. Il renseigne sur le système de représentations qui circulaient lors des assemblées, tout en donnant des informations précieuses sur l'énonciateur et ses enjeux, individuel et collectif, à produire ce récit. La première partie de l'extrait montre comment Pedro Vázquez Gutiérrez jette la responsabilité des agressions sur les autorités municipales du centre, ces « autres » qui furent les ennemis historiques des cardénistes dans les années 1970 et 1980, responsables du conflit en 1997 pour deux raisons selon lui : la « mauvaise organisation » de ces autorités municipales et l'influence qu'elles auraient eue sur « les PRIistes » de Los Chorros lors d'une réunion au centre de Chenalhó. Pourtant, à en croire le rapport du CDHFBC, ce serait à la fin du mois de juillet, qu'une autorité traditionnelle (un *regidor*) appartenant au groupe des cardénistes du centre de Chenalhó, demanda de l'aide aux *ejidatarios* de Los Chorros, pour récupérer la carrière de sable et le terrain occupé par les zapatistes. C'est là qu'une trentaine d'hommes se mit d'accord, pour affronter les zapatistes de Polhó³⁶⁸ (fin juillet, CDHFBC, in Chronologie, Annexes). Cette manière de reporter la responsabilité à l'extérieur du groupe des *ejidatarios* est notable car elle conforte la frontière qui existe entre le centre (San Pedro) et l'*ejido* (Los Chorros). Le sentiment d'appartenance à un même territoire administré collectivement, dépassait à ce moment-là, les divisions politiques au sein de l'*ejido*. L'expression « ramener la mauvaise idée » (*traer la mal idea*) est une expression fort courante chez les *pedranos* et j'ai pu l'entendre de la bouche de plusieurs autorités et représentants de différentes affiliations politiques et religieuses, dénotant d'une peur de « contamination », marquant une frontière nette entre l'intérieur et l'extérieur du groupe. « Ramener la mauvaise idée » correspond à une peur notoire des *pedranos* d'une contagion de l'extérieur, qui peut ramener des « mauvaises idées » au sein du groupe. Dans ce cas précis, l'antagonisme historique entre le centre de la municipalité et l'*ejido* de Los Chorros se traduit dans l'appartenance à l'*ejido* qui supplante l'appartenance à une organisation ou à un parti politique, à tel point, que le membre des Abeilles de Los Chorros distingue les PRIistes « du centre » de ceux « de l'*ejido* », faisant porter la responsabilité du conflit sur les premiers, car ils sont extérieurs à l'*ejido*. Par cette distinction, Pedro Vázquez Gutiérrez renvoie à la fois à la singularité des *ejidatarios* de Los Chorros dans la municipalité de Chenalhó, ainsi qu'au lien politique fondamental dans le conflit qu'est l'alliance jusque-là improbable des deux groupes historiquement antagoniques, car ils partageaient soudain un sentiment d'injustice et de menace d'autorités autonomes zapatistes gênantes. Cette alliance peu probable entre les anciens cardénistes et les caciques du centre de Chenalhó eut lieu lors des premières réunions à Los Chorros et se confirma quelques mois plus tard dans des actions coordonnées (CDHFBC, 16/09/1997, Chronologie). Ce rapprochement inattendu entre les ennemis « historiques », les anciens

³⁶⁸ Au même moment, à Santa Marta, plus près de la municipalité de Chamula et loin de Los Chorros, des témoignages rapportèrent des entraînements dans la nuit, l'apprentissage d'armes à feu, de visionnage de films pornos, d'exercices militaires.

cardénistes de Los Chorros, et les caciques du centre de la municipalité ne fut jamais déclaré publiquement.

Après l'imputation de la primordialité de l'agression sur les PRIistes du centre de Chenalhó, la seconde étape de son récit se poursuit par la justification de sa position dans l'*ejido*, en tant que membre des Abeilles cherchant à se distinguer des discours menaçant des PRIistes et cardénistes, suite aux rumeurs que certains d'entre eux lançaient au sujet d'attaques et de vols exécutés par des zapatistes. En accusant « les PRIistes » de « s'énerver », il justifie en même temps sa position de modérateur pacifique, qui appelait au calme et à ne pas croire en ces rumeurs. Il est encore nécessaire de contextualiser temporellement la production de ce récit, qui est postérieur au massacre car l'organisation des Abeilles, en tant que victimes du conflit, mit l'emphase sur la posture non-violente de ses membres après le massacre, afin de se démarquer des autres acteurs armés en conflit, l'EZLN, les groupes d'auto-défense, la police de la Sécurité Publique et les militaires. Les Abeilles mirent toujours un point d'honneur à faire ressortir leur position pacifique dans un contexte où tous les autres acteurs étaient armés. Les Abeilles reprenaient ainsi un leitmotiv censé caractériser les valeurs positives des « bonnes » autorités à Chenalhó et du *bats'i winiké*, l'« homme véritable », qui devaient résoudre « par la raison », et non par les armes. Le *bats'i winiké* représente tout père de famille qui sait parler en assemblée et en réunion, celui qui sait convaincre l'ensemble des habitants, et surtout celui qui sait analyser la situation et résoudre les problèmes. En ce sens, le devoir de parole des représentants, n'est pas sans rappeler ce que plusieurs travaux d'anthropologie politique sud-américaine ont développé dans des contextes a priori très différents, à savoir qu'il véhicule une vertu pacificatrice fondamentale dans l'apaisement des conflits (Clastres 1974; Lévi-Strauss 1944). Cette parole raisonnable était primordiale au cours des assemblées dans l'*ejido*, elle avait pour fonction de « conjurer la guerre ».

Michel Naepels, en reprenant à son compte l'expression de Michel Foucault dans son ouvrage de 1997, *Il faut défendre la société*³⁶⁹, rappelle la polysémie du terme « conjuration », qui décrit l'ambivalence des rapports sociaux et politiques dans le contexte kanak qu'il étudie : « conjurer » peut désigner « les interventions destinées à éviter qu'ils ne dégénèrent, pour empêcher la guerre et contrôler la violence », mais l'on peut aussi lui conférer un « sens frondeur », celui centré sur la chefferie et plus éloigné de la perspective juridico-philosophique, qui consiste à voir dans les discours cérémoniels publics kanaks, un lieu de préparation de la guerre en secret (Naepels 2013, 41:12-13). Les assemblées à Los Chorros furent d'autres lieux de conjuration de la guerre où, en tant qu'espaces publics en milieu rural, certains hommes forts comme Pedro Vázquez, cherchèrent à éviter la guerre alors que d'autres y préparèrent la guerre, sur la base d'une « haine privée », qui allait se propager et faire de la vengeance un principe. Ainsi, des discours raisonnables, destinés à conjurer la guerre, en côtoyaient d'autres qui attisaient la haine et la peur.

Dans le rapport du CDHFBC, il est dit que les membres des Abeilles réitérèrent leur volonté de ne pas vouloir plus de problèmes ni plus de morts, mais personne ne les écouta. Selon la PGR, plusieurs autorités traditionnelles de l'*ejido* s'étaient réunies et « on » y alerta que des rumeurs circulaient, que les zapatistes

³⁶⁹ La transformation du discours historico-politique à la fin du 17^e siècle et au début du 18^e siècle, n'a pas pour autant conjuré la guerre. Foucault suppose par-là, que l'édification de lois et la consolidation d'institutions, ne mettent pas fin à la violence physique.

allaient venir pour tuer les sympathisants de la municipalité de Chenalhó (30/08/1997, PGR, Chronologie).

Selon le juge de paix que je rencontrais, bien qu'ils s'installèrent et burent tous des sodas (*refrescos*) comme signe de conciliation, la troisième réunion qui eut lieu le 30 août 1997, n'aboutit à aucun consensus :

Mais à la troisième assemblée, on ne s'écoute plus entre gens, mais ils étaient un groupe de trente, pas plus. On ne s'écoutait plus. [Ils disaient :] "Messieurs les commissaires, ce monsieur *don Pedro* était zapatiste, il n'est plus de chez nous, mais il est zapatiste, parce que son idée est une idée de zapatiste". (...) Mais les gens n'acceptent plus trop ce qu'ils disent, la majorité est d'accord avec ce que je dis, mais ils ont gagné ces trente personnes avec l'arme. Ils sont des anciens, quelques personnes sont jeunes. Quelques-uns n'ont pas de fonctions (*cargos*), ce sont des gens ordinaires (*la simple gente*) qui n'ont pas de fonctions. Ils avaient peur des zapatistes, ils voulaient se battre. Ils disaient que les zapatistes allaient venir les déposséder de leur terre, c'est ce qu'ils disaient. Je pensais que ce n'était pas vrai, que c'était un mensonge. Ils ne voulaient pas prendre la terre, nous on savait que ce n'était pas vrai, que c'était seulement un prétexte que cherchaient les PRIistes. Je participe à la réunion, mais comme ils ont vu que leur politique, celle des PRIistes, n'allait pas passer, alors ils déversent leur colère. Les autorités, l'autorité *ejidal* (*comisariado ejidal*) et le secrétaire ne répondent pas, ils ne disent rien. Mais les gens, les gens ordinaires, eux se chauffaient, ils menaçaient les pauvres autorités, ils ont commencé à embêter les autorités. Ils sont allés embêter les autorités dans leurs locaux (*agencia*). C'était en juillet ou août peut-être. (...)

S – Et ils avaient des armes ?

P – Oui, ils avaient des armes.

S – Et ils tiraient ?

P – Non, ils ne tiraient pas encore.

S – Mais comment vous saviez qu'ils avaient des armes ?

P – Ben comme nous nous connaissons tous, nous sommes du même *ejido*, on se connaît d'ici, mais il n'y a pas encore de haut calibre, c'est encore des carabines (*rifles*) qui leur appartiennent. Mais ils menaçaient comme ça, et ils ont exigé des autorités qu'elles exécutent ce que disaient ces trente personnes, et ils ont fait ça, plusieurs fois. (Pedro Vázquez Gutierrez, 07/10/2006)

Encadré 6 : La course à l'armement raconté par un *pojwanej* de Los Chorros, déposition de Roberto Méndez Giménez

Mi-septembre, les hommes forts de Los Chorros protégés et armés par le traditionaliste Antonio Santiz López, commencèrent à circuler entre les communautés, employant les méthodes « traditionnelles » d'intimidation, tout en obtenant des armes de haut-calibre et en procédant à l'armement. Roberto Méndez Giménez, un ancien *pojwanej* de Los Chorros, confessa sa participation au massacre du 22 décembre 1997. Des extraits de sa déposition³⁷⁰ furent mis en ligne par l'historien Héctor Aguilar Camín en 2007, déposition qui servit à la fois à l'argumentaire de défense du prisonnier, ainsi qu'à appuyer la nouvelle version du massacre pour l'historien. Elle mentionne que lors des premières gardes à Los Chorros, au moins une douzaine d'hommes se succédèrent pour les « rondes », avec uniquement des armes de calibre 22, que les hommes possédaient déjà chez eux, et un AK-47 (*cuerno de chivo*). À ce moment-là, les coopérations servirent à acheter deux « cornes de bouc » (*cuernos de chivo*, AK-47) de plus et un « Uzi ».

§8. Comme moyen de pression, des membres de l'EZLN en sont arrivés à agresser les habitants de la communauté de Yashgemel, un lieu où les habitants leur ont répondu en tuant le professeur Cristóbal Pérez Medio, membre des

³⁷⁰ Il est l'un des attaquants emprisonnés qui confessa avoir participé au groupe d'auto-défense, puis au massacre du 22 décembre 1997, dont on retrouve une partie de la confession en annexes de la trilogie, publiée par l'historien Héctor Aguilar Camín fin 2007.

zapatistes, je ne me souviens plus exactement de la date à laquelle les faits sont survenus. Plus tard, les agressions se poursuivirent de la part du groupe armé, et c'est ainsi que le 25 juin 1996, les zapatistes ont assassiné Miguel Pérez Gutiérrez et Mariano Pérez Bac, dans la communauté de Takiuhucum, parce qu'ils ne voulaient pas faire partie du groupe armé. En poursuivant les agressions, le 20 novembre 1996, les zapatistes ont volé la machine (*volteo*) de la présidence municipale quand elle ramassait du gravier dans la carrière de Majomut, qu'ils utiliseraient pour la reconstruction d'une salle dans la communauté de Bachen. Le 25 mai 1997, de nouveau des membres des zapatistes ont kidnappé Manuel Pérez Takimut, qui était originaire de Yabteclum et membre du PRI, et dont on ne sait toujours pas où se trouve le corps, les mois passaient avec de la peur à cause des constantes menaces et agressions que nous souffrions, jusqu'au 15 septembre 1997, ceux qui appartenaient à la Société Civile Les Abeilles et les zapatistes de la Colonia Los Chorros sont sortis de la communauté. Avant qu'ils sortent de la communauté, ils ont manifesté que, par ordre du Sous-commandant Marcos, ils viendraient tuer toutes les personnes qui ne voudraient pas s'affilier à leur organisation.

§9. Pour cette raison, Alfonso López Luna, Commissaire agraire (*Comisariado*) de ma communauté à Los Chorros, a convoqué de manière urgente une réunion pour tous ceux qui habitaient dans la communauté, une réunion à laquelle assista Antonio Santis López, qui était celui qui avait un peu plus d'argent dans ma communauté, il arrêta en plein milieu de l'assemblée, et à ce moment, il dit au *Comisariado* Alfonso Pérez Luna et à mon oncle Tomás Pérez Méndez : "*Comisariado*: vous allez défendre les gens ou vous allez rester les mains croisées à attendre qu'ils nous tuent un par un comme ça arrive dans d'autres communautés ? Parce que moi j'ai ma défense : une « corne de bouc » (*cuerno de chivo*, AK-47). Le *Comisariado* lui répondit : "Je ne sais pas, vous en dites quoi ?" Et Antonio Santis López leur répéta : "Alors mettez-vous sur le côté. Nous allons organiser les gens". De cette manière, Antonio Santis López s'est dirigé à l'assemblée, en leur disant : "Compagnons : nous allons vous défendre, ou attendre qu'ils nous tuent. Parce que nous avons seulement une « corne de bouc » (*cuerno de chivo*). Vous allez coopérer pour qu'on achète plus d'armes ? Alors les gens ont été d'accord et ont fixé la coopération de cent pesos chacun, en fixant dans cette réunion des gardes autour de la *colonia* de Los Chorros, auxquelles allaient participer tous les hommes de la communauté, autour de 400 personnes, divisées en deux groupes. D'une part, les *teltales* et de l'autre les *tsotsils*, qui sont venus avec des bâtons, des machettes, quelques-uns portaient des rifles calibre 22. La « corne de bouc » (*cuerno de chivo*) appartenait à Antonio Santis López, il l'a prêté à quelqu'un d'autre mais ignorait à qui il l'avait donné. Cette garde dura deux jours, le 16 et 17 septembre 1997, de six heures de l'après-midi à six heures du matin. On avait alors uniquement une seule « corne de bouc » (*cuerno de chivo*).

§ 11. Comme on en était resté à un accord pour coopérer, les gens ont commencé à le faire. Après qu'on ait reçu la coopération de cent pesos, on a acheté deux AK 47 (*cuernos de chivo*) et un Uzi. Martín Entzin Luna les a achetés, originaire de Los Chorros, sur ordre d'Antonio Santis López, à San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, à 12 000 pesos chacune. Je ne sais pas à qui il les a achetés.

§12. Après avoir acheté les armes, on s'est réuni pour analyser nouvellement les stratégies de garde, en s'accordant que ceux qui voulaient en faire partie, se retrouvent dans les collines de la communauté de Los Chorros, parce qu'on pensait que s'ils nous trouvaient tous les hommes en train de monter la garde, ils allaient nous tuer.

[description des armes et des noms]

Avec ces armes, on a fait les gardes les 18, 19, 20, 21 pour nous lever le 22 septembre 1997.

Les pratiques d'intimidation de ce groupe allaient se multiplier et se propager rapidement. L'armement des groupes devint à la fois le symbole de leur virilité et la possibilité d'acquérir des pouvoirs surnaturels capables de combattre les zapatistes. Le « groupe de paysans armés de Los Chorros » (30/08/1997, PGR, Chronologie) tira dans les airs dans l'après-midi, « en signe de défi » dirigé contre leurs voisins zapatistes à Polhó (30/08/1997, CDHFBC, Chronologie). Selon le rapport du CDHFBC, ils menacèrent également les zapatistes par une expression qui renvoie encore à une forme d'animalité : « vous êtes des zapatistes et nous allons voir comment nous allons vous pêcher » (30/08/1997, CDHFBC, Chronologie, Annexes). Les défenseurs des droits de l'homme en conclurent que cette expression qui renvoyait à la pêche était une métaphore de la guerre de basse intensité, caractéristique d'une stratégie contre-insurrectionnelle

remarquée ailleurs qu'au Chiapas, dans des conflits irréguliers, et qui consistait à « enlever l'eau au poisson », j'y reviendrai.

Alors que les hommes forts de Los Chorros optèrent pour l'armement de l'*ejido*, de son côté, Norberto Gutiérrez Guzmán réunit en assemblée locale les pères de familles de Majomut et les informa des décisions prises à Los Chorros. Il me raconta plus tard comment lui et son groupe à Majomut décidèrent ensemble, de faire appel à la Sécurité Publique pour se protéger eux aussi, des menaces d'attaque des zapatistes.

La troisième fois, quatre personnes nous ont attendus, Javier, Domingo et... entre autres, je ne me souviens plus de comment il s'appelle... alors ils ont dit "il n'y a pas de solution, vous cherchez le conflit" "comment c'est un conflit si nous ne faisons que défendre notre terrain", leur a-t-on dit... "oui, mais ici le peuple est préparé pour une guerre, si c'est ce que vous voulez, alors la guerre est déclarée. C'est que le peuple ici est rebelle, dit-il, et c'est pour ça qu'on ne peut pas le commander, c'est lui qui décide, et c'est même plus, il est préparé pour une guerre contre le gouvernement (sic). "Non, mais écoutez-nous, le conflit va augmenter si on ne peut pas se comprendre, c'est mieux de nous comprendre pour trouver une solution pacifique", et on demanda qu'une autre réunion soit faite. "non, ce n'est plus possible, il n'y a pas de point de retour, on va déclarer une guerre, et ici, le peuple autonome, tout va être balayer comme des déchets" (...) – Mais on ne peut pas [être] balayé si on on a les gens de notre côté, on a beaucoup de gens. Le conflit c'est pas n'importe quoi. – Oui mais ici le peuple est préparé pour une guerre. – Mais quand est-ce que ça va... ? – Quand vous voulez, ici on va attendre, venez avec des armes", disent-ils. Alors on a fui, et on est rentré tristes. On en a informé l'assemblée de tout ce qui s'était dit. "Bon, c'est mieux qu'on n'entre pas nous et qu'on demande de l'aide à la Sécurité Publique". (Norberto Gutiérrez Guzmán, 26/02/2008)

Nous avons là des éléments importants dans la mise en séquences du conflit, qui tournent autour de l'auto-organisation de groupes, s'opposant aux autorités zapatistes. Le conflit est désormais présenté comme une « guerre » par les caciques de Los Chorros, marquant un échelon supérieur dans le langage pour désigner le conflit. Les zapatistes de Polhó n'ont pas tant déclaré la guerre, qu'avisé qu'ils étaient préparés à ne pas renoncer au terrain exproprié, assumant le rapport de force en employant le terme de « guerre », peu usuel à Chenalhó. Il refléta à la fois la nouveauté d'un langage politique importé par les leaders zapatistes, mais aussi la nouveauté d'une tension et d'une situation inédites localement, celle d'un rapport de force aboutissant à la formation armée des habitants.

C'était la « guerre », c'est-à-dire l'armement d'un groupe, qui chercha à s'affronter aux miliciens zapatistes :

C'était long, mais c'était une guerre ! Oui, c'était une guerre, maintenant oui, on va voir s'ils se transforment comme ils le disent, et enfin, il y en a quelques-uns qui ont voulu défendre nos terrains et ont voulu défendre la famille, celle qui n'appartient plus à la municipalité autonome, et ils ont décidé de s'affronter à la milice zapatiste, ça s'est passé comme ça. Ils ont détruit trois ou quatre campements de zapatistes où elle s'entraînait, à Xcumumal, un autre à Tulantik, et un autre à Pechiquil. (Norberto Gutiérrez Guzmán, 26/02/2008)

Les cardénistes de Majomut s'en allèrent à Tuxtla, solliciter l'aide de l'Armée mexicaine et de la Sécurité Publique pour se protéger des zapatistes qui intimidaient par leur arrogance et leur menace, me dit-il. D'abord, le groupe de Norberto Gutiérrez Guzmán alla rencontrer le Ministre de l'Intérieur de

l'État du Chiapas (*Secretario de Gobierno*), Homero Tovilla Christiani, le 2 septembre³⁷¹, pour demander l'aide de la Sécurité Publique. Celui-ci s'exécuta en adressant une lettre au Coordinateur général de la Sécurité Publique, Jorge Gamboa Solís, datée du 8 septembre, que Norberto Gutiérrez Guzmán conserva et qu'il me laissa prendre en photo (cf. Annexes), dans laquelle il assurait la présence rapide d'un campement de Sécurité Publique à la fourche (*la tijera*) de Majomut, pour offrir une sécurité aux communautés de la région³⁷². Mais la Sécurité Publique n'arriva pas, selon ses dires. Norberto Gutiérrez Guzmán lie directement la non-intervention de l'État, à la nécessité pour les habitants de Majomut et Los Chorros, de former les *pojwanej*, ces « Commissions de défense », alors qu'en réalité, elles étaient formellement constituées dès les premières réunions à Los Chorros avant le mois d'août, puis clairement désignées lors de l'assemblée du 30 août 1997.

2.1.2. « Vous allez coopérer ». Acheter les armes

Dans son rapport, la PGR tint pour responsables de l'armement deux caciques traditionalistes, Antonio Sántiz López et Antonio Vázquez Sekum, qui furent par la suite emprisonnés et dont le premier disposait de ressources économiques considérables ainsi que d'une grande influence dans l'*ejido*. Ces caciques reprochèrent aux autorités agraires (notamment *Comisariado Ejidal*) de ne pas défendre leurs gens et de « leur donner la guerre aux zapatistes ».

André Aubry, un curé défroqué appartenant au Diocèse de San Cristóbal et s'étant rapproché de l'anthropologie, était engagé dès les années 1970 auprès des Abeilles de Chenalhó et connaissait la situation à Los Chorros. Il recueillit un témoignage sur Antonio Sántiz López qui était connu à Los Chorros comme l'un des hommes les plus belliqueux, à l'origine de la décision de se défendre par soi-même. Il aurait sorti en septembre 1997 une arme qu'il avait achetée, une « corne de bouc » (*cuerno de chivo*), et ses fils étaient également déjà armés.

Face à tout le peuple (et déplacés de X'oyep aussi), le tselal Antonio a exhibé sa « corne de bouc » (*cuerno de chivo*, AK-47), il a tiré contre le mur de l'école pour que tout le monde puisse voir comment la balle, en forme de spirale, pénétrait dans sa cible. Il a annoncé son prix, confessé que l'AK-47 était à lui, que ses fils en avaient chacun un aussi et que, en plus, il possédait un revolver 38, tout aussi redoutable « parce qu'il n'en manque jamais une » (*porque nunca falla*) – celui que la PGR avait trouvé la veille (...). Pour conclure son discours, Antonio termina en disant : « seul le PRI sauve, et seules ces armes sauveront le PRI ».³⁷³

En utilisant la menace d'une attaque imminente des zapatistes dans l'*ejido*, les hommes armés et organisés sous la bannière du PRI obligèrent tous les *ejidatarios* à s'unir au « mouvement » (ils menacèrent d'attacher les opposants et leur faire payer une amende de 5000 pesos), qui prit des allures d'organisation syndicale, avec un président, un secrétaire, un trésorier et un bras armé d'une trentaine d'hommes, qui s'étaient engagés à affronter les zapatistes de Polhó depuis fin juillet. Ce « mouvement », devait servir à

³⁷¹ Cf. Données de terrain, lettre du 2 septembre 1997 du Poblado Miguel Utrilla Los Chorros au Lic. Homero Tovilla Christiani, Ministère de l'Intérieur, cf. Annexe.

³⁷² Cf. Données de terrain, lettre du 8 septembre 1997, Lic. Homero Tovilla Christiani, *Secretario de Gobernación*, au Coordinateur général de la Sécurité Publique de l'État, Jorge Gamboa Solís.

³⁷³ André Aubry y Angélica Inda, « En Los Chorros se perfilaron las primeras tareas del próximo sexenio », *La Jornada*, 14/11/2000.

« coordonner la vigilance de la communauté, pour acheter les cartouches et les armes et les protéger » (30/08/1997, PGR, Chronologie). Afin de financer l'achat d'armes et de cartouches, les habitants s'engagèrent, de gré ou de force, à donner des « quotas » hebdomadaires ou bimensuels, qui étaient des coopérations rendant possible l'auto-organisation.

Le 7 septembre, le corps du professeur zapatiste fut retrouvé par son épouse en deuil, Antonia Luna López, alors qu'elle allait déposer des bougies sur la tombe de sa belle-mère défunte. Elle trouva, à cinq mètres de la sépulture, un sachet et en avertit le Conseil autonome qui se rendit immédiatement sur les lieux et ouvrit le sachet. Ils y trouvèrent un crâne et des lésions de projectile d'arme à feu, deux chaussures croisées rongées, une trousse, une chemise et un pantalon pourris, une amphore en plastique d'un litre, une mèche de cheveux, un peigne et deux morceaux de corde (*mecate*) d'un mètre et demi. Le sachet fut enterré ce jour-là dans la chapelle du cimetière local, « pour sa sécurité ». Le 9 septembre, la veuve reconnut devant les autorités du Ministère Public en charge de l'investigation, que l'ossature correspondait à celle de son mari, notamment grâce aux incrustations dentaires. L'autopsie détermina que la mort du sujet, provint d'un choc neurologique causé par un projectile d'arme à feu. Le 12 septembre, le CDHFBC rédigea et diffusa un communiqué de presse, où il relatait les faits et interpréta les violences en termes de « conflit intracommunautaire où, pour des raisons d'intolérance politique, le développement d'un dialogue et d'une rencontre entre les parties n'a pas été permis. Des postures qui « doivent être révisées par les différents courants politiques habitant sur un même territoire et qui commettent des actes vandales » (12/09/1997, CDHFBC, Chronologie).

Quelques jours plus tard, le 16 septembre 1997, une autre réunion eut lieu à Los Chorros. Selon le CDHFBC, les autorités de Puebla (d'où était originaire le président municipal alors en poste au centre de Chenalhó), furent conviées à la réunion de Los Chorros. Le vieil Antonio Sántiz López fournit des carabines (*rifles*) de calibre 22 et demanda une nouvelle coopération de 100 pesos, « pour acheter les armes et munitions, afin de récupérer la carrière de sable » (16/09/1997, CDHFBC, Chronologie). Il ordonna que des tranchées (*mojonés*) s'ouvrent pour en faire des postes de vigilance dès le « lendemain », de 6h à 3h du matin, sans arrêt et durant deux mois. La « garde » reçut l'ordre d'affronter tout zapatiste qui s'approcherait (16/09/1997, PGR, Chronologie). Pendant ce temps, des postes changèrent discrètement dans la bureaucratie indigéniste de San Cristóbal de las Casas. L'anthropologue tsotsil de Chenalhó Jacinto Arias, fut remplacé au bureau du Secrétariat d'Accueil pour les Peuples Indigènes (*Secretaría de Atención para los Pueblos Indígenas*, SEAPI) par le professeur Antonio Pérez Hernández, l'un des caciques originaire de Chenalhó devenu député fédéral, un fidèle représentant du PRI, dont il a été question dans le premier chapitre³⁷⁴ (CDHFBC, Chronologie).

Le lendemain, à Puebla, la PGR mentionne que des membres des Abeilles furent emprisonnés pendant quelques heures, puis emmenés sur le terrain de basket où ils furent agressés physiquement, suite à leur refus de coopérer pour l'achat d'armes (PGR, 17/08/1997). Le même jour, les autorités zapatistes de Polhó demandèrent au CDHFBC une intervention urgente, afin d'éviter un affrontement grave, ce que confirma par téléphone, la personne qui répondit à Acteal (« la situation est très délicate »), tandis que les autorités de Los Chorros nièrent les tensions (« il ne se passe rien », « tout est tranquille ») (CDHFBC,

³⁷⁴ Il fut mis en examen après le massacre d'Acteal, accusé de négligence d'État en raison de ce poste stratégique.

17/08/1997, Chronologie). Pourtant le lendemain, le 18 septembre, 17 maisons furent brûlées à Los Chorros, un incendie que des voisins de la municipalité de Tenejapa ont « vu » de loin. Ainsi, dès le moment où les *pojwanej* se formèrent à Los Chorros, de nouvelles pratiques violentes dirigées à l'encontre des familles zapatistes et Abeilles étaient utilisées par les *pojwanej*, comme démonstration de force et de virilité, plus qu'une volonté de tuer, alors même que les familles avaient fui.

À Los Chorros, la présence des habitants avait fortement diminué au fil des réunions, les gens n'assistant plus aux assemblées communautaires, suite aux hostilités déclarées au cours de l'été. Plus aucun zapatiste n'habitait l'*ejido*, devenu un bastion du PRI après septembre 1997. Il restait toutefois les membres des Abeilles. Beaucoup d'entre eux ne voulurent pas participer, mais les caciques locaux les obligèrent à coopérer pour l'achat d'armes. Même les femmes, restées seules au moment des fuites de leurs maris menacés d'attaque, durent participer.

À Yibeljoj, localité voisine, les membres des Abeilles furent contraints à la coopération financière des *pojwanej*:

L'idée qu'ils ramenaient c'était que la coopération va servir à dialoguer, à calmer le problème, mais c'était un prétexte qu'ils ont cherché, ce n'est pas pour calmer la colère, mais pour l'achat d'armes de haut calibre, alors nous on n'a pas voulu coopérer, et en plus comme on est les plus pauvres et qu'on n'a pas de ressources économiques, on n'a pas suffisamment pour l'achat de ces armes, alors nous on n'était pas d'accord, alors ce qu'ont fait les paramilitaires, c'est qu'ils ont brûlé aussi nos maisons, ils ont volé tout ce qu'on avait. (Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

Dès le mois de mai, des fuites, motivées par la peur, eurent lieu par vagues successives et elles s'accéléchèrent plus encore à partir de septembre avec l'armement des groupes d'autodéfense à Los Chorros, et encore davantage entre octobre et novembre, avec les incendies de maisons et les pillages. Les fuites dues aux menaces d'attaques pouvaient être ponctuelles ou bien plus longues. Comme ce fut déjà le cas en 1979 avec les PSTistes, certains, furent directement dans la ville de San Cristóbal, d'autres chez des parents ou des amis, d'autres encore dans les champs de maïs, parfois pendant quinze jours, sans savoir où aller. Les rumeurs d'attaques, les menaces de mort, mêlées aux assassinats ponctuels, aux maisons brûlées et à l'obligation de coopération, engendrèrent une peur telle, que les leaders et les familles se déplacèrent, terrorisées par les menaces d'attaques imminentes qui s'annonçaient et des agressions qui se multipliaient. Peu à peu, les hommes influents, adultes et anciens des deux organisations indépendantes zapatistes et Abeilles de Los Chorros et Yibeljoj, furent harcelés verbalement au moment de l'armement à Los Chorros. Par exemple, le juge Pedro Vázquez Gutiérrez et Don Gregorio me racontèrent chacun leur fuite, respectivement de Los Chorros et de Yibeljoj. Le second, Don Gregorio avait un âge avancé. Cet *anciano* revint sur son histoire, sagement, doucement et non sans pudeur de ces événements douloureux. Il me raconta comment les menaces de mort commencèrent à circuler parmi les habitants à Yibeljoj, où les réunions eurent lieu et où plusieurs rumeurs circulèrent. Le premier se réfugia à San Cristóbal des Casas, le second s'enfuit dans les montagnes du Chiapas

Comme ici il y a des problèmes ici, tous, toute la communauté vient faire une réunion, ils viennent de Yibeljoj, Polhó, Naranjatik, Acteal, il y a une réunion pour organiser "Comment on va faire ? Comment on va attaquer ces zapatistes ? Comment on va les attaquer ? Comment on fait ? C'est pour

ça qu'il y a une reunión. Ils viennent parfois à Yibeljoj, et on va commencer à avoir des problèmes, on va tuer ces zapatistes. Là-bas à Chorro, il y a des dirigeants zapatistes, tu sais qui c'est ? C'est Pedro Vázquez, c'est Pedro Vázquez. Il est dirigeant zapatiste. Mais il y en a ici aussi [à Yibeljoj], c'est qui ? C'est Gregorio." Parce que je participe tout le temps quand je vais là-bas dans l'*ejido*, je participe toujours. Et c'est comme ça qu'ils m'ont cherché les poux. Ils sont venus ici, ils ont dit qu'ils allaient me pêcher, disent-ils. "Vous êtes zapatistes. – Je ne suis pas zapatistes, je suis Abeille. – Non, vous êtes zapatistes, ils vont te tuer, c'est mieux que tu partes, sinon tu vas mourir". (Gregorio, 07/10/2006)

Oui, parce que je participe, ceux qui ne participent pas, on ne les embête pas, ce sont ceux qui participent, ils se font embêter. Alors, j'ai laissé toute ma famille, j'ai fui. Et c'était vrai, à onze heures et demi, ils sont venus mais avec leurs armes, le quatorze septembre. (...)

Ils ont demandé aux dirigeants du PRI, oui, aux paramilitaires, comme ils disent là-bas, ils ont obligé les gens, mais comme on avait fui, nous, en tant que dirigeants de la Société Civile Les Abeilles, et comme les zapatistes avaient fui, les maisons étaient restées sans chefs (*dueño*). (Pedro Vázquez Gutiérrez, 07/10/2006)

La conception du pouvoir à Chenalhó, intimement liée à la figure du patriarche, firent des pères de famille les principales cibles des intimidations. Lorsque ceux-ci avaient des fonctions dans l'*ejido*, ils étaient contraints à fuir, souvent seuls, de chez eux, laissant leurs femmes seules dans le village, ou sous la protection d'un frère ou des jeunes fils. Les *pojwanej* voulaient « pêcher » les dirigeants, les « têtes », celles de leaders ayant la parole raisonnable et capables d'organiser et coordonner les populations. L'assimilation des Abeilles aux zapatistes effrayèrent les leaders non-armés et menacés de mort, qui décidèrent de fuir. Les fuites des hommes exposaient d'autant plus les femmes, qui n'étaient certes pas les premières cibles des attaques, mais restaient exposées aux violences des *pojwanej*, notamment pour les coopérations pour l'armement. Quant aux maisons des zapatistes, elles restèrent vides et beaucoup d'entre elles furent brûlées.

2.2. L'« embuscade » du 22 septembre

2.2.1. « Il faut faire couler du sang » (*hay que derramar sangre*)

Dès les 18 et 19 septembre, les cardénistes de Los Chorros commencèrent à mener des « gardes » nuit et jour, et convoquèrent quelques militants PRIistes et cardénistes d'Acteal, Nueva Esperanza, Yibeljoj à une réunion « en interne ». Les routes furent bloquées en plusieurs points, pour empêcher les *pedranos* de déposer des plaintes à San Cristóbal de Las Casas et les interlocuteurs gouvernementaux et non-gouvernementaux de passer librement pour vérifier les faits. Le 21 septembre, plusieurs plaintes d'habitants de Yibeljoj et Los Chorros furent malgré tout déposées auprès de plusieurs instances gouvernementales, au Ministère Public (*Ministerio Público*) et au Secrétariat d'accueil pour les peuples indigènes (*Secretaría de Atención a los Pueblos Indígenas*, SEAPI).

Le 22 septembre, un affrontement violent eut lieu à la fourche entre Majomut et Polhó, qui fit la mort de deux personnes par coups de feu. Ces personnes furent identifiées par la PGR comme étant « des cardénistes » (22/09/1997, PGR, Chronologie, Annexes), et par le CDHFBC comme « des PRIistes ». Il s'agissait en fait de membres des *pojwanej* de Los Chorros. Le CDHFBC ajouta à la liste deux autres morts

zapatistes, dont ne fait pas mention l'institution gouvernementale³⁷⁵. En effet, les versions des rapports des deux institutions relatant les faits divergent ici fortement. Le CDHFBC accusa le SEAPI de ne mentionner ni le fait que les zapatistes furent initialement attaqués par « un groupe armé de Los Chorros suivi par une dizaine de familles devant la carrière de sable », ni l'affrontement qui fit la mort de deux zapatistes. L'accusation dépassa la sphère municipale, et fut reportée par des acteurs régionaux situés à San Cristóbal de las Casas, faisant partie de l'ONG qui disqualifia l'institution indigéniste. La PGR quant à elle, s'appuya sur l'une des enquêtes préliminaires (*averiguaciones previas*) du Ministère Public (*Ministerio Público*), et conclut que « des témoins signalèrent les sympathisants zapatistes comme les responsables du crime ». Le même jour, une autre enquête préliminaire rapporta qu'un membre de la Société Civile « les Abeilles » fut arrêté par huit agents municipaux du centre de Chenalhó alors qu'il était dans un transport collectif, puis fut emmené auprès du Juge Municipal qui l'interrogea pendant une heure avant de le relâcher.

Sur le terrain, Norberto Gutiérrez Guzmán me raconta qu'à Majomut ce jour-là, le 22 septembre, les zapatistes prirent en « embuscade » un camion de trois tonnes appartenant au groupe des cardénistes. Les zapatistes montaient la garde devant la carrière de sable de Majomut et bloquèrent le camion. Pour lui, alors que les anciens cardénistes préparaient l'espace pour l'arrivée de la Sécurité Publique, les zapatistes arrivèrent « masqués et armés pour les menacer ». Il m'expliqua que la défense de la carrière de sable par les zapatistes fut perçue par les cardénistes comme une menace. Le contrôle du camion sur la route par les zapatistes à Majomut fut qualifié par les cardénistes d'« embuscade », bien que ces derniers aient fait de même en menant des « gardes » de l'*ejido* plus au fond du chemin à Los Chorros. C'est « là que commença le conflit armé », selon les termes de Norberto Gutiérrez Guzmán. Ce jour-là, il y eut un affrontement et l'un des cardénistes mourut ainsi que deux membres de la communauté de Chac'actic. Trois zapatistes s'enfuirent en direction de Polhó, mais des coups de feu durèrent encore deux heures. Deux *ejidatarios* de Majomut furent tués et un autre « embusqué »³⁷⁶.

Roberto Méndez, dans sa déposition, revient sur cette même embuscade évoquée par Norberto Gutiérrez Guzmán. Les deux cardénistes confirmèrent chacun dans leur récit l'implication du vieil et riche Antonio Santiz López, qui dans la réunion en assemblée du 16 septembre, avait proposé de se défendre, en exhibant son AK-47 (*cuerno de chivo*), et en en distribuant d'autres achetées grâce aux coopérations de plus en plus élevées.

Encadré 7 : L'embuscade du 22 septembre racontée par un *pojwanej* de Los Chorros, déposition de Roberto Méndez Giménez

§13. Pendant tous ces jours, on a pu se rendre compte que les 18 et 19 septembre, des sympathisants de l'Armée zapatiste se dirigeaient vers ma communauté de Los Chorros, mais ils ne sont pas rentrés et ont fait demi-tour à mi-chemin. On voyait seulement les lanternes que portaient les zapatistes, et comme on est restés six jours à la garde, sans nous reposer, et en voyant qu'aucun des habitants de ma communauté ne pouvait sortir, ni même pour aller chercher du bois, du maïs, des haricots, et que notre nourriture était épuisée, alors le 22 septembre, vers onze heures, on a su par un appel téléphonique qu'avait reçu mon oncle Tomas Pérez Méndez, qu'une camionnette de trois

³⁷⁵ Il est probable que les zapatistes récupéraient les corps de leurs membres défunts plutôt que de les confier au Ministère Public.

³⁷⁶ Cf. Données de terrain, lettre du *Frente de Trabajadores Agrícolas de Los Altos de Chiapas*, A.C. au Président de la République Ernesto Zedillo Ponce de León, 11 octobre 1997.

tonnes, propriété de la Communauté de Majomut, était allée à Yibeljoj, et de retour à Majomut, elle a été embusquée par les zapatistes dans la carrière de sable de la communauté de Majomut. C'était à huit ou neuf heures du matin, et heureusement, personne n'a été blessé.

§14. Quand on apprit la nouvelle, on est monté à bord de deux véhicules, l'un de trois tonnes, propriété du Parti Cardéniste de Los Chorros, et un véhicule couleur cerise, avec une frange couleur crème, propriété d'Alberto Ruiz Pérez, et on est allé faire un tour à la fourche, c'est-à-dire au croisement des communautés de Majomut, Los Chorros, Pechiquil, et Pantelhó, pour voir où avaient été embusquée la camionnette de trois tonnes, où on ne vit personne. En revenant à Los Chorros, on s'est arrêtés deux ou trois minutes à la carrière de sable de Majomut, et on s'est rendu compte qu'il y avait des personnes armées et masquées, parmi lesquels Miguel Luna Luna.

§15. Nous sommes retournés à la Colonia Los Chorros, pour informer Antonio Santiz López de ce qu'on avait vu. Alors l'un de mes compagnons, Victorio Ruiz Pérez, a dit à Antonio Santiz López, "jusqu'à quand on va regarder ça ? Si c'est vrai ce que disent les zapatistes qu'ils se transforment en animaux, en papillons, en vers de terre, en chauve-souris, en mouches ; si on ne fait pas couler du sang, on ne va jamais en finir avec le problème". Ce à quoi a répondu Antonio Santiz López : "alors, vous pensez faire quoi?". Et Pedro Méndez López répondit : "alors on va s'affronter à eux". C'est comme ça qu'on s'est réorganisé et dans le centre de Los Chorros, on a choisi qui allait s'affronter avec les membres de l'Armée zapatiste.

§16. Dix-neuf personnes sont sorties du Barrio du Centre et deux du Barrio de Guayabal, de la même communauté. Comme je venais du Barrio de Guayabal, j'ai été choisi avec mon cousin (...) (chauffeur de la camionnette couleur cerise, avec une franche couleur crème), Javier Pérez Méndez (chauffeur de la camionnette de trois tonnes), et une autre camionnette de trois tonnes, la même, je ne sais plus qui la conduisait, je sais seulement qu'elle est de San Juan Chamula. Les autres personnes qui nous ont accompagnés (...) étaient du Barrio Tseltal de ma communauté.

§17. On a abordé trois véhicules, l'un appartenant à Alberto Ruiz Pérez, un autre appartenant au Parti Cardéniste, et un autre véhicule de trois tonnes, couleur crème, propriété de la Société "Les Catholiques", une société coordonnée par Tomas Santiz Vázquez. On est sortis de Los Chorros à une heure et demi ou deux de l'après-midi. Deux cents mètres avant d'arriver à la carrière de sable de Majomut, au lieu connu comme le Barrio Chac'actic, on a stationné nos véhicules. Il était trois heures. Un voisin de ce Barrio nous a dit où se cachaient les zapatistes, en nous disant qu'ils se trouvaient sous la route côté sud, situé face à la carrière de sable. On s'est divisé en deux groupes, la majorité s'est dirigée vers le côté sud de la route qui communique de Majomut à Los Chorros (...). Moi, José Musio Vázquez Luna et Sebastián Méndez Arias, on s'est dirigé vers la partie haute de la carrière de sable de Majomut. En arrivant sur les lieux on s'est rendus compte que l'affrontement avait commencé entre les zapatistes et mes compagnons qui s'étaient dirigés vers le côté sud.

§18. J'ai vu le moment où ils ont tiré sur Joaquín Vázquez Pérez. La valle lui est entrée à la hauteur de l'œil gauche, le sang jaillissant instantanément. Il a essayé de répondre à l'agression mais ses tirs allaient en l'air parce qu'il était blessé à mort. Il est tombé au sol sur le ventre. On a commencé à tirer en direction des tirs qui avaient blessés notre compagnon Joaquín Vázquez Pérez, et on a décidé d'avancer en rampant vers notre compagnon allongé, parce qu'ils nous tiraient aussi dessus. J'ai remarqué que trois personnes cagoulées sortaient en courant des fourrages en direction du campement zapatiste de Polhó, et c'est ainsi qu'on a pu arriver jusqu'à Joaquín Vázquez Pérez, que j'ai pris du bras et du cou. J'ai senti qu'il était encore chaud, j'ai commenté à mon compagnon José Musio Vázquez Luna que Joaquín était encore en vie, et il m'a répondu que non, que Joaquín était mort. Alors mon compagnon et moi on a pleuré amèrement, pendant que je portais mon ami dans les bras.

§19. Il était quatre heures de l'après-midi et Sebastián Méndez Arias était parti dans une autre direction sans savoir laquelle, mais on entendait encore des tirs qui venaient du côté sud où s'en étaient allés mes autres compagnons, jusqu'à six heures. Quand j'arrivais, j'ai rencontré Pedro Méndez López, qui m'a dit de laisser Joaquín Vázquez Pérez et de seulement porter son arme. Il m'a dit alors que lors de leur affrontement, Mariano Vázquez Ruiz était mort, une personne qui s'était unie à notre groupe avec Alfredo Hernández Ruiz, les deux originaires de Chac'actic. On est allés là où on avait laissé nos véhicules, pour retourner à notre communauté de Los Chorros.

Le paragraphe 15 de la déposition est central dans la compréhension du conflit car il traduit encore la puissance des mots et leur fonction éminemment politique dans les moments de crise. Il met directement

en lien le pouvoir surnaturel et dangereux des zapatistes et la nécessité de « faire couler du sang » pour y mettre fin : « si on ne fait pas couler du sang, le problème ne s'arrêtera jamais ». Cette déposition, rapportée par l'un des *pojwanej*, va coïncider avec l'un des récits que j'ai récolté du cardéniste Norberto Gutiérrez Guzmán et que j'analyse dans la section suivante.

2.2.2. *La parole, c'est la guerre*

À Chenalhó, la parole circule généralement sur le mode du commérage, par un système d'accusations et de contre-accusations qui fonde les interactions sociales des *pedranos*. En temps de guerre, ces commérages se transforment en rumeurs, les dernières étant des formes « anonymisées » des premières, sans la fonction régulatrice de celles-ci. Les rumeurs définissent la frontière entre le public et le privé à l'instar du commérage, mais elles prennent des proportions majeures en circulant et en se déformant au fur et à mesure de leur circulation. Les rumeurs sont donc des vecteurs essentiels de l'installation de la peur parmi les habitants. Elles jouèrent un rôle fondamental dans la croissance des violences et, en ce sens, la parole lancée comme un sort fut un acte politique participant à la violence autant que les actes de violence physique.

John Haviland (1977a; 1977b) qui travailla à la fin des années 1970 sur le commérage (*gossip*) à Zinacantán, une municipalité voisine à Chenalhó dans la région de Los Altos, insista sur la circulation de la parole en milieu rural ainsi que le lien entre les rumeurs et les croyances locales. Haviland en dit qu'elle était dangereuse et pouvait blesser, voire devenir nuisible, si la règle normale de confidentialité était rompue et que la parole était détournée. Les ragots sont des formes de sanctions peu dangereuses, comme je l'ai déjà mentionné, et servent de représailles modérées. En revanche, le recours à la magie transforme les « mots durs » en actes d'agression pour faire du mal à un ennemi, à sa famille, à son bétail, à ses récoltes. Comme le synthétise James Scott, dans *La domination et les arts de la résistance*,

le ragot peut être perçu comme l'équivalent linguistique et le précurseur de la sorcellerie. Dans les sociétés traditionnelles, le ragot est souvent complétement par cette dernière : elle constitue le niveau supérieur, en quelque sorte, dans l'escalade des hostilités sociales (2008b 160).

Le désir agressif de porter malheur à quelqu'un par le biais de l'acte performatif de la parole et de la sorcellerie, devient la cause elle-même du tort. Ne s'agissant plus d'un simple ragot, mais pas non plus d'une déclaration de guerre ouverte, l'agression magique correspond à une agression secrète et, partant, peut être reniée. En ce sens, Scott avance que « la sorcellerie est le recours classique de groupes dominés vulnérables qui n'ont peu ou pas de possibilité ouverte et sans danger de remettre en cause une forme de domination qu'ils abhorrent » (Scott 2008b, 161).

Jeanne Favret-Saada (1985) qui travailla dans le Bocage français mit en lumière qu'un acte de parole peut être un acte de guerre et que la sorcellerie prête à la parole une dimension politique et non uniquement phatique. Les accusations qui circulent généralement au sein des familles et des voisins portant souvent sur la division de la terre et de la propriété. En revanche, tout acte qui sort de l'ordinaire peut être considéré comme une activité de sorcellerie, les mots possédant un « pouvoir de mort ». Les règles de convivance sont transgressées lorsque les commérages passent de la sphère privée à la sphère publique, devenant alors des rumeurs dont le caractère dangereux et menaçant se caractérise par leur

circulation incontrôlée, alimentant une peur qui devient progressivement collective. Les procédés qui consistent à accuser de sorcellerie peuvent donc jouer un rôle fondamental dans la déliquescence de la communauté et participer de cette manière à la guerre. À Chenalhó, les rumeurs qui circulèrent ainsi après le mois de septembre 1997 rompirent les règles sociales de la confidentialité. Les menaces d'attaques et de mort et les accusations circulèrent d'une maison à l'autre, d'abord au sein des foyers, puis de manière publique au sein des assemblées, comme ce fut le cas le 30 août 1997 à Los Chorros. La rumeur fut donc l'une des principales « techniques de la menace » (É. Claverie 2004) qui instaura une barrière entre voisins que la « bonne parole » des autorités ne réussit à endiguer.

Une certaine « parole de guerre » s'activa, circula et accompagna les premiers signes d'inquiétude « vus » et « entendus » par les *pedranos*, participant à la généralisation de la peur dans l'ensemble de la zone caféière. Les leaders cardénistes de Majomut et Los Chorros et les PRIistes du centre de Chenalhó ne considérèrent jamais l'autoproclamation de la municipalité autonome et la prise par la force des zapatistes comme une revendication légitime de justice ou de défense de droits justes, mais qu'ils voulaient écraser les PRIistes. Ils accusaient les zapatistes de procéder à des actes jugés intolérables et de propager une parole de guerre.

Pour illustrer la parole comme un acte de guerre, je prends deux exemples d'accusations de métamorphose et d'anthropophagie utilisés par les groupes cardénistes pour accuser les zapatistes d'être dangereux et justifier leur armement.

2.2.3. *Accusations de métamorphose*

Norberto Gutiérrez Guzmán déploya les arguments suivants : les zapatistes étaient illégitimes car ils étaient ceux qui semaient le désordre parmi les habitants, en envahissant des terrains, en ennuyant ceux qui coupaient le café, en détruisant des épis de maïs (*mazorca*), en déclarant de manière arrogante que personne ne pouvait les ennuyer car ils étaient la majorité, que personne ne pouvait entrer au sein du territoire zapatiste. Il employa des images liées au bandit et au sorcier qui se venge et se met à détruire la paix et la tranquillité de la communauté, les zapatistes étant des êtres dangereux car puissants et possédant des pouvoirs démesurés qui les faisaient se métamorphoser. Voici deux versions que Norberto me donna à un an d'écart et qui renvoya aux réunions en assemblée à Los Chorros. Selon lui, lors de ces réunions, les zapatistes se targuaient d'être invincibles en dissuadant toute personne de s'introduire « dans » le territoire autonome, ils étaient « entraînés pour tuer » :

Toute la Colonia s'est réunie à Los Chorros, nous a invités à une reunión pour expliquer ce qui était en train de se passer. Parce qu'ils avaient appris qu'ils avaient des armes et qu'ils... quand un milicien [zapatiste], s'ils le tuent, alors il se transforme en papillon, il devient un arbre, comme ça, tout type magique qui nous font peur (...), ils nous ont dit comme ça qu'ils deviennent telle chose, qu'on ne peut pas les tuer et qu'ils sont magiques quoi ! (Norberto Guzmán, 26/02/2008)

Un seul de leurs insurgés peut tuer 1000 à 2000 soldats une seule personne », ils nous disaient, « des soldats, on les tue comme ça, et vous, vous êtes des déchets (*basura*), tu ne peux rien faire. Et c'est plus même, notre insurgé à nous – le Marcos donc – se transforme en papillon, en montagne ou en feuille ». Ils disent aussi qu'ils vont tuer sans être tués, c'est comme ça qu'ils nous menaçaient. (Norberto Gutiérrez Guzmán, 29/10/2009)

Les termes employés en disent moins sur les actes réellement réalisés par les zapatistes que sur les représentations fantasmées qui se constituaient à leur sujet autour de la municipalité autonome de Polhó, et qui se diffusaient de plus en plus vite parmi les groupes cardénistes de Los Chorros et Majomut. Les miliciens zapatistes étaient assimilés aux bandits sociaux³⁷⁷ qui, en cas de crise économique et politique, imposaient « certaines limites à l'oppression traditionnelle dans une société traditionnelle en la menaçant d'anarchie, de meurtre et d'extorsion » (Eric J. Hobsbawm 2012, 55). Les bandits cristallisent les légendes, qui leur prêtent des pouvoirs surnaturels et une immortalité. Dans ce cas particulier, la mise en avant du caractère dangereux des miliciens zapatistes passa en effet par leur caractère magique et surnaturel, soit car ils possédaient le pouvoir de se métamorphoser (« quand on tue un milicien, il se transforme en papillon... ») et étaient immortels (« on ne peut pas les tuer, ils sont magiques ! »), soit parce qu'ils pouvaient tuer de manière disproportionnée (« un seul de leurs insurgés peut tuer 1000 à 2000 soldats »). La rumeur courait que ceux-ci étaient protégés par le Sous-commandant Marcos, un « étranger » dans la zone et l'incarnation du grand bandit au pouvoir d'immortalité et, partant, de réincarnation. Si les zapatistes étaient donc des rebelles sociaux à vocation révolutionnaire pour leurs membres, ils étaient pour les cardénistes et les PRIistes des bandits sociaux dont la capacité de destruction était dangereuse (la taille) et latente (le ver ou la chrysalide). On saisit mieux pourquoi, face à un tel pouvoir surnaturel prêté aux zapatistes, les *pojwanej*, eux aussi armés et devant affronter les zapatistes, accordèrent une place centrale aux véhicules dans leurs dépositions. La description faite par Roberto Méndez (couleurs, poids et tailles imposantes) ne fut pas sans leur conférer une force vivante et protectrice à la taille du danger qu'ils voyaient en les zapatistes.

Roberto Méndez mentionne que l'accusation de métamorphose provenait d'un de ses compagnons, Victorio Ruiz Pérez, qui lui-même reprenait une rumeur dont on ne connaît finalement pas l'origine (« si c'est vrai ce qu'on dit »). Telle la rumeur d'Orléans (Morin 1982), il suffit d'une parole lancée par l'un de leurs compagnons, pour que la rumeur circulât parmi les familles cardénistes et PRIistes de Los Chorros et remonta jusqu'aux oreilles de Norberto et son groupe à Majomut pour se diffuser parmi les cardénistes de Los Chorros et de Majomut. À l'instar de la dimension antisémite de la rumeur d'Orléans, le caractère anti-zapatiste de ces rumeurs et la circulation d'une image fantasmée que les zapatistes possédaient un pouvoir surnaturel ressortaient clairement et allaient de pair avec la justification qu'il fallait « en finir » avec les zapatistes.

Là encore, la circulation des messages entraîne la perte de certaines informations et l'ajout d'éléments dans la transmission orale de la rumeur. Ainsi, Scott (2008b, 162) illustre cette modification et cette exagération par un exemple tiré de chercheurs américains :

Ainsi, au cours d'une expérience, des chercheurs américains ont montré à des sujets la photographie d'une scène menaçante dans laquelle un homme blanc armé d'un rasoir faisait face à un homme noir désarmé. Dans plus de la moitié des cas où des Blancs ont répété l'histoire, le rasoir passait dans leurs versions entre les mains de l'homme noir, conformément à leurs peurs et leurs préjugés sur les Noirs ! Les sujets noirs, quant à eux, n'ont pas transféré le rasoir.

La rumeur anonyme, et ainsi protégée, véhicule les craintes et les aspirations qui ne peuvent être

³⁷⁷ Je reviens dans le chapitre suivant sur ces figures.

exprimées ni reconnues par les propagateurs eux-mêmes. Le transfert du rasoir dans les mains de l'homme noir est à l'image du transfert de la violence des cardénistes vers les zapatistes. Ce transfert traduit le désir et la crainte d'un double qu'on envie autant qu'on admire. L'accusation de métamorphose des zapatistes en un animal exprime non seulement la puissance des zapatistes à ce moment de l'histoire, mais aussi à l'envie et au ressentiment que ce pouvoir générerait auprès de groupes qui leur étaient proches spatialement et – du moins un temps – politiquement. Par l'accusation de métamorphose, qui se rapproche d'une prise de possession par des esprits, les cardénistes expriment leurs sentiments d'envie et de ressentiment, ainsi que leur position de subalternité par rapport aux zapatistes qu'ils considèrent comme supérieurs.

Reste à analyser plus précisément la nature des accusations de métamorphose dont il est question. Le système classificatoire du corps humain pour les paysans indiens de Chenalhó est très proche du monde des animaux domestiques et des insectes. La version de Norberto Gutiérrez Guzmán compare les miliciens à des papillons géants ou à des vers géants. Dans les extraits de la déposition de Roberto Méndez, ce dernier invoqua les chauves-souris³⁷⁸ ou les mouches. Dans tous les cas, il s'agit d'un animal appartenant à l'environnement quotidien et familier, d'ordinaire petit, et qui subitement deviendrait géant. Soit il vole (papillon, mouche, chauve-souris), soit il rampe (le ver est souterrain, comme les tranchées zapatistes). En prenant des proportions soudainement hors-normes, il devient invincible et surnaturel. L'origine de la métamorphose étant inconnue, spontanée, créatrice et diffuse, les pouvoirs surnaturels acquis au cours de la transformation pouvaient être intenses et destructeurs. La métamorphose d'un animal encore « chrysalide » (du ver au papillon) incarne le potentiel d'un pouvoir en devenir, en ce sens il n'est pas encore réalisé, il reste incomplet et détient une part éminemment créatrice, mais ce potentiel peut également devenir destructeur et possède une dimension dangereuse qui effraie. Le rapport pour les cardénistes entre les zapatistes, les coupeurs-de-têtes, les sorciers et les animaux est ici frappant. On retrouve là les mêmes phantasmes sur les zapatistes que ceux analysés dans le chapitre trois sur les coupeurs-de-tête (*cortacabezas*), ces êtres de l'entre-deux qui amènent dans les coins les plus obscurs et ôtent la vie. La prophétie auto-réalisatrice opère là encore. Figures éminemment liminales, les zapatistes sont associés à ces figures de sorciers ou de brigands aux pouvoirs surnaturels capables de métamorphose, mais aussi associés à des figures de souillure et de danger qui menacent l'intégrité de la société *pedrana*, pour reprendre les termes de Mary Douglas (2005). L'évocation de l'hybride monstrueux du ver géant ou du papillon qu'incarnent ces êtres puissants qu'auraient été les miliciens zapatistes impressionne et dégoûte à la fois, la sorcellerie se croisant à l'imaginaire moderne du milicien, car c'est une phobie qui est liée à ce corps mutant qui se rapproche de l'animalité. C'est pourtant par un retournement du dégoût que Norberto présente les choses, en prêtant aux zapatistes l'insulte envers les cardénistes qui étaient « les déchets » et menacèrent d'attaquer. Norberto Gutiérrez Guzmán, dans son récit, insistait sur l'ordre dans lequel les événements se sont déroulés pour prêter à cet Autre zapatiste la primordialité des agressions et le plan de détruire les groupes opposés.

2.2.4. *Accusation d'anthropophagie*

L'autre versant de l'accusation d'animalité consista en des accusations d'anthropophagie. Un dénommé

³⁷⁸ Il faut rappeler que « tsotsil » est l'éponyme de la chauve-souris. L'image renvoie plutôt à la vie nocturne et dans les grottes des montagnes, comme les zapatistes qui faisaient leur réunion en pleine nuit et s'entraînaient dans les grottes.

Benedicto, tué par les zapatistes, aurait été « mangé comme un cochon » :

Ils ont dit qu'ils avaient savouré (*dijeron que comieron bien sabroso*) parce qu'ils avaient mangé toute l'échine là et ils l'avaient grillée, ils ont dit que c'était un cochon, "c'est comme ça que sont tous ceux qui ne veulent pas aller avec nous, ils sont délicieux (*sabrosos*)". C'est là que le ton monta, car on n'est pas des animaux qui allons être mangés, donc on n'a plus d'humanité nous les gens, on nous voit comme des animaux, alors c'est là que le groupe commença aussi, ils ont dû défendre ce qui est à eux donc, ils se sont faits auto-défense, qui s'appelle *pojwanej*. (Norberto Gutiérrez Guzmán, 29/10/2009)

L'état honteux que décrit Norberto, celui d'être « mangé comme des cochons » traduit la aussi un procédé sémantique animalisant des humains. Le recours à l'animalité sert à stigmatiser l'infériorité et sa mise à mort est une expression de la « boucherie ». Le « corps à corps » (Sémelin 2001) que suppose ces violences « bouchères » établit une proximité entre celui qui exécute la tâche et celui qui la subit. Cette identification à l'animalité n'est pas sans rappeler le traitement des cadavres du massacre de Chixiltón, laissés « comme des bêtes » dans le fossé. Les dépeçages de corps retrouvés dans des sachets en plastique traduisent une technologie du meurtre relativement rustique, reposant sur des techniques meurtrières qui s'appliquent normalement aux bêtes – la racine étymologique du terme « massacre », rappelle Sémelin (2001) –, et dont les implications sont socialement extrêmement lourdes au sein des réseaux familiaux locaux. Ce « corps à corps » de la violence établit une distance très réduite entre le corps humain et le corps animal, la mutilation en morceaux du corps humain et leur dépôt dans des sachets en plastique participèrent en plus à cette déshumanisation. Le corps humain renvoyé à son animalité par plusieurs expressions est riche en signification sur la double frontière qui sépare à la fois le corps humain du corps animal, et l'ami de l'ennemi.

Il n'est alors pas étonnant qu'il soit associé dans le discours de Norberto à l'anthropophagie, pratique par excellence de l'incorporation de l'ennemi qui rappelle « la part vive » (Burgat 1999, 52) de l'humanité qui a pourtant voulu enfouir son animalité. Le corps humain « mangé comme un cochon », comparé à cet animal malpropre, lui ôte toute humanité et dignité (« nous ne sommes pas des animaux (...), les gens n'ont plus d'humanité, on les voit comme des animaux »). Les accusations d'anthropophagie et de métamorphose en animal sont deux signes de la dégradation des liens sociaux à Chenalhó où se profilent le pur et l'impur, l'humain et l'inhumain, en même temps que la frontière entre la loi et la violence s'abolit. Faire justice par soi-même signifie perdre la compassion pour l'autre, pour exécuter un crime avec brutalité. Cela implique également de renvoyer l'Autre, l'ennemi, à l'infra-humanité qu'est le monde animal³⁷⁹.

Le point tout à fait singulier de ces accusations est qu'elles prêtent aux zapatistes ces processus de déshumanisation. Cette manière de projeter sur l'Autre leurs propres aspects négatifs est un mécanisme de défense qui a une double fonction. D'une part, il leur permet de gérer plus facilement la culpabilité. L'altérité et l'identité politiques établissent des frontières et des ressemblances à partir d'un mécanisme

³⁷⁹ Voir à ce sujet Florence Burgat « La logique de la légitimation de la violence : animalité vs humanité », in *De la Violence II*, 1999, pp.45-62, p.47 : « Les figures métaphoriques de l'infrahumanité, voire de la sous-humanité, puisent leurs sources dans les catégories d'état sauvage, d'animal et, un pas plus loin, dans celle de bête, si la bête désigne la face d'ombre la plus brutale de l'animalité. »

inconscient qui permit de projeter les sentiments destructifs sur l'Autre qui devient le dépositaire de la haine, de l'agression. D'autre part, et comme conséquence du point précédent, invoquer l'animalité est une technique de défense efficace pour justifier l'armement des *pojwanej*. Uribe établit le même constat en Colombie où les bandits libéraux adoptèrent des « mécanismes inconscients » qui consistaient à voir en les bandits conservateurs les « gens méchants », ce qui provoquait même des « délires de persécution » (Uribe 2004, p.65).

Norberto Gutiérrez Guzmán établit un rapport direct entre les menaces des zapatistes, « être mangé comme un cochon », et l'armement des *pojwanej* alors que le groupe de Los Chorros avait déjà entamé son armement avant que ces accusations n'émergent. Construire une image déshumanisée de l'autre n'est pas tant une conséquence de la panique que l'origine même d'une justification pour l'armement, puisqu'à partir de ces paroles lancées en assemblée, l'ennemi peut être vu et perçu dans n'importe quelle situation. L'animalisation qui est le fait de l'ennemi zapatiste devient alors la métaphore de la domination des cardénistes. Cela ne signifie aucunement que les cardénistes n'étaient pas réellement effrayés du pouvoir invincible des miliciens zapatistes. Il est même fort probable que cette altération du pouvoir réel des zapatistes par les cardénistes provient en partie du répertoire d'action et de la symbolique de l'organisation zapatiste, interprétés à l'aune de l'imaginaire local, ceux qui étaient des rebelles sociaux pour les uns, étaient des brigands pour les autres. Pour les habitants de Los Chorros, de Majomut, et d'autres localités dont il a déjà été question, il est fort probable que les signes inscrits dans l'imaginaire et les pratiques zapatistes, exproprier la carrière de sable en vue de son autogestion et monter la garde pour défendre le terrain, renvoyait à l'imaginaire des *cortacabezas* qui attaquaient le long des routes, que les veilles en pleine nuit, armés et vêtus d'uniformes, les visages masqués, devaient être autant d'indices pour les non-zapatistes pour identifier les zapatistes comme dangereux et menaçant. Les *pedranos* non-zapatistes et non-armés certainement paniquèrent, et firent appel aux *pojwanej* de Los Chorros pour les protéger. La charge émotive est fondamentale dans la gradation des violences, car elle implique que les *pedranos* non-zapatistes s'attendaient à voir apparaître à tout moment des êtres surnaturels. Cette attente rend le moindre individu dont on ne sait à quel groupe il appartient – il est par conséquent non-identifié – comme suspect. Un geste, une ombre, une parole, peuvent le rendre suspect. L'embuscade du 22 septembre fut donc un autre moment charnière du conflit violent de 1997. Après cet épisode, des dizaines de familles fuirent de Majomut.

Pourtant, lorsque l'un des zapatistes mourut, les cardénistes s'aperçurent qu'il s'agissait de « légendes » et « commencèrent à perdre la peur ». Tuer les zapatistes devenait une preuve qu'ils n'étaient pas invincibles ni immortels. Après l'embuscade du 22 septembre, il n'y eut pas un jour sans qu'il y ait de nouvelles violences. « Il n'y avait plus de gouvernement ici, ça gouverne sans justice (...) deux bandes se sont formées, donc chacun son groupe », me dit Norberto Gutiérrez Guzmán. Selon les cardénistes de Los Chorros et de Majomut, ils allaient devoir « administrer eux-mêmes » le conflit avec les zapatistes.

Le 23 septembre, la PGR releva plusieurs événements que le CDHFBC ne mentionna pas : un homme fut arrêté par « un groupe de sympathisants de l'EZLN » qui l'attachèrent à un arbre pendant deux heures environ. Il « dénonça » qu'il avait été frappé et que les zapatistes exigèrent de lui de leur remettre les armes qu'il avait en sa possession. Les zapatistes se rendirent à son domicile pour s'approprier ses armes et

saccagèrent ensuite sa maison. Selon le témoin, ils menacèrent à mort les habitants de la communauté s'ils n'intégraient pas les rangs de l'EZLN. Les zapatistes de Naranjatik Alto remirent l'homme en liberté le jour-même, mais suite aux menaces, les habitants « furent obligés de fournir des aliments et de réaliser des gardes pendant deux mois, jusqu'au jour où ils décidèrent de s'échapper et de se réfugier au centre de Chenalhó » (PGR, 23/09/1997, Chronologie).

Le 24 septembre, un fait marqua un changement d'échelle dans le système d'accusations et de contre-accusations : les autorités municipales du centre de Chenalhó émirent un bulletin de presse où elles « accusèrent » le CDHFBC d'être responsable de l'instabilité de la municipalité et d'être l'auteur des actes de violence récents. Le même jour, le CDHFBC émit un bulletin pour « démentir » et « éclaircir » la situation, reconnaissant son erreur d'avoir déclaré trop vite la mort d'un des jeunes, avant que les autorités pénales ne l'aient confirmée. En même temps, le CDHFBC « refusa d'accepter la responsabilité que les autorités municipales prétendaient lui imputer » (24/09/1997, Chronologie). On note ici un changement d'échelle du système d'accusations et contre-accusations, où des autorités municipales disqualifient des interlocuteurs régionaux (ici le CDHFBC), mais aussi où les organismes gouvernementaux et non-gouvernementaux reproduisent le même système d'accusations et de contre-accusations que les *pedranos* opéraient à l'oral au sein de la municipalité. La mise à l'écrit de ces disqualifications et justifications respectives relièrent les rumeurs à Chenalhó à une sphère publique régionale³⁸⁰ qui conféra une nouvelle dimension aux conflits micro-localisés au sein de Chenalhó.

Le 25 septembre, le CDHFBC rapporte une tentative d'agression d'un jeune PRIiste armé qui tenta de tirer sur la foule lors d'une manifestation organisée par les zapatistes de Polhó au centre de Chenalhó³⁸¹. Il fut « durement interrogé et sévèrement maltraité », puis libéré. La radio de l'État du Chiapas fit ici une double chronique des faits : il n'y eut d'abord aucun incident, puis une coupure eut lieu et une autre voix reprit, celle où des zapatistes de Polhó, d'Oventik et de Nixtalucum menacèrent le centre de Chenalhó avec des bâtons, annonçant que la marche était dirigée par Alliance Civique (*Alianza Cívica*)³⁸² et le CDHFBC (25/09/1997). Ce montage radiophonique d'une radio d'État est une autre évidence du passage à une échelle régionale du conflit et de l'implication de la sphère gouvernementale. Les accusations et les démentis se multiplièrent entre les acteurs régionaux non-gouvernementaux et gouvernementaux.

La PGR donna une tout autre information au sujet de faits survenus le même jour à Yabteclum, un autre bastion PRIiste : « un homme » « [entendit] des bruits en provenance de la route ». Il monta sur le toit de l'école et vit « environ 300 personnes masquées » qui arrivèrent à bord de « plusieurs véhicules » et se réunirent sur le terrain de basket-ball pendant une demi-heure. Les hommes l'aperçurent et « une trentaine d'hommes » se mirent à le poursuivre. Ils lui demandèrent si des armes se trouvaient dans sa

³⁸⁰ Jusque-là, les communiqués avaient un caractère plus informatif, comme en juin, lorsque les Abeilles annoncèrent le retour de déplacés (08/06/1997), ou lorsque le CDHFBC annonça avoir retrouvé le corps du professeur disparu le 7 septembre (12/09/1997).

³⁸¹ Les motifs de la marche ne sont pas précisés, mais on sait que la marche put finalement se poursuivre « et que les déplacés purent retourner dans leurs communautés ». S'agissait-il de déplacés zapatistes du 22 septembre ? Cela est difficile à dire.

³⁸² *Alianza Cívica* est une organisation citoyenne plurielle et non-partisane, indépendante et qui mène depuis 1994 une lutte pour une participation citoyenne dans les sujets publics, particulièrement dans l'exercice de gouvernement et de processus électoraux. *Alianza Cívica* n'avait pas de présence à Chenalhó et démentit immédiatement les faits.

communauté et combien, ce à quoi il répondit par la négative. Ils l'obligèrent ensuite à prendre une arme et le prirent en photo « en lui demandant qui était la tête des PRIistes dans sa communauté », ce à quoi il répondit encore par la négative. Il put se défaire un instant de ses agresseurs et voulut s'enfuir, mais fut rattrapé aussitôt et roué de coups, avant d'être finalement abandonné sur les lieux. Cette scène d'agression d'un groupe sur un individu est difficile à analyser avec clarté : les agresseurs étant masqués, cela empêcha leur identification exacte, pourtant cela fit pencher pour l'hypothèse qu'il s'agissait de zapatistes ; en revanche, le cliché photographique d'un homme armé n'aurait que peu de sens pour les zapatistes. Faut-il y voir une autre stratégie de la défense de la part de PRIistes qui consista à « se faire passer pour l'autre » ? Ou un simple jeu de jeunes hommes imposant leur virilité à un autre qui passait par hasard et qui semèrent le trouble et la confusion auprès de la population ? Et que sont devenues ces photos ? Malgré ces interrogations, les indices tels que les passe-montagnes et le fait qu'« ils demandèrent qui était le leader des PRIistes », furent suffisants pour que la PGR conclut à l'instar du témoin qu'il s'agissait de « zapatistes car ils étaient masqués » (PGR, 25/09/1997, Chronologie).

Le 26 septembre, la PGR mentionna l'assassinat d'un PRIiste dans la localité de Xcumumal. Selon les témoignages des deux survivants à l'agression, « il s'agit de sympathisants de l'EZLN » qui agressèrent trois mineurs sur la route, alors qu'ils revenaient de leur lieu de travail. La mort de l'un d'entre eux aurait été provoquée par « des objets tranchants » (PGR, 26/09/1997, Chronologie).

Bientôt, les rumeurs circulèrent que les *pojwanej* étaient devenus aussi invincibles que les zapatistes. « Les communautés de Chenalhó entendirent parler de [l']affrontement [du 22 septembre], et des rumeurs de la présence Los Chorros d'un groupe armé qui pouvait tenir tête à l'Armée zapatiste », dit Roberto Méndez dans sa déposition. Selon lui, le vieil Antonio Santiz López, l'une des « têtes » des *pojwanej*, de Los Chorros, aurait reçu un appel téléphonique le 26 septembre de la communauté de Chimix, demandant de l'aide car les zapatistes venaient de tuer l'un des leurs. Mais Antonio Santiz López n'avait plus d'argent pour acheter plus d'armes et de cartouches. Il demanda alors à nouveau une coopération de cent pesos aux membres de la communauté début octobre.

2.3. *L'art de la guerre des cardénistes, conté par eux-mêmes dix ans plus tard*

Les cardénistes, dans le document *Sistema de Información Campesina*, donnent un récit des événements en 21 pages, en annexe de la chronologie publiée en 2007 dans la revue *Nexos* par l'historien Héctor Aguilar Camín. Ce document est riche en information car il donne le point de vue des cardénistes jusque-là absent des versions de la PGR et du CDHFBC. Il traduit la volonté des *ejidatarios* de Los Chorros regroupés sous ce parti de constituer une histoire collective des événements de 1997. Il n'est donc pas étonnant de retrouver beaucoup des éléments déjà mentionnés par Norberto Gutiérrez Guzmán et par Roberto Méndez au sujet du pouvoir invincible des zapatistes, de leur supposée arrogance, de l'abandon de l'État et de la nécessité de « se défendre par eux-mêmes ». Ce récit collectif est toutefois plus abouti que les deux récits individualisés que j'ai utilisés jusque-là à deux égards : d'abord, il s'est réalisé hors du cadre juridique de la déposition de Roberto Méndez et révèle beaucoup d'informations sur les croyances locales et les accusations de sorcellerie dont j'ai déjà fait mention dans la section antérieure. Ensuite, ce document n'est pas un témoignage individuel mais bien le récit collectif des cardénistes dix ans après les faits. Je reviendrai

sur la signification politique de ce que j'analyse comme une nouvelle action collective dans le chapitre sept. Il reflète à la fois un effort d'objectivation mené par les cardénistes de Los Chorros et de Majomut qui reconstruisirent le passé sur la base d'une mise en mémoire des événements, et en même temps la construction d'un récit épique et héroïque où les *ejidatarios* sont les héros face à la menace zapatiste. Ce récit « officiel » des cardénistes comme une réécriture de l'histoire des événements de 1997 renforce cette représentation des zapatistes comme des êtres magiques, inhumains et cruels, mais surtout invincibles.

Encadré 8 - Version "officielle" et collective des cardénistes, *Sistema de Información Campesina* (2007, Nexos)

Parmi tous les *ejidos* de Chenalhó, Los Chorros se distinguait et il était bien connu que parmi eux, il y avait des sorciers puissants qui se souvenaient où étaient les anciens seigneurs, ils savent prier, d'une part ils sont voisins des *cancuqueros* [de Cancuc] et des *pantelboes* [de Pantelhó], ce sont eux qui leur ont enseigné les vieilles connaissances magiques et, d'autre part, ils sont limitrophes et frères de sang avec les *tenejapanecos* [de Tenejapa] qui sont aguerris et forts (Nexos. Especial Acteal 2007d).

Le 21 septembre fut le jour où le gouvernement décida d'installer le campement [de la Sécurité Publique] de Majomut, cependant Joaquín et 30 *ejidatarios* de plus ont attendu inutilement. Sachant que le gouvernement était un menteur, ils n'étaient pas totalement sans défense, ils avaient leurs fusils, des carabines calibre 22, un ou l'autre vieux pistolet et ils reçurent ainsi les zapatistes qui les ont attaqués à 2h de l'après-midi.

À l'entrée de la mine, Joaquín était mort, à quelques mètres plus haut, Mariano Vázquez Jiménez, un petit jeune de Polhó qui en avait assez des humiliations et de l'exploitation des nouveaux caciques et qui s'étaient décidé à participer aux côtés des *ejidatarios*, fut tué par son propre frère, un milicien zapatiste.

Durant l'affrontement, les *ejidatarios* n'eurent pas de chance. Après on a su qu'il y avait eu beaucoup de morts zapatistes qui furent immédiatement cachés pour qu'on ne puisse pas avoir de preuves que les légendes n'étaient pas vrai sur leur immortalité, mais les *ejidatarios* se sont rendus compte et ont commencé à ne plus avoir peur. (Nexos. Especial Acteal 2007d)

Le récit pose à la fois les antagonismes entre les cardénistes et les caciques du PRI, les zapatistes et le gouvernement présenté comme un « menteur ». Ce document va mettre longuement l'emphase sur l'abandon par tous qui justifiera ensuite l'armement. On retrouve davantage de détails destinés à prouver la cruauté des zapatistes et la nécessité de s'en défendre en faisant justice « par soi-même ».

Les *ejidatarios* ont envoyé des commissions à Tuxtla, le *comisariado ejidal* et les représentants du village, aux côtés du conseil de surveillance, sont allés à la ville de México, avec les dirigeants du Parti Cardéniste pour exiger une solution.

Personne ne les a pris en compte.

La commission était à México le dimanche 26 septembre, quand un groupe d'*ejidatarios*, femmes, enfants et anciens, est allé à Pantelhó acheter les marchandises nécessaires pour la fête du Jour des Morts et en revenant du marché, au pied de la carrière de sable à Majomut, le camion de trois tonnes a été arrêté par une barrière de pierres, le chauffeur, au lieu de freiner, a accéléré et fit sauter les pierres.

Une rafale de balle a reçu le petit camion. Douze blessés, un enfant de 12 ans a perdu un œil.

La commission qui s'en était allée à México a été reçue par des insultes. La commission avait l'indication des dirigeants métis cardénistes de tenir le coup, on leur a crié "lâches !". Les plus offensés ont voulu les attacher, certains voulaient même leur mettre des jupes (*naguas*).

L'Assemblée décida de s'armer.

Les *ejidatarios* étaient fatigués des assassinats, du harcèlement, du manque de respect des zapatistes et ils décidèrent de faire la justice de leur propre main.

Il y avait des commissions à Tuxtla pour voir le gouverneur, ils s'étaient entretenus avec le général Renan, chef de la VII Région de l'Armée mexicaine. Il y a eu une commission qui attendait dehors [du couvent] El Carmen à San Cristóbal de Las Casas, jusqu'à aborder le Sous-commandant Marcos pour le supplier d'intervenir. Une autre commission était arrivée à Oventik, dans la municipalité de Larráinzar, ils se sont entretenus avec le Père Romo, parce que l'Évêque Samuel Ruiz ne pouvait pas les recevoir et ils ont juste reçu comme réponse que « les lois mexicaines ne valent plus ».

Ils ont tourné pendant plus d'un an et ils n'ont jamais trouvé de réponse.

Ensuite, les assassinats ont débuté, l'effroi de la population.

Alors la communauté a décidé de se défendre.

Les vieux sont montés prier les montagnes, ils sont entrés dans les grottes pour y amener des bougies, ils sont allés aux sources, les religieux ont prié Dieu, et tous leur ont communiqué que les « chenahoes ne vont pas être vaincus, qu'ils vont triompher », voilà ce qu'ils leur ont dit.

Les *ejidatarios* étaient fatigués des assassinats, du harcèlement, du manque de respect des zapatistes et ils ont décidé de faire justice de leur propre main. (Nexos. Especial Acteal 2007d)

Malgré le sentiment d'abandon, le groupe armé de Los Chorros bénéficiait de la protection par les anciens, qui pratiquaient les rites traditionalistes en priant pour eux dans les montagnes. La Chronologie des cardénistes accentue leur abandon par tous, y compris par les membres de leur propre parti, les « dirigeants métis cardénistes » qui tout en leur affirmant leur soutien, les insultaient et les traitaient de lâches. À noter l'expression « nombreux étaient ceux qui voulaient leur coller les *naguas*³⁸³ », c'est-à-dire, leur faire porter l'habit des femmes, un signe d'atteinte à leur virilité et un symbole d'humiliation.

Ce début de récit traduit également une temporalité bien spécifique. Selon cette chronologie, « l'assemblée décida de s'armer » bien après le 31 août à l'inverse des chronologies réalisées par le CDHFBC, la PGR, et même le récit de Norberto Gutiérrez Guzmán. Ce décalage de presque deux mois entre cette nouvelle version et celles antérieures prolonge l'analyse faite depuis le début de ce chapitre, à savoir qu'elle concourt de la nécessité rhétorique qui doit placer les arguments violents des zapatistes avant l'armement des *pojwanej*. Il s'agit donc de construire le caractère défensif de leur acte, en plaçant l'épuisement de tous les autres recours et l'agressivité des zapatistes *avant* leur geste. Dès lors, la succession des faits selon un axe linéaire et chronologique importe moins que la démonstration de leur légitimité qui passe par l'antériorité nécessaire d'autres actes de la part d'autres acteurs, y compris le mépris des représentants régionaux et nationaux de leur propre parti. Seuls contre tous, les *pojwanej* n'eurent d'autres solutions que de s'armer pour se défendre. Cette démonstration va donc devoir encadrer des épisodes les uns dans les autres, générant une temporalité non-linéaire. Par exemple, dans l'exemple à peine cité, les cardénistes firent mention d'un épisode daté du 26 novembre puis renvoyèrent immédiatement à la fête des morts qui eut lieu le 1^{er} novembre. Dans l'exemple qui suit, le récit revient même à des épisodes du 26 septembre puis du 21 septembre. Il ne s'agit pas de chercher la cohérence et la linéarité des dates mentionnées, mais bien de se laisser porter par la nouvelle légende constituée par les cardénistes de Los

³⁸³ Les *naguas* sont les jupes traditionnelles.

Chorros qui firent des rumeurs de nouveaux mythes.

Encadré 9 - Version "officielle" et collective des cardénistes, *Sistema de Información Campesina*
(2007, Nexos)

Comme personne n'avait d'armes longues, tout au plus des fusils à pompe (*escopetas*) et des carabines (*rifles 22*), on a mis en place une coopération et on a acheté la première arme longue : une « corne de bouc » (*cuerno de chivo*, AK-47), on a continué avec d'autres [de ce calibre] et un Uzi.

On les a appelés les *pojwanej*, les défenseurs. Ils ont commencé par demander aux vendeurs comment on maniait les armes, et eux, voyant la possibilité d'un commerce prospère, leur ont enseigné les rudiments. Après, avec ceux qui avaient été soldats et quelques-uns de la Sécurité publique leur ont donné d'autres informations, fragmentaires et incomplètes mais ils ont commencé à se préparer, à s'organiser en un groupe compact, apparemment sans grades ni de hiérarchies, c'étaient les «pojwanej». Ils ont initié des gardes nocturnes, les patrouilles et la communauté de Los Chorros se ferma, et devint une forteresse.

Au début, les zapatistes ont voulu entrer mais ils ont échoué l'une et l'autre fois, les affrontements sont devenus quotidiens. Arriva un moment au mois d'octobre où les fusillades étaient quotidiennes, le matin, l'après-midi, à minuit, on entendait des tirs.

Les rumeurs maintenaient les populations dans l'angoisse, des affrontements entre *pojwanej* et miliciens, entre « gardes blanches » et insurgés.

En même temps, les zapatistes continuaient leur tâche de « terrorisation » (*aterrorizamiento*). Comme Los Chorros s'était fermé, ils ont continué leur attaque (*embestida*) dans d'autres hameaux, Chimix, Tzanembolom, etc.)

Quand les communautés ont su que les ejidatarios de Los Chorros s'étaient «ajustés le caleçon», les communautés ont commencé à envoyer des commissions.

Les groupes venaient demander de l'aide et du réconfort, comme si c'était le gouvernement.

Et les *pojwanej* ont commencé à aider leurs frères en disgrâce.

Les combats s'étendirent. On parle de plus d'une dizaine de morts zapatistes qui restèrent dans les champs, à la merci des chiens et des vautours.

Il y eut des lieux où l'on aurait que «la révolution avait réapparu», ça sentait le mort et les chiens se disputaient les dépouilles.

Les zapatistes avaient inauguré la brutalité. Ils avaient mutilé Lucio Vázquez Ruiz et vociféré l'avoir mangé. On retrouva Benito Moreno Hernández en morceaux et mutilé, et on disait qu'ils l'avaient aussi mangé.

Les communautés étaient terrorisées.

Et quelques jeunes des communautés avaient intégré les *pojwanej*.

Le premier affrontement eut lieu le 21 septembre à Majomut à partir de la non-exécution de l'engagement d'installer un campement de la Sécurité publique.

Le second affrontement eut lieu dans le campement zapatiste de la fraction Chimix, qui se trouvait d'un côté de la chapelle catholique du village.

Ils avaient tué Lucio Vázquez Ruiz et Benito Moreno Hernández, et les deux avaient été mutilés. Après, ils ont dit qu'ils l'avaient mangé. Ils ont arraché un bras à Benito et son dos.

On disait que le campement zapatiste de Chimix comptait sur 300 ou 400 personnes armées. Les *pojwanej* en arrivèrent à pourchasser (*perseguir*) les zapatistes sur invitation de la propre communauté qui n'avait pas reçu du gouvernement de réponse à sa demande de justice.

Quand ils arrivèrent, les zapatistes jouaient sur le terrain de basketball, on les averti rapidement que les *pojwanej* arrivaient et ils ont couru chercher leurs armes.

L'affrontement eut lieu autour de l'église catholique, [entre] environ 30 à 40 zapatistes armés d'AK, de M1, de carabines 22 et de fusils de chasse et les *pojwanej* qui étaient 6 de Los Chorros, 2 de Chimix et 2 de Canolal, et dès lors, ils avaient trois « cornes », un Uzi, et les autres 22 fusils de chasse.

L'affrontement débuta à 3 heures de l'après-midi et se termina à 5 heures et demi.

On ne connut pas réellement le résultat, les *pojwanej* n'ont pas eu de victimes, mais plusieurs zapatistes sont tombés. Ils ont dit que 10 à 15 zapatistes étaient morts, mais les *pojwanej* disaient avoir vu tomber 4 ou 5 adversaires.

Ce récit glorieux et héroïque sur les affrontements entre *pojwanej* et zapatistes est extrêmement riche. Il révèle beaucoup d'informations sur l'enjeu de virilité qui opposait les « insurgés » aux « gardes blancs » qui s'étaient « ajustés le caleçon » (*se amarraron el calzón*). Il ne s'agit aucunement ici de nier l'armement et son usage, mais bien de le justifier en montrant la nécessité face à l'ennemi. La défense de leur communauté par les *pojwanej* est non seulement une forme de justice par soi-même, mais elle touche au plus près la virilité des hommes de la communauté qui ont le devoir de défendre leur communauté, sinon ils courent le risque de « porter la jupe » (*llevar el nagual*), et d'être humiliés en étant associés aux femmes. « S'ajuster le caleçon » est donc un signe de bravoure et de courage nécessaire face à des zapatistes soupçonnés d'être invincibles et anthropophages. Mais surtout, ce récit raconte sur le mode épique comment les *pojwanej* entrèrent en guerre.

Ce récit héroïque est d'autant plus glorieux et mythifié qu'il emploie un vocabulaire emprunté au conte, faisant de la privatisation de l'espace communautaire (« Los Chorros se ferma et devint une forteresse ») un espace de refuge contre l'ennemi, en mettant l'emphase, non sans un certain lyrisme, sur la cruauté des ennemis qui laissèrent les corps de leurs victimes à la merci des chiens et des vautours, et qui mutilèrent et mangèrent leurs ennemis, en gonflant les chiffres. Ce récit mythique présente aussi les *pojwanej* comme des héros qui, face aux brigands zapatistes, protégeaient les localités qui firent appel à eux pour les défendre « comme si c'était le gouvernement », là où « le gouvernement n'avait pas répondu à la revendication de justice ». La rhétorique anti-gouvernementale des cardénistes est ici très similaire à celle des zapatistes, et la formation des *pojwanej* acquit les caractéristiques d'une action collective légitime localement, entrant en conflit avec les zapatistes.

En outre, ce récit instruit sur le nombre de morts zapatistes que ni la PGR, ni le CDHFBC ne déclarèrent. Ce récit, hormis l'emphase faite à faveur des *pojwanej*, confirme notamment que beaucoup plus de zapatistes sont morts que ceux déclarés auprès des institutions, et que les corps des insurgés étaient récupérés. C'est surtout l'aveu des agressions des zapatistes par les *pojwanej*, à Aurora Chica, Canolal, Tulantic, Pechiquil.

Encadré 10 - Version "officielle" et collective des cardénistes, *Sistema de Información Campesina* (2007, Nexos)

Comme les zapatistes n'avaient pas de tranchées pour se protéger, ils n'ont pas pu entrer dans le campement.

De là, ils sont partis apporter leur soutien à ceux d'Aurora Chica, ceux de Xcumumal les attaquèrent, il y avait des morts et des blessés. Ceux d'Aurora Chica s'étaient organisés avec ceux de Canolal, et avant que n'arrivent les *pojwanej* de Los Chorros, ils s'étaient affrontés avec les zapatistes d'Aurora et les avaient expulsés.

Quatre morts apparurent après ça, deux miliciens et deux insurgés.

Les *pojwanej* participèrent seulement aux incendies des maisons des zapatistes et retournèrent à Canolal pour prendre la direction de Tulantic, l'un des principaux campements zapatistes.

Ils allaient entrer à Tulantic tôt le lendemain mais les zapatistes étaient avisés. En entrant dans l'enclos communal de Tulantic, les *pojwanej* ont vu depuis la montagne les zapatistes et sonnèrent leur « corne » (corne de bœuf, sic). Les zapatistes ont commencé à tirer sur les *pojwanej* lesquels se sont cachés sans tirer et ont préféré se retirer.

De là, ils sont allés à Pechiquil.

Les zapatistes de la municipalité de Polhó se sont rendu compte qu'ils perdaient, qu'il y avait beaucoup de guérilleros morts, de zapatistes venus d'autres municipalités, même d'étrangers et que ce n'était pas vrai qu'ils étaient immortels.

Et ils ont commencé à demander un dialogue.

D'abord, ils s'assirent à Yabteclum, avec une commission de la Municipalité Autonome, le Président Constitutionnel et les *regidores*, Uriel Jarquín arriva en hélicoptère et les autonomes repoussèrent leur présence. De toutes les manières, la réunion échoua, ils n'arrivèrent à aucun accord. (Nexos. Especial Acteal 2077d).

Là encore, l'art de la guerre des cardénistes est édifiant. Le récit raconte comment les cardénistes firent tomber plus de zapatistes que l'inverse, et que la puissance des *pojwanej* avait fait trembler les zapatistes, qui n'acceptèrent le dialogue que parce qu'ils avaient été touchés dans leur immortalité et invincibilité³⁸⁴. Il s'agissait bien pour les *pojwanej* de Los Chorros d'atteindre et de dépasser l'immortalité et le pouvoir magique des zapatistes. Ces indices de menace furent directement liés aux fantasmes et à la pensée magique, qui furent la toile de fond de l'imaginaire de la violence de 1997.

Mais pour l'ensemble des civils non armés en revanche, la propagation de la panique par les rumeurs et la diffusion des signes de violence furent perçus et interprétés par les *pedranos* comme autant d'indices de la gravité de ce qui était en train de se passer. Cette combinaison de peurs anciennes et nouvelles allait conduire à des paniques qui constituèrent la Grande Peur.

3. Temps III. Les rumeurs et la Grande Peur à Chenalhó

Le dernier trimestre 1997, les hommes s'armèrent à La Esperanza, à Los Chorros, à Pechiquil, mais comme le groupe de Los Chorros était « plus avancé », selon Norberto Gutiérrez Guzmán, ils aidèrent les autres communautés. Des maisons des civils furent ainsi saccagées, pillées ou brûlées dans de nombreuses communautés : Yashgemel, Yabteclum, Tsanembolon, Los Chorros, Chimix, La Esperanza, Yibeljoj, Pechiquil, Tzajalukum, Bajoveltik, Aurora Chica, et Canolal. Les *pojwanej* circulaient d'une localité à une

³⁸⁴ Il s'agit en réalité de l'épisode du 24 juin 1997 mais que le récit des cardénistes situe après le mois de novembre. La référence à l'arrivée du Vice-Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Subsecretario de Gobierno*), Uriel Jarquín Gálvez, en hélicoptère explique que par la suite ce motif allait revenir dans plusieurs récits qui traduisaient le souvenir de cet épisode.

autre, intimidant les populations zapatistes et Abeilles, obligées de fuir leurs foyers de manière précipitée. Pillages, kidnappings, menaces de morts, rouages de coups et vendettas personnelles furent autant d'éléments qui firent bientôt le pain quotidien des communautés et les populations fuirent par vagues successives tout au long de l'année. Une confusion croissante avait fait basculer la municipalité dans un climat de violence extra-ordinaire.

3.1. Arrivée de la Sécurité Publique et début de l'entraînement des pojwanej

Protégés par les *pojwanej* et les caciques de Los Chorros, les cardénistes de Majomut demandèrent l'aide des forces policières et armées. Dès le 22 septembre, l'arrivée de la police fédérale, la Sécurité Publique, devant la localité de Majomut marqua l'entrée en scène d'un nouvel acteur incarnant ce que j'appellerai « l'autre moitié du Centaure », le caractère armé et coercitif de l'État et le début des patrouilles. Cet acteur « externe » inaugura son intervention en forçant et pillant la maison du frère du Juge Municipal constitutionnel³⁸⁵ (CDHFBC, 22/09/1997, Chronologie).

Encadré 11 – Où et quand s'est installée la Sécurité Publique ?

Le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) avait déjà mentionné que la Sécurité Publique et les militaires étaient entrés dans cette zone en mai 1997 mais s'en étaient allés (CDHFBC, Chronologie). Malgré les récits d'abandon réalisé par les cardénistes au sujet de l'État qui n'aurait pas envoyé la Sécurité publique, il semblerait que l'embuscade du 22 septembre ait accéléré l'intervention de l'État. En revanche, les témoignages des forces policières sur place ne correspondaient pas totalement sur les localités dans lesquelles ils s'installèrent. L'ancien Gouverneur de l'État du Chiapas, Julio César Ruiz Ferro, reconnut avoir envoyé des détachements de la Sécurité Publique à Miguel Utrilla Los Chorros, Majomut, Canolal, Puebla, Yaxgemel, Tzanembolom, et Yabteclum. Quant au Secrétaire Exécutif du Conseil de l'État de la Sécurité Publique, Jorge Enrique Hernández Aguilar, il précisa avoir établi le 29 octobre 1997 des dispositifs de sécurité renforcés à Majomut-Polhó, ainsi qu'à Los Chorros, Canolal, Puebla, Yaxgemel, Poconichim, pour assurer le libre-transit dans les communautés de Majomut, Canolal, Chimix, Quextic, Acteal, et le centre de Chenalhó. Il affirma aussi qu'après les événements du 22 novembre (non rapportés dans le Livre Blanc) à Tzajalucum, Chimix, Aurora Chica, la Coordination de l'État du Chiapas de Sécurité Publique projeta d'amplifier le dispositif à d'autres communautés, à Pechiquil, Bajoveltik, Tzanembolom. Enfin, le Coordinateur Général de Sécurité Publique de l'État, Jorge Gamboa Solís, signala que quelques délits avaient eu lieu dans cette région (homicides, maisons brûlées, embuscades, vols de marchandise, de café notamment), ce qui amena le Gouvernement à prendre des mesures en matière de Sécurité publique, par l'installation de cinq détachements situés près de la zone (Chimix, Majomut, Poconichim, Canolal, Miguel Utrilla Los Chorros), et postérieurement, l'installation d'autres détachements à Bajoveltic, Aurora Chica, Pechiquil, Tzajalucum, et le centre de Chenalhó. Ces deux derniers devaient assurer les personnes déplacées au moment du retour à leur domicile (Procuraduría General de la República 1998, 105-106).

Le 23 octobre, un homme rapporte avoir été agressé avec une arme à feu, et le CDHFBC en conclut qu'il existe une alliance entre les éléments de la Sécurité Publique et « un groupe de PRIistes ». Ce lien fut corroboré par plusieurs éléments évoqués aussi par la PGR dès 1998 et détaillés dans les dépositions diffusées en 2007. Avec les premières coopérations de 100 pesos, volontaires ou forcées, réunies par

³⁸⁵ Ce geste peut avoir plusieurs significations, soit que la Sécurité Publique n'avait aucune connaissance des acteurs locaux, soit que la Sécurité Publique eut vent de l'arrestation abusive d'un des membres des Abeilles le même jour. Une plainte fut déposée au Secrétariat d'accueil pour les peuples indigènes (SEAPI) le 24 septembre (puis à la *Subprocuraduría General de Justicia del Estado*) pour atteinte illégale à la liberté, coalition de fonctionnaires et abus d'autorité contre le Juge Municipal « qui arrêta un homme pour le simple fait de ne pas appartenir au PRI ».

Antonio Sántiz López des habitants de Los Chorros, Martín Entzin Luna se procura deux AK-47 et un Uzi, achetés mi-septembre à San Cristóbal pour 2000 pesos chacun. L'armement local et la circulation d'armes de haut calibre débutèrent à ce moment-là à Los Chorros, et fut suivi par plusieurs hommes forts de différentes localités de la zone cafière. La possession d'armes blanches de petit calibre fut bien antérieure au conflit armé dans cette région.

Au moment de cet armement, une référence ethnique est lancée par Antonio Sántiz López qui distingue les tsotsils des tseltals dans leur capacité à porter les armes, à laquelle fit référence Roberto Méndez Giménez dans sa déposition.

Encadré 12 - Déposition de Roberto Méndez Giménez (Nexos 2007)

§22. (...) J'en ai profité pour demander à don Antonio qu'il me donne une arme, de celle qu'on connaît comme « corne de bouc » (AK-47) parce qu'il y avait trois de ces armes sur la table, alors que moi j'avais encore une « carabine calibre 22 ». Il m'a répondu qu'il ne me donnait pas de « corne de bouc » « car les tsotsils n'ont pas autant de cran que les tseltals pour porter ces armes », alors je n'ai pas insisté et je suis partie faire ma garde.

§23. Deux ou trois jours après, j'ai su que ceux du groupe formé par les tseltals avaient discuté avec Antonio Santiz López et ils abandonnèrent le groupe en lui rendant deux cornes de bouc et un Uzi. Dans une réunion entre ceux qui formaient le groupe des gardes, Antonio m'a appelé et m'a demandé si j'allais continuer avec eux ou si j'allais abandonner le groupe moi aussi comme l'avaient fait les tseltals, ce à quoi j'ai répondu que j'avais pris un engagement pour protéger les femmes et les enfants de ma communauté. Alors, il m'a demandé laquelle des quatre armes de type « corne de bouc » sur la table me plaisait, pour que j'en prenne une, et il a fait pareil avec Lorenzo Pérez Vázquez. On a pris une « corne de bouc » chacun, en laissant sur la table l'arme qu'on appelle Uzi. Le jour suivant, ils l'ont donnée à Agustín Santiz Gómez.

§24. Comme on ne savait pas s'en servir, donc Antonio a demandé à Francisco Luna Guzmán, originaire de Los Chorros, de nous enseigner à la manier. Il nous a expliqué comment s'actionnait les armes et rien de plus. Des jours après, je ne me souviens plus la date, mais c'était au mois d'octobre 1997, Pablo Hernández Pérez nous a rejoint dans le groupe. Il était originaire de la communauté de Tzajalucum, et avait été militaire et s'était entretenu avec don Antonio. Cette personne a réalisé un parcours sur les lieux où l'on montait la garde, en se rendant compte que nous n'avions aucun type de protection, ce pourquoi il nous a suggéré de faire un trou pour nous protéger, et de cette manière on a établi les premières tranchées dans la communauté de Los Chorros. Pablo Hernández Pérez a été avec nous pendant trois jours, et est ensuite rentré dans sa communauté.

§25. On a continué nos gardes, jusqu'au 20 ou 21 octobre, Antonio Santiz López nous a ordonné à moi et à Victorio Ruiz Pérez, que nous allions dans la camionnette d'Alberto Ruiz Pérez, à San Cristóbal de Las Casas, pour acheter des armes et des cartouches, et que le Commandant de la Police de la Sécurité Publique, Felipe Vázquez Espinosa allait nous accompagner avec ses éléments. Le seigneur Antonio Santiz López me donna mille pesos que je devais donner au commandant et ses éléments. Ils donnèrent aussi de l'argent à Victorio Ruiz Pérez, je ne sais pas combien, pour acheter trois cornes de bouc et une caisse de cartouches.

§26. En arrivant à San Cristóbal, je suis resté au marché José Castillo Tielmans, pour donner à manger au commandant Felipe Vázquez Espinosa et à ses dix-sept éléments, pendant que Victorio Ruiz Pérez et Alberto Ruiz Pérez sont allés acheter des armes et des cartouches, je ne sais pas où dans la ville. Il était dix heures du matin. Ils sont revenus une heure plus tard avec quatre cornes de bouc et une caisse de cartouches, et on est rentrés à Los Chorros, en transportant les armes dans la camionnette d'Alberto Ruiz Pérez. Avant d'arriver à la municipalité de Chenalhó, on les a mises dans le camion de la Sécurité publique, pour que le Commandant et ses éléments puissent passer les armes au barrage (*retén*), situé à l'entrée du centre de Chenalhó, et nous les donner dans la communauté de Los Chorros, et qu'on les donne ensuite à don Antonio. L'une de ces armes alla à Julio López Hernández, les deux autres restèrent chez don Antonio. C'est la seule fois que je suis allé acheter des armes. Quand le groupe d'autodéfense se forma, il y avait trois armes à feu, des cornes de bouc, et un Uzi. À la fin de l'année, en décembre, don Antonio Santiz avait au total dix armes, quatre qui avaient été achetées cette fois-là à San Cristóbal et quatre qu'il avait déjà quand le groupe d'auto-défense s'est formé. Les deux autres armes, je ne me souviens plus très bien qui les

a achetées ou comment il les a acquises. Personne d'autre qu'Antonio Santiz López n'était chargé d'acheter les armes dans la communauté de Los Chorros. On a perdu deux de ces armes à Chenalhó lorsque la police de Sécurité Publique nous les a prises au barrage à l'entrée du centre municipal. José Musio Vázquez Luna a fourni deux armes aux militaires quand ils sont arrivés par un opératif dans la Communauté de Los Chorros le 24 décembre 1997. Antonio López Hernández a actuellement une « corne de bouc » de Los Chorros, Agustín Santiz Gómez a un Uzi dans la communauté de Los Chorros. On a enterré deux « cornes de bouc » avec Lorenzo dans la Sierra de Tepescuintle, et les deux autres armes, je ne sais plus qui les a. Je ne sais pas si le Parti PRI, ou le Parti Cardéniste, recevaient de l'argent du gouvernement de l'État du Chiapas pour acheter les armes à Chenalhó.

Selon le récit de Roberto Méndez Giménez, début octobre, un homme originaire de Los Chorros leur enseigna d'abord à actionner les armes « et rien de plus ». Quelques jours plus tard, l'ancien militaire Pablo Hernández Pérez, originaire de Tzajalucum et ancien militaire, se réunit avec son groupe et Antonio Santiz López. Il resta avec eux trois jours et leur donna des conseils de stratégie militaire basique, comme la construction de tranchées pour se protéger (§24). Les 21 et 23 octobre, deux des *pojwanej*, Roberto Méndez et Victorio Ruiz Pérez s'en allèrent à San Cristóbal de las Casas sur ordre du cacique, le vieil Antonio Santiz López. Ils payèrent 1000 pesos le commandant de la Police de la Sécurité Publique, Felipe Vázquez Espinosa, pour qu'ils les accompagnent avec ses éléments (§25). À San Cristóbal de las Casas, Roberto Méndez offrit le repas au marché au commandant et à ses dix-sept éléments, pendant que deux autres hommes de Los Chorros achetèrent les armes et cartouches. Ils transportèrent quatre « cornes de bouc » (*cuernos de chivo*, AK-47) supplémentaires et une caisse de cartouches dans la camionnette de l'un des hommes. Là, un passage symbolique opéra : en échange de l'argent et du repas offerts, les hommes chargèrent les armes dans le camion de la Sécurité Publique, pour que le Commandant et leurs éléments passent le barrage (dont on ne sait s'il est militaire ou d'un autre groupe de police) qui se trouvait à l'entrée du centre de Chenalhó. Les policiers les amenèrent ensuite à Los Chorros.

Cette version tirée de la déposition publiée par l'historien Héctor Aguilar Camín coïncide à quelques détails près avec l'interprétation qu'avait déjà réalisée la PGR dès 1998³⁸⁶. Le Livre Blanc de la PGR impute la responsabilité au groupe d'Antonio Lopez Santiz, qui demanda l'autorisation (*permiso*) que les habitants puissent porter des armes, deux jours directement après l'arrivée de la Police de la Sécurité Publique dans l'*ejido* Miguel Utrilla Los Chorros. Selon eux, il y avait des adeptes des zapatistes et des Abeilles là où ils allaient couper du café et du bois, sollicitant au personnel de la Sécurité Publique de les accompagner pour aller couper le café. Les éléments de la Sécurité Publique acceptèrent à la condition de leur donner de la nourriture en retour. Ainsi, 15 policiers se divisèrent en trois groupes, auxquels s'unirent les personnes civiles armées qui montaient la garde à Los Chorros, dont Roberto Méndez Gutiérrez.

Enfin, il y a dans le récit de Roberto Méndez Giménez une mention directe à la mémoire de la rébellion de Cancuc en 1712 transmise parmi les tseltals de Los Chorros, voisin de la municipalité. Bien que dans le récit de Roberto Méndez Giménez le « groupe des tseltals » se retira du groupe des *pojwanej* à la dernière minute, il mentionne la dextérité toute particulière de ceux-ci à manier les armes. Il renvoie ici à

³⁸⁶ Cette version citait déjà Roberto Méndez et Lorenzo Vázquez dans son rapport et il est fort probable que l'on ait ici l'une des raisons de la publication de ces dépositions, à savoir qu'elle n'apporte rien de neuf et fait donc partie du discours autorisé, même si dans les déclarations de 2007 ils nièrent les anciennes dans leur nouvelle défense dix ans plus tard.

l'une des rébellions indiennes majeures de l'histoire de Los Altos qui eut lieu en 1712, suite à l'apparition de la Vierge dans la communauté de Santa Marta, dans la municipalité voisine à Chenalhó, Cancuc, mais qui appartient à certains moments de l'histoire à Chenalhó³⁸⁷. Il est relaté par les historiens (Viqueira 1999; Gosner 1996; Bertrand 2003) que la Vierge se manifesta en la personne de María de la Candelaria, une jeune tseltele de 13 ans qui eut l'apparition de la Vierge. Celle-ci portait avec elle le retour à un culte préhispanique au sein d'une population pourtant fortement christianisée³⁸⁸. Sorte de femme-dieu préhispanique, elle s'affirmait immortelle et se disait insensible aux souffrances endurées en raison des persécutions subies. Elle donnait du courage aux combattants, et établissait le lien avec la divinité en l'incarnant grâce à un objet caché et secret que nul ne connaissait mais qui contenait tout son pouvoir et sa légitimité³⁸⁹. Les Ladinos refusaient de reconnaître l'apparition de celle-ci, mais celle-ci se manifesta alors dans plusieurs communautés de Yajalón, Cancuc et Chenalhó. Un an plus tard, alors que l'Évêque Álvarez de Toledo entreprend sa visite pastorale, c'est la même Vierge qui ordonne le soulèvement des populations tsotsiles et tselteles de la région.

3.2. *Micro-foyers des violences*

3.2.1. *Multiplication des agressions dans la zone caféière*

Après le 22 septembre, il y eut des morts et des agressions en enfilade : le 26 septembre, « un jeune PRIste » assassiné (PGR, 26/09/1997) ; le 2 octobre, « une famille tuée (trois adultes et un enfant) et six personnes blessées » à Las Limas Chitamucum (Pantelhó) « par un groupe de 20 à 25 personnes cagoulées » selon le CDHFBC et « de la main des militants autonomes et Abeilles » selon la PGR (02/10/1997) ; le 4 octobre, un mort, un blessé, plusieurs maisons brûlées et le déplacement de 52 familles dans la Colonia La Esperanza, attaquées « par un groupe de personnes en provenance de Los Chorros » selon le Conseil Autonome dans le rapport du CDHFBC. Ces actes de violence furent pourtant réduits par la PGR à « une agression de deux hommes et une femme sympathisants du PRI, sortis de chez eux pour travailler sur leurs terres, agressés par des sympathisants de l'EZLN qui leur tirèrent dessus : l'un des hommes fut blessé » (PGR, 04/10/1997, Chronologie) ; « l'assassinat de deux personnes et trois blessés » à Tsanem Bolom par « un groupe de PRIstes », qui tira sur la population, pilla et saccagea les maisons, tua les animaux domestiques et provoqua la fuite de 475 personnes (CDHFBC, 15/10/1997). Cette dernière séquence est exemplaire d'une confusion au sein de la population au sujet des affiliations, puisque les familles zapatistes identifient comme « PRIstes » le groupe d'agresseurs tandis que dans le rapport de la PGR, « l'un des frères du défunt témoigna que les agresseurs étaient des sympathisants de l'EZLN et des voisins de Tsanem Bolom ».

Des tentatives de dialogue bourgeoñaient enfin au niveau municipal et les membres de la Société Civile les Abeilles organisaient des manifestations pour exprimer leur volonté de négocier : le 4 octobre, lors d'une marche « pour la paix et la réconciliation », plus de 2000 intégrants de l'organisation se

³⁸⁷ Voir Introduction.

³⁸⁸ La Vierge était également accompagnée de sorciers qui marquaient fortement leur rejet aux campagnes espagnoles.

³⁸⁹ Il existe des versions qui parlent aussi de la présence d'un jaguar, un symbole de royauté, d'autorité, de courage guerrier et de pouvoirs occultes.

mobilisèrent ; le 8 octobre, un accord fut pacté par tous les 329 habitants de Yibeljoj (entre Majomut, Los Chorros et Polhó) pour ne pas participer aux actes de violence (CDHFBC, 08/10/1997) ; le 10 octobre, dans un communiqué du Conseil autonome de Polhó, les représentants zapatistes présentèrent 5 points pour avancer dans le dialogue avec les autorités municipales et régionales : 1/leur volonté de dialogue ; 2/l'engagement préalable des PRListes à créer les conditions nécessaires au dialogue par le retrait de la Police et de la Sécurité Publique ; 3/la reconstruction des maisons brûlées ; 4/le retour des déplacés ; 5/le rappel que le Conseil Autonome détient les plans du terrain de la carrière de sable et l'autorisation du Ministère des Finances (*Secretaría de Hacienda*, SH) et du Ministère de l'Intérieur (*Secretaría de Gobernación*). Cinq jours plus tard, ce fut au tour des autorités municipales constitutionnelles de convoquer les autorités autonomes de Polhó pour « négocier et résoudre les différences idéologiques par la négociation » (CDHFBC, 15/10/1997, Chronologie).

En même temps, des signes de violence symbolique se multipliaient, sans faire de blessés ou de morts, mais qui attisaient la peur et l'effroi parmi les habitants. Les habitants « entendaient » et « voyaient » les effets de la violence physique, sans l'éprouver directement. Lors de l'attaque du 4 octobre, des maisons de « membres PRDistes/Société Civile les Abeilles » furent criblées de balles alors qu'ils travaillaient au champ. À leur retour, les voisins les informèrent qu'ils avaient « entendu » des tirs et « observé » des sympathisants du Conseil municipal de Chenalhó et des voisins de Los Chorros devant leur maison. L'agression du 15 octobre à Tsanem Bolom marqua un pas de plus dans le répertoire d'action violente utilisée par des groupes armés qui, en plus de piller et brûler des maisons, tuaient des animaux domestiques, ce pas de plus glissant vers la haine de l'autre, cet autre avec lequel on partage des codes sociaux et la valeur des biens matériels, et dont on détruit volontairement l'environnement social et familial, comme les maisons et les animaux domestiques.

Sur le terrain, j'ai surtout pu recueillir des récits des déplacés de ces violences qui témoignent de ces reconfigurations spatiales et politiques de 1997³⁹⁰. Voici un récit recueilli à Polhó par l'un des assistants d'éducation de Ta Spol Be et que je retrouvais un jour dans la bibliothèque des promoteurs d'éducation autonome à Polhó. Le récit de ce zapatiste raconte les déplacements des membres zapatistes de Tsanem Bolom suite aux violences survenues le 15 octobre :

Les fils de don Lucio ont attrapé les deux compas qui sont nos dirigeants, ils ont commencé à les frapper et à les embêter (*molestar*), ils les ont laissés bien amochés, on l'a appris alors on est allés voir. C'est là que le problème a commencé quand on est sorti le 15 octobre, alors quand on est allés voir, tous les fils de don Lucio avaient fui parce qu'ils sont ceux qui vivent au bord de la route, alors ils sont allés chercher la Sécurité publique, les fédéraux, pour qu'ils les accompagnent. De là, ils sont venus nous embêter (*molestar*), on est partis, on est allés dans les petits champs de maïs près de Valuntuk, c'est là qu'on est restés presque une semaine, on n'avait pas de quoi manger, pauvres enfants, ils ont mangé des grains de maïs et nous aussi, on a vécu comme ça une semaine dans les champs. De là, des compas des compas nous ont appelé de la communauté de X'komumal, ils ont su qu'on était dans les champs et sont arrivés pour nous ramener à la communauté de X'komumal, et là on est restés presque deux mois dans la communauté. (Mauro, Tsanem Bolom, 2000)

³⁹⁰ Cf. Chapitre 4, Section 1.

Chimix et Canolal furent deux autres micro-foyers de violence où les conflits divisèrent fortement la population. À Chimix, le 27 octobre, « un groupe avec des armes de haut calibre provenant de Los Chorros » tira en l'air, pilla et détruit un magasin (CDHFBC, 27/10/1997). Ces expressions de virilité se firent par l'exhibition d'« armes de haut calibre » et eurent pour fonction d'apeurer la population. La PGR rapporta un autre fait qui eut encore lieu « sur les routes », plus précis et singulier dans le déroulement des faits, mais plus vague sur la désignation des agresseurs : « vers 8h15 du matin, quatre hommes ont été blessés par des tirs alors qu'ils se rendaient de Chimix au centre de Chenalhó en transport public (...) les blessés déclarèrent qu'ils furent attaqués par un sujet de sexe masculin, au visage couvert d'un passe-montagne, qui portait un fusil de chasse (*escopeta*) ». Ces descriptions permirent pourtant à la Députée locale du Parti Cardéniste, Francelia Ramirez, d'annoncer dans la presse locale que « quatre militants du PRI furent blessés dans un affrontement avec des zapatistes » (PGR, 27/10/1997, Chronologie). Pourtant, s'est-il réellement agi d'un « zapatiste » ou se peut-il qu'il se soit agi d'un individu qui ait détourné le symbole zapatiste ? La question est d'autant plus pertinente que les zapatistes n'avaient pas d'action isolée et individualisée jusque-là, ce qui remet en question l'accusation de la représentante régionale du Parti cardéniste.

Le lendemain, les événements furent tout aussi flous et contradictoires entre les deux rapports : à Canolal, « un groupe de PRIistes » selon le CDHFBC brûla plusieurs habitations et « expulsa 1200 sympathisants zapatistes » qui se réfugièrent à Santa Cruz. Ce même groupe armé retourna à Chimix, mais la communauté s'était préparée, et le CDHFBC fit mention d'un « affrontement qui fit quatre blessés et un mort » (28/10/1997, CDHFBC). La PGR comptabilisa deux blessés et un mort, agressés « par un groupe de personnes au visage couvert ». Les agressés revenaient de Canolal où ils s'étaient réfugiés la veille, et n'étaient retournés à Chimix que pour retrouver leurs maisons et alimenter leurs animaux. La PGR conclut à l'inverse du CDHFBC que « Les dix individus qui agressèrent le groupe de cardénistes étaient des zapatistes ».

Encadré 13 - Déposition de Roberto Méndez Giménez (Nexos 2007)

§28. On a continué nos gardes, jusqu'au 28 octobre, quand on a appris par Antonio Santiz López que des sympathisants de l'Armée zapatiste avaient assassiné Benito Moreno Hernández de la communauté de Chimix et Cesar Santiz Pérez de la même communauté. Ils avaient blessé aussi Ignacio Gómez Gutiérrez. Antonio Santiz López ordonna que six membres du groupe aillent protéger les habitants de Chimix et affronter les zapatistes. On est parti de Los Chorros, le 1^{er} novembre à six heures du matin (...) avec des cornes de bouc.

§29. Nous sommes passés par les montagnes de Los Chorros, on est passé par la Colonia La Esperanza, et nous sommes arrivés aux champs de café de l'école de Chimix à une heure de l'après-midi. On s'est rendu compte qu'il n'y avait personne dans cette communauté, parce que tous s'étaient déplacés dans la communauté de Canolal, par la mort de Benito Moreno Hernández, Cesar Santiz Pérez et Lucio Pérez Ruiz. Des minutes après, un voisin de cette communauté est passé et on lui a demandé où étaient situés les zapatistes, il répondit qu'ils étaient environ à une heure de chemin au bas de l'école de Chimix, alors on est allé vers là. Après une demi-heure de marche, on a trouvé une maison qui appartenait à Cristóbal Gómez Gutiérrez « Tobalín », leader des zapatistes. On a continué notre chemin avec beaucoup de vigilance au sein des champs de café. À cinquante mètres de distance de la maison de Cristóbal Gómez, on a trouvé des tranchées. On a continué à avancer, en rampant pour nous protéger, jusqu'à cinquante mètres avant d'arriver à un terrain de basketball, où jouaient des membres de l'Armée zapatiste, protégés par au moins quinze zapatistes. Il était environ trois heures de l'après-midi. On a décidé d'attaquer les zapatistes

depuis le lieu où l'on se trouvait, mais ils ont répondu par des tirs qui sortaient de plusieurs endroits, comme de la grêle. On a décidé de ne pas rentrer, mais l'affrontement dura tout de même deux heures et demi. Après on a pris le chemin de retour pour aller à Canolal, et y passer la nuit. On est arrivés à Canolal à sept heures du soir. Le jour suivant, après avoir petit-déjeuné avec mes compagnons ce que nous ont donné les habitants de cette communauté, on est retourné à Los Chorros, pour continuer nos gardes normalement.

À ce stade du conflit, un double constat s'impose : d'abord, que les violences physiques sont de plus en plus singularisées et répétées dans la zone caféière ; puis, que l'identification et la désignation des agresseurs se caractérisent par une montée en généralité d'événements singuliers et mal identifiés. Cette généralisation a lieu de part et d'autre des groupes politiques ennemis au sujet de l'autre, chacun reprenant à son compte la technique de la défense pour accuser, disqualifier, démentir, et effrayer l'autre.

3.2.2. *L'appel au Président de la République*

Alors que les cardénistes de Los Chorros s'armaient, le groupe de Majomut et les caciques du centre de Chenalhó interpellèrent directement le Président de la République mexicaine, Ernesto Zedillo Ponce de León, lors de sa visite à San Cristóbal de las Casas.

Le 1^{er} octobre 1997, deux faits « translocaux » sont rapportés par le CDHFBC. D'une part, le rapport fait mention du « kidnapping » du président de la municipalité voisine de Mitontic en échange d'une rançon de 25 000 pesos pour une famille dont trois membres furent assassinés deux mois plus tôt. Le président municipal paya la rançon et fut libéré. Cet événement « collatéral » fut relayé surtout par le CDHFBC et s'inscrit dans une série d'autres événements violents ailleurs dans la région et qui conformèrent l'interprétation « globale » du conflit armé au Chiapas autour d'une stratégie contre-insurrectionnelle planifiée et délibérée³⁹¹. D'autre part, la venue du Président de la République mexicaine Ernesto Zedillo Ponce de León à San Cristóbal de las Casas provoqua deux réactions majeures à Chenalhó. D'abord, les autorités municipales constitutionnelles de Chenalhó demandèrent l'intervention et l'autorisation à l'armement au chef d'État, via un décret qui leur autorisait à avoir des armes chez eux pour leur « légitime défense » (CDHFBC, 01/10/1997, Chronologie). Puis le groupe de cardénistes à Majomut, réuni autour du Front des Travailleurs Agricoles de Los Altos du Chiapas, demanda à Norberto Gutiérrez Guzmán de rédiger une lettre datée du 11 octobre 1997 au Président³⁹², dans laquelle le petit groupe de cardénistes de Majomut demanda explicitement l'intervention et le soutien de l'Armée mexicaine pour protéger les habitants des lieux et éviter les affrontements. Ces deux sollicitudes écrites d'intervention de l'État par une adresse directe au chef d'État furent réalisées par deux groupes de loyauté du PRI, les autorités municipales constitutionnelles du centre de Chenalhó et le groupe de cardénistes de Majomut. Concomitantes mais pas unies, elles traduisirent chacune deux recours autonomes et non-coordonnés faisant appel à un même acteur national pour les protéger.

³⁹¹ Cf. Chapitre 6, section 1.

³⁹² Cf. Données de terrain, lettre du *Frente de Trabajadores Agrícolas de Los Altos de Chiapas*, A.C. au Président de la République Ernesto Zedillo Ponce de León, 11 octobre 1997.

Le Bureau du vice-Procureur de Justice de l'État du Chiapas (*Subprocuraduría de Justicia del Estado de Chiapas*) de son côté lança timidement des enquêtes (2 et 28 octobre). Les leaders régionaux du Parti Cardéniste émirent également des opinions dans la presse locale et régionale, ce qui accentua la visibilité médiatique du conflit, mais seulement du point de vue des cardénistes (par exemple les 25, 27 et 29/10/1997, Chronologie). Ceci s'est dû à une rupture des recours des *pedranos* aux médias et politiques régionaux. Les zapatistes et les Abeilles ne se dirigèrent plus que vers le CDHFBC qui reporta une série de faits de fin octobre à mi-novembre, et qui furent inexistantes du rapport de la PGR. En synthèse, le CDHFBC rapporta des actes violents des *pojwanej* de Los Chorros qui semèrent la panique : « des groupes de personnes armées tirèrent pour épeurer la population » à Naranjatic Alto, Poconichim et Yashgemel, provoquant la fuite de population (02/11/1997) ; « un groupe de PRIistes à bord d'un véhicule de trois tonnes » attaqua un temple presbytérien à Aurora Chica sans qu'il y ait de blessés (05/11/1997) ; « un groupe de PRIistes » entra à Yibeljoj et menaça la population en l'obligeant à payer un « impôt de guerre » de 335 pesos par famille sous peine d'être expulsées (10/11/1997) ; le même groupe attaqua la population de Yibeljoj, des populations fuirent de Los Chorros, 18 maisons furent brûlées, et des tirs effrayèrent la population à Pechiquil, La Esperanza, Chimix (11/11/1997). D'autres informations postérieures renseignèrent sur des événements simultanés. La zone devenait de plus en plus difficile d'accès et les tensions empêchaient la libre-circulation des habitants. Le 4 novembre, une caravane où voyageaient les Évêques Samuel Ruiz et Raúl Vera fut prise en embuscade dans la zone nord du Chiapas, cette attaque étant considérée par les Centres des droits de l'homme issus du diocèse comme le signe d'une « campagne constante de diffamation » de Samuel Ruiz (SIPAZ, 1998)³⁹³.

Le 13 novembre, une grande réunion devait avoir lieu pour négocier une sortie de violence dans la municipalité, mais le Conseil municipal autonome ne s'y rendit pas alors qu'il l'avait pourtant proposé. Le CDHFBC relie l'absence du Conseil autonome à l'« apparition » la veille du corps du professeur zapatiste disparu le 28 octobre, ce qui troubla l'ambiance de réconciliation. Ainsi, malgré la présence de 120 représentants de différentes communautés et organisation, la réunion fut reportée au 21 novembre dans les locaux de la coopérative de café de l'Union de Majomut « à Polhó » (CDHFBC, 13/11/1997).

Le 14 novembre, des agresseurs non-identifiés provoquèrent la mort d'« un professeur PRIiste » sur la route entre Chenalhó et San Cristóbal « par trois personnes non-identifiées qui conduisaient un véhicule sans plaque, retrouvé plus tard dans une communauté de Chamula » (CDHFBC, 14/11/1997). La PGR concorda avec cette version et ajouta que le véhicule fut arrêté avec quatre autres personnes à bord dont trois « portant des armes longues et se dirigeant exclusivement sur le professeur » (PGR, 14/11/1997). En revanche, le CDHFBC ajouta une interprétation sur la raison de l'agression : il se serait agi d'une vengeance au sein de la même famille PRIiste car le professeur PRIiste, originaire de Yibeljoj, « exprima publiquement son désaccord avec les actions entreprises par ses compagnons », qu'il avait été tué « après avoir touché son salaire de la quinzaine » et que plusieurs professeurs de primaire avaient été

³⁹³ Bulletin du SIPAZ, janvier 1998, « Crónica de una muerte anunciada », vol.13, n°1.

démis de leurs fonctions, surtout dans les villages où il existait une majorité de sympathisants du PRD ou du Conseil Autonome.

Le 16 novembre eut lieu l'enterrement du professeur PRIste, l'occasion de réunir plusieurs membres de la famille et du parti politique, originaires de Yibeljoj, Los Chorros et du centre de Chenalhó. Le *Padre Miguel* célébra les funérailles du professeur assassiné. Le CDHFBC rapporta que « des personnes armées de Los Chorros » arrivèrent à Yibeljoj pour « accompagner » le cortège funèbre du professeur au centre. Par ailleurs, « des autorités régionales » (dont on ne sait qui elles sont précisément) seraient arrivées « en hélicoptère » dans la communauté afin de « dissuader d'une quelconque action violente » pendant le rite funéraire. Pourtant, le CDHFBC et la PGR convergèrent sur le fait que ce jour-là, le président municipal de Chenalhó, Jacinto Arias Cruz, menaça de mort le curé français en public :

Nous savons que vous coordonnez tout ce qui se passe à Chenalhó et si vous ne contrôlez pas vos gens, un jour nous allons vous tuer. Je vous le dis face à face, père. Nous allons brûler votre corps pour que les vers de terre ne tombent pas malades, et sinon, nous allons brûler la maison paroissiale (CDHFBC, 16/11/1997, Chronologie)

La PGR rapporta les propos de deux hommes qui étaient vers 18h dans l'école et qui « virent arriver » dans un camion de trois tonnes « un groupe d'une soixantaine de personnes armées, (...) apparemment des sympathisants du Conseil municipal de Chenalhó et de Los Chorros ». Ce groupe tira d'abord depuis le camion puis descendit du camion pour se disperser dans les montagnes, « en tirant notamment sur les maisons des membres de la Société Civile Les Abeilles » (PGR, 16/11/1997, Chronologie). Une fois l'enterrement terminé, l'agent municipal du PRI de Yibeljoj fut arrêté puis frappé par « ces mêmes gens armés » qui auraient également pillé la maison d'un professeur (CDHFBC, 16/11/1997, Chronologie). Selon un témoin de la PGR, l'antécédent de ces violences physiques remontaient aux jours précédents, quand les autorités de Los Chorros, en réunion à Yibeljoj, menacèrent ceux qui n'acceptaient pas de coopérer (330 pesos) pour l'achat d'armes et de balles. Les menaces concernaient aussi des membres du PRI qui ne soutenaient pas les *pojwanej*, ce que la PGR ne manqua pas de relever en accusant le CDHFBC de procéder à une « manœuvre » des faits. Cette journée se solda par la fuite de 75 familles de Yibeljoj qui se réfugièrent dans les montagnes et les localités voisines. Le CDHFBC émit un bulletin qui parla d'une « terreur » qui se répandait dans la municipalité, dénonçant la connivence entre les éléments de la police de la Sécurité Publique et les civils armés qui « cohabitent familièrement », tandis qu'il exigea des autorités qu'elles accomplissent leur responsabilité de protection, de sécurité et de justice à Chenalhó (CDHFBC, 16/11/1997, Chronologie). À partir de mi-novembre, les recours des *pedranos* aux institutions gouvernementales et organisations non-gouvernementales, se multiplièrent. Par exemple, le 18 novembre, suite aux menaces à l'encontre du curé Chanteau, le CDHFBC demanda à la Commission nationale des droits de l'homme (CNDH) de prendre des mesures de prudence pour protéger l'intégrité physique et morale du Père, ainsi qu'au Bureau du Procureur Général de l'État du Chiapas (*Procuraduría General de Justicia del Estado*, PGJE) d'éclaircir les faits. La CNDH poussa les autorités municipales du centre de Chenalhó à décider d'une réunion dans les plus brefs délais, pour décider dans un délai de 24h des

mesures de sécurité et de prévention efficaces pour garantir l'intégrité du curé Michel Chanteau. Puis le lendemain, le 19 novembre, elle demanda au Procureur Général de Justice, à l'instance fédérale, les mêmes mesures de prévention, ainsi que l'assignation de deux éléments de la Police Judiciaire de l'État du Chiapas (*Policía Judicial del Estado de Chiapas*) au centre de la municipalité où se trouve le curé.

Malgré ces recours institutionnels, les violences se poursuivirent dans plusieurs localités, parfois plusieurs fois par jour. Le 18 novembre, six personnes furent assassinées « par des PRIistes de Canolal » et « trois membres zapatistes » arrêtées à Polhó par « deux hommes en compagnie de la Police et de la Sécurité Publique » (CDHFBC, 18/11/1997, Chronologie). La PGR en revanche ne fit pas mention de ces faits, mais en reporta d'autres, survenus simultanément à Aurora Chica, où quatre personnes dont deux femmes trouvèrent la mort, après avoir « entendu des coups de feu » et moururent en cherchant la fuite (PGR, 18/11/1997, Chronologie).

Les informations rapportées par les deux institutions, gouvernementale et non-gouvernementale, multiplièrent les évidences de faits violents isolés à l'encontre des membres zapatistes et Abeilles. Le 19 novembre, deux femmes « qui se disaient PRDistes » furent agressées à Pechiquil. Elles dénoncèrent l'introduction chez elles de « personnes PRIistes » « qui tirèrent des coups de feu pendant deux heures, endommageant leurs maisons, et blessant l'une d'elle ». Après s'être enfuies pendant plusieurs heures, elles constatèrent à leur retour que des biens de l'une d'entre elles avaient été volées (PGR, 19/11/1997).

Les méthodes anciennes d'intimidation des hommes forts du PRI obligèrent désormais ouvertement des personnes, essentiellement les Abeilles, à agir contre leur gré, soit en réintégrant les files du parti, soit en procédant à des actes criminels contre leurs voisins ou les membres de leur organisation. Le 17 novembre, cinq hommes furent forcés « par un groupe de nombreux PRIistes armés de Los Chorros » à agresser trois personnes au Barrio Queshtic de la localité d'Acteal (CDHFBC, 17/11/1997, Chronologie). Le 19 novembre, deux autres personnes armées menacèrent un membre des Abeilles à Tzajalucum et l'obligèrent à « se convertir en sympathisant du Conseil municipal (*Ayuntamiento*) de San Pedro Chenalhó » et les autorités agraires (*Comisarado ejidal*), l'agent municipal, et quatre autres hommes de la localité, l'obligèrent à détruire les maisons de compagnons qui ne se trouvaient pas dans la communauté (PGR, 19/11/1997, Chronologie). Le soir même, dans l'église de Tzajalucum, « une quinzaine de personnes armées » s'introduisirent dans l'église, où 105 personnes étaient réunies en familles. Ce groupe armé exerça la pression sur les représentants de la Société Civile des Abeilles prétextant de chercher « à les convaincre de s'allier aux sympathisants du Conseil municipal de Chenalhó » (PGR, 19/11/1997). Les familles menacées se déplacèrent à Polhó. Le lendemain, le groupe armé revint au temple presbytérien à 8h du matin et força les gens à commettre des vols dans douze maisons, et a déposé les objets volés dans la maison d'un sympathisant du Conseil municipal (*Ayuntamiento*) (PGR, 20/11/1997). Selon mes sources, environ 325 personnes originaires de Quextic et Tzajalucum et membres des Abeilles se déplacèrent à Acteal, où se trouvaient les leaders catéchistes, dont le Chef de Zone des catéchistes, Alonso. D'autres s'étaient déplacés à Polhó dès le 19 novembre (PGR, 19/11/1997, Chronologie).

Le 20 novembre, un affrontement eut lieu entre « un groupe de PRIistes supposément de Los Chorros » et « un groupe de sympathisants zapatistes » alors que ces derniers tentaient de récupérer le corps de l'un des leurs³⁹⁴, mais ils durent s'enfuir s'en y réussir. « Au moins une maison » a été brûlée par « le groupe PRIiste » (CDHFBC, 20/11/1997, Chronologie).

Encadré 14 - Déposition de Roberto Méndez Giménez (Nexos 2007)

§30. Le 17 novembre, Pablo Hernández Pérez, ex-militaire, est de nouveau venu nous rendre visite. On avait prévu d'attaquer les zapatistes du campement de Xcumumal, situé entre les communautés de Tzajalchen et Joveltic. Quand il a appris nos plans, Pablo Hernández nous a accompagnés. Don Antonio Santiz López leur a fourni une « corne de bouc ». On est sorti de Los Chorros (...) à six heures du matin. On est arrivé à Canolal à dix heures. On nous a avertis que quelques jours avant, les zapatistes avaient expulsé les PRIistes d'Aurora Chica, et que le matin de ce même jour, les PRIistes d'Aurora Chica s'étaient organisés avec des habitants de Canolal pour les accompagner à couper leurs arbres à café dans la communauté d'Aurora Chica. Pour cette raison, ils s'étaient affrontés à des membres de l'Armée, l'affrontement ayant fait plusieurs morts zapatistes et deux blessés PRIistes. Les habitants d'Aurora Chica qui se trouvaient à Canolal nous ont demandé qu'on les accompagne à leur communauté pour récupérer leurs affaires. On a accepté et on est parti vers une heure de l'après-midi. En arrivant à Aurora Chica à deux heures, on a vu deux hommes morts dans les champs de café, à environ 80 mètres de l'École primaire. Ils étaient habillés de bleu, avec des chaussures de type bottes en caoutchouc, avec un foulard rouge dans le cou, ce pourquoi on a présumé qu'ils appartenaient à des zapatistes. Pour cette raison, on n'a pas attaqué le campement des zapatistes à Xcumumal comme on avait prévu. On est revenu à Canolal à cinq heures et on est restés là deux jours.

§31. Avant de partir de Canolal, on a pris le petit-déjeuner vers six heures et demie et on a décidé de partir dans le campement des zapatistes situé à Tulantic. On est parti de Canolal à sept heures et on est arrivés à neuf heures à un pont entre Joveltic et Chimix, où les habitants de Joveltic nous attendaient pour nous donner du *pozol*. On a continué vers Tulantic jusqu'à l'enclos communal proche dudit campement, à environ 150 mètres de distance. Il était onze heures. Là, ils ont tiré sur nous avec des armes de calibre 22, semble-t-il. On a décidé de revenir sur nos pas et d'entrer par un autre chemin, où se trouve une petite montagne et où il existait une maison, dont je ne sais pas à qui elle appartient. Il y avait quelques tranchées où ils commencèrent à nouveau à tirer. En entendant le premier tir, Pablo Hernández Pérez se jeta au sol et est resté comme ça cinq minutes, alors j'ai cru qu'ils l'avaient tué. Il s'est ensuite relevé et il a commencé à tirer contre ses agresseurs. À ce moment-là, comme j'avais une radio, j'ai appris que l'agent municipal de la communauté de Pechiquil communiquait avec les zapatistes du campement de Tulantic, en leur disant qu'on avait planifié d'entrer dans ledit campement. Pour cette raison, ils s'étaient préparés à nous recevoir avec des coups de feu. On est parti à midi, en direction de la communauté de Pechiquil. On est passé par la montagne, ça nous a pris quatre heures pour arriver à ladite communauté, vers quatre heures de l'après-midi. On est allés directement à la maison de Santiago Gómez, dont on savait qu'il était le leader des zapatistes de la communauté de Pechiquil. On a commencé à tirer devant sa maison et Santiago a répondu de la même manière. On a entendu soudain des coups de feu de sa maison et on l'a vu sortir par une porte qui se trouvait derrière son domicile, du côté de la montagne. On n'a pas réussi à le rattraper. Mais on est rentré dans sa maison et on a trouvé une radio de communication [un talkie-walkie] qu'on appelle « Civi » (sic), et un petit cahier avec les codes qu'utilisaient les zapatistes pour communiquer entre eux. Après on est allé à la maison de l'agent municipal de cette communauté, qui s'appelait Pablo, pour l'attraper puisqu'il nous avait dénoncé auprès des zapatistes du campement de Tulantic, mais on ne l'a pas trouvé. Les habitants de Pechiquil, en nous voyant, ont pris peur et ne voulaient pas sortir de leurs maisons. Alors on est allé chez Hilario Guzmán Luna, pour lui faire savoir le motif de notre présence dans sa communauté. Hilario a réuni tous les habitants dans l'Église presbytérienne et leur a dit qu'on était contre les PRIistes et qu'on allait les protéger des zapatistes.

§32. On est resté à Pechiquil jusqu'à huit heures du soir et de là on est allés à l'église catholique de Tzajalucum, pour parler avec Lorenzo Pérez Arias, le représentant de la Société Civile Les Abeilles. On est arrivés vers huit heures vingt. J'ai demandé à Lorenzo Pérez Arias s'ils voulaient s'unir avec nous les PRIistes, il a répondu que oui, parce que l'unique chose qu'ils font est de prêcher la parole de Dieu. Je lui ai dit que dans ce cas, le jour suivant, le 20

³⁹⁴ Cet événement corrobore donc le fait que les zapatistes récupéraient leurs corps.

novembre, ils se présentent à cinq heures du matin à l'Église presbytérienne de leur communauté, pour programmer quoi faire. On est retourné à Pechiquil à neuf heures. On a dormi dans la maison de Hilario Guzmán Luna. Le jour suivant, le 20 novembre, on est retourné à Tzajalucum à l'Église presbytérienne. On est arrivé à huit heures et les membres de la Société Civile les Abeilles nous y attendaient. On leur a ordonné qu'ils aillent chez eux chercher leur sac (*costal*) et leur sangle (*mecapal*). On est ensuite allés dans les maisons des civils déplacés et des zapatistes pour sortir leurs biens et brûler leurs maisons. On commençait à peine qu'on a commencé à écouter des coups de feu de la montagne où était la maison de Mariano Hernández Pérez. On a avancé jusque-là, et on s'est affronté jusqu'à deux heures de l'après-midi, quand les zapatistes ont couru en direction du Barrio de Cacateal de la communauté d'Acteal.

§33. On a décidé de retourner à Tzajalucum. En arrivant sur la route de cette communauté, on a rencontré des éléments de la Sécurité Publique. On a immédiatement caché nos armes dans les champs de café. La police a demandé qui avaient brûlé les maisons, et on a dit que c'étaient les zapatistes. Il y avait là un magasin de petite épicerie (*abarrote*) des Abeilles qui était fermé, les éléments de la Sécurité Publique l'ont ouvert et ont pris toutes les choses. Mes compagnons Lorenzo Pérez Vázquez et Victorio Ruiz Pérez étaient restés dans la partie haute de la montagne en tirant sur les zapatistes. On a demandé à la Sécurité Publique qu'ils aillent voir qui tirait, ce qu'ils n'ont pas fait.

§34. On est resté à Pechiquil jusqu'au 22 novembre 1997, le jour où on pensait rentrer à Los Chorros; mais, par la radio qu'on avait avec nous, on a appris que les zapatistes allaient nous embusquer sur le trajet de Pechiquil à Los Chorros, ce pour quoi on a décidé d'appeler par téléphone notre chef Antonio Santiz López, chez don Hilario Guzmán Luna. Il nous a dit qu'il allait demander un service (*pedir el favor*) au Commandant Felipe Vázquez Espinosa pour qu'il vienne nous chercher à Pechiquil, en lui demandant de lui rendre un service en ramenant des personnes parties travailler. Le Commandant Felipe Vázquez arriva à dix heures. On a mis nos armes dans des sacs pour leur faire croire à ceux de la Sécurité Publique qu'il s'agissait de nos outils de travail, et on est rentrés comme ça, faire nos gardes.

Les descriptions faites par Roberto Méndez fournissent des informations importantes sur la manière dont les *pojwanej* se déplaçaient, étaient nourris par les habitants au fil de leurs étapes, considérés comme de vrais justiciers pour ces familles qui avaient demandé leur aide. On y trouve également le lien de coopération entre le Commandant Felipe Vázquez Espinosa et le vieux cacique Antonio Santiz López, mais aussi les ruses qu'élaboraient les *pojwanej* pour cacher les armes et « faire croire » aux policiers qu'ils portaient des outils agricoles.

Le conflit était plus que jamais inscrit dans l'espace. Le transit des *pedranos* restait limité et l'espace public se privatisait toujours plus. La zone était peu à peu isolée de toute intervention externe, les barrages de la police s'ajoutant aux contrôles des hommes forts des localités. Par ailleurs, les fuites de centaines de familles se comptaient désormais par milliers. Les *pedranos* se regroupèrent non plus sur la base des relations familiales ou de voisinage mais surtout en fonction de l'appartenance à leur parti ou leur organisation. Ainsi, les fuites et déplacements de populations redessinèrent les frontières spatiales qui se reconfigurèrent sur la base des appartenances politiques et des centres de pouvoir, à Polhó, Los Chorros, et le centre de Chenalhó. Elles avaient surtout pour conséquence de couper les *pedranos* de leurs moyens de subsistance nécessaires à leur survie, la perte de leurs biens matériels accroissant la peur et l'incertitude des habitants, toutes affiliations confondues, propulsés subitement dans l'incertitude la plus totale.

En novembre, Antonio Santiz López de Los Chorros poursuivit l'armement des *pojwanej* et distribua une douzaine d'armes aux hommes qui tenaient des gardes à La Esperanza, Canolal, Pechiquil, Quextic, Tzajalucum. La population fut toujours obligée de coopérer pour l'achat d'armes, dont des cornes de bouc

(AK-47), calibre 4,62, des carabines (*rifles*) AR-15, des carabines (*rifles*) calibre 22, des fusils à pompe (*escopetas*) et quelques armes de fabrication artisanale. À Tzajalucum, les groupes d'autodéfense obligeaient non seulement la population à coopérer, mais aussi à voler du café, sous peine de payer une amende de 5 pesos la première fois, 22 pesos la deuxième fois, 50 la troisième et 100 la quatrième. Les armes étaient achetées à Chamula, dans le quartier de La Hormiga, à San Cristóbal. À Tzajalucum, ils firent l'achat de « cornes de bouc » (*cuernos de chivo*, AK-47), de deux R-15 et deux chargeurs. Puis, le lien fut renforcé entre les leaders cardénistes de Los Chorros et les sympathisants du centre de Chenalhó, La Esperanza, Quextic, Pechiquil, Tzajalucum, Chimix, Acteal

Les *pojwanej* de Los Chorros demandèrent également leurs services aux éléments de la Coordination de la Sécurité Publique de l'État du Chiapas pour transporter des armes d'un point à un autre. Le sous-officier de la Coordination, Felipe Vázquez Espinosa, et sept anciens policiers participèrent à ces transports. Fin novembre, le sous-officier Vázquez Espinosa accompagna et protégea quatre personnes (dont Roberto Méndez Pérez) à San Cristóbal de las Casas afin d'acheter des cartouches. L'arrangement se négocia avec Antonio López Santiz en échange de 2000 pesos. Le sous-officier escorta une autre fois quatre personnes de Chimix à Los Chorros qui transportaient à l'intérieur de grands sacs des armes à feu de calibre 7,63, ou des « cornes de bouc » (*cuernos de chivo*, AK-47) (Procuraduría General de la República 1998, 73-74). L'ancien président Jacinto Arias « fournit des armes à feu à des représentants de communautés de Chenalhó », comme par exemple à un ancien militaire de Pechiquil, à qui il fournit une « corne de bouc » pour former plusieurs personnes à son usage (Procuraduría General de la República 1998, 74).

3.3. Un conflit « national »

3.3.1. Multiplication des communiqués et « élévation » du conflit

De nouveaux acteurs fédéraux et régionaux entrèrent encore en scène : Manuel Zepeda Ramos, directeur du Département de Communication social (*Comunicación Social*) de l'État du Chiapas informa dans la presse que la police avait retrouvé les cadavres de deux femmes d'Aurora Chica de l'agression du 5 novembre 1997 et nia la mort des deux autres (« ce n'est pas vrai qu'il y avait eu plus de morts lors de la soi-disant agression » qu'il qualifia de « dispute »). Le Vice-Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Subsecretario de Gobierno*), Uriel Jarquín, fut interviewé à la télé et disqualifia le CDHFBC en niant à son tour les six morts à Aurora Chica, « l'information [...] qu'il y avait eu six morts était fausse, il n'y avait eu que deux femmes mortes », ce que le CDHFBC démentit à son tour dans son rapport³⁹⁵ (CDHFBC, 20/11/1997, Chronologie). De leur côté, les autorités zapatistes envoyèrent un communiqué aux commissions qui avaient participé aux Accords de San Andrés un an et demi plus tôt, la COCOPA et à la CONAI, pour qu'elles interviennent en tant que médiatrices du conflit. Par ailleurs, un communiqué de citoyens et d'organisations, dont il n'est pas précisé qui le compose, dénonça « la terreur de toute part » :

Les corps de la Sécurité Publique pullulent par les chemins et les communautés, au centre de

³⁹⁵ Cependant, le CDHFBC parla de quatre morts, en signalant que l'unique source d'information était la Municipalité Autonome et que lui n'avait jamais émis aucune information à ce sujet.

Chenalhó, à Puebla, à Yashgemel, Majomut, Los Chorros, Yibeljoj, Jobeltik, Canolal et Tsanem Bolom. Ils entrent dans les parcelles et sèment la terreur de toute part, empêchant ainsi que les gens récoltent leur maïs et augmentant ainsi la difficulté de la situation des pauvres... Les policiers cherchent-ils la paix ou la réconciliation comme le gouvernement le déclare, ou cherchent-ils à protéger et exciter ceux qui ont intérêt à continuer cette guerre civile ? Combien de morts attend le gouvernement pour affronter leurs responsabilités. (CDHFBC, 20/11/1997)

Ce communiqué fit également le premier parallèle avec la tendance qui se répéta dans le nord de l'État du Chiapas, où des événements similaires eurent lieu au même moment. De leur côté, les Abeilles demandèrent de l'aide au CDHFBC lors d'un appel téléphonique du 21 novembre pour les 80 familles (408 personnes) qui « se trouvaient dans une situation grave par manque de médicaments car ils vivent à X'oyep sans aucune sorte d'aide » (CDHFBC, 21/11/1997, Chronologie). La presse nationale relayait l'information que seuls deux cadavres de femmes avaient été retrouvés à Aurora Chica et non pas quatre, et en décrivant aussi les conditions dans lesquelles vivaient les déplacés (CDHFBC, 22/11/1997, Chronologie). De son côté, dans une lettre adressée à la COCOPA, le Conseil autonome zapatiste envoya un communiqué à la COCOPA et à la CONAI pour qu'ils interviennent dans la médiation du conflit (CDHFBC, 24/11/1997, Chronologie). Il en appela à une réunion le 29 novembre à 9h du matin au siège de la municipalité autonome. Il informa également qu'il existait à ce jour plus de 4500 déplacés.

Après le 24 novembre, les cardénistes se déplacèrent au centre de Chenalhó pendant deux mois pour se protéger des attaques. La zone fut de plus en plus isolée avec la présence de la Sécurité Publique et de l'Armée, sans pourtant réaliser réellement un état de siège où la population se serait retrouvée uniquement sous l'autorité des forces militaires et policières. Les 24 et 25 novembre, des maisons furent encore brûlées à Acteal « par une quinzaine de personnes armées » qui appartenaient à des membres zapatistes et Abeilles, poussant les habitants à fuir et permettant aux agresseurs de piller leurs maisons.

Les accusations et contre-accusations étaient relayées par les médias régionaux et nationaux qui servirent de plateforme à des paroles accusatoires d'une telle puissance qu'elles allaient constituer les éléments donnant forme aux interprétations polarisées qui annonçaient les controverses sur les violences de 1997 les années suivantes³⁹⁶.

L'attention des médias était désormais concentrée sur Chenalhó. Les coups et les sorts avaient pénétré les médias régionaux et nationaux qui relayaient les accusations et contre-accusations. Le 25 novembre, le CDHFBC accusa le Directeur de Communication Sociale du Gouvernement du Chiapas d'avoir payé une note dans le quotidien *La Jornada* pour affirmer qu'il n'existait « pas plus de 500 personnes » qui avaient « abandonné » leur communauté dans la municipalité de Chenalhó. En parallèle le même jour, dans un journal chiapanèque, le *Diario de Chiapas*, un représentant du Vice-Ministre de l'Intérieur (*Subsecretario de Gobierno*) signa un article d'une page où il manifesta son désaccord avec les déclarations et dénonciations faites par le CDHFBC à *La Jornada* la veille (CDHFBC, 25/11/1997, Chronologie). Dans le journal national *Reforma*, un article très descriptif parut également le même jour, sur le contrôle des routes tenues par les PRIistes. Il y est signalé que dans la communauté de Pechiquil menée par deux hommes, dont un

³⁹⁶ Voir chapitre 6 et 7.

ex-militaire devenu « agent rural » (*agente rural*), « un groupe de 20 personnes [fut identifié] dans la manière de se vêtir et l'usage de bottes semblables à celles de l'Armée mexicaine » (CDHFBC, 25/11/1997). Ce rapprochement entre les uniformes des groupes agresseurs et l'Armée mexicaine est réalisé ici pour la première fois. Est-ce le journaliste qui insista sur ce point, ou est-ce le signe d'un « habillement » des groupes locaux par les forces militaires locales, qui serait une preuve d'un « lien paramilitaire » ?

Le 26 novembre, après avoir dénoncé très clairement les groupes paramilitaires lors de l'Eucharistie, le « *Padre Miguel* » fut expulsé du pays quatre jours après ses déclarations sur la base de l'article 33, laissant le curé Pedro Arriaga seul à Chenalhó pour poursuivre avec d'autres jésuites le travail dans la municipalité en état d'alerte.

Le conflit se déplaça encore un peu plus dans la sphère médiatique nationale. Les membres du CDHFBC, tels que Pablo Romo, et le Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Secretario de Gobierno*), Homero Tovilla Cristiani, s'affrontèrent par le biais de la presse nationale et chiapanèque en se lançant des séries d'accusations et de contre-accusations. Le 27 novembre, pendant la campagne médiatique menée par le Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas, dans un article publié dans *La Jornada*, le Ministre déclara que « dans la communauté d'Acteal (...), aucune maison n'avait été brûlée ». Dans le même article, le Vice-Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Subsecretario de Gobierno*) déclara « qu'un effort important était fourni dans l'entité pour résoudre en profondeur les causes qui ont donné lieu au mécontentement » (CDHFBC, 27 et 29/11/1997).

Le 28 novembre, le Commandant zapatiste tsotsil David, originaire de Los Altos, donna un entretien dans *La Jornada*, où il analysa la situation à Chenalhó de la sorte : « l'objectif principal de la violence encouragée par le gouvernement à Chenalhó et d'autres municipalités du Chiapas par le biais de gardes blanches et de groupes paramilitaires, est de détruire les bases d'appui de l'EZLN ». Et « bien que le gouvernement, par le biais des médias, dit chaque jour que les choses s'arrangent au Chiapas, tout cela est un mensonge puisque la violence augmente, avec la persécution, la mort et l'emprisonnement de plusieurs compagnons ». Ces déclarations furent suivies de l'arrivée d'un groupe de 15 organismes nationaux et internationaux qui réalisa une mission civile d'observation dans l'État du Chiapas « pour vérifier la situation et exiger au gouvernement le respect des droits de l'homme ». Le conflit avait désormais une portée internationale et les acteurs nationaux étaient mobilisés.

La PGR justifia le travail des gouvernements fédéré et fédéral pour que les « déplacés PRIistes-cardénistes des localités de Chimix, La Esperanza, Pechiquil, Tzajalucum, Canolal, Aurora Chica, Bajoveltik » retournent sur leurs terres, et soient approvisionnés en nourriture et en soins médicaux. Il est aussi précisé que les « non-PRIistes » déplacés à Polhó, Acteal, X'oyep, Poconichim, avaient refusé l'aide gouvernementale (PGR, 25/11/1997).

Des rumeurs circulaient que des personnes se faisaient passer pour des zapatistes ou des Centres des droits de l'homme et brouillaient les identités. Par exemple, le 29 novembre 1997, quand « des habitants de Canolal » signalèrent qu'« un hélicoptère du gouvernement de l'État a atterri dans la communauté », des gens seraient descendus en déclarant qu'ils étaient « des droits de l'homme » et « qu'ils reviendraient plus tard pour en finir avec les zapatistes et la société civile ».

3.3.2. Le marché du café : lieu de contre-insurrection ?

L'un des enjeux majeurs du conflit et de l'espace qui se privatisait concernait le contrôle de l'autre ressource économique qui se trouvait à Majomut : la coopérative de café.



Figure 21 - La coopérative de café Union de Ejidos y Cafeticultores de Majomut (Source : données de terrain, octobre 2009 à Majomut). La coopérative de café se trouve juste en face de la carrière de sable.

Le 24 novembre 1997, des affrontements eurent lieu à Majomut entre les cardénistes et les sympathisants de l'EZLN qui, selon Norberto Gutiérrez Guzmán, auraient volé des sacs de sable à Majomut pour l'utiliser dans la construction d'une communauté à Bachen. Le même jour, l'Union des *ejidos* et communautés de producteurs de café de Majomut informa le CDHFBC que la récolte de plus de 20 000 sacs de café était menacée en raison des violences dans la zone et que « des éléments de la Sécurité Publique accompagnaient et protégeaient des militants PRIistes pour qu'ils récoltent le café dans des terrains de personnes qui se sont déclarées bases d'appui zapatistes » (CDHFBC, 24/11/1997, Chronologie).

Derrière ces événements a priori individualisés et isolés se trouvaient les enjeux entre organisations « officielles » – notamment magistérielles et productives (respectivement, la SOCAMA et l'ORPODEC) – et « indépendantes » – zapatistes et Abeilles. Cet enjeu était spatial : les zapatistes contrôlaient la carrière de sable, restait à savoir qui allait contrôler la coopérative de café.

Encadré 15 - La SOCAMA : les liens suspects entre le marché équitable et biologique et la contre-insurrection

La Solidarité paysanne magistérielle (*Solidaridad Campesino Magisterial*, SOCAMA) est une organisation née en 1989 et issue du bras magistériel du mouvement maoïste Ligne Proletaire Populaire (*Línea Proletaria Popular*, LPP). Dans les années 1970, ce mouvement réussit à atteindre la direction du Syndicat National des Travailleurs de l'Éducation (*Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación*, SNTE) au Chiapas, par le biais d'assemblées. Dès lors, les leaders disposèrent de fonds considérables et l'organisation devint une alliée du PRI et du PT dans les années 1980, tout en plaçant ses gens au sein de la SNTE. Le traitement du café biologique et sa marchandisation se réalisaient à travers la SOCAMA.

Par exemple, dans la municipalité de Motozintla (région Sierra), l'Union des *ejidos* Professeur Otilio Montaño (*Unión de Ejidos Profesor Otilio Montaño*, UDEPOM) vendait son café biologique selon des critères strictes de qualité, certifié par l'organisation l'OCIA (EU) et l'organisation allemande chargée de certifier les produits provenant du commerce équitable, et rattachée à la *Fairtrade Labelling Organizations* (FLO). Le café de cette coopérative est donc reconnu d'un point de vue international comme étant biologique et équitable et vend 920 tonnes de café biologique exporté à 70 % en Europe, le reste aux États-Unis et au Japon. L'UDEPOM entretint des liens étroits avec la SOCAMA puisque l'un

des leaders de l'UDEPOM, Manuel Hernández Gómez, fut aussi l'un des fondateurs de la SOCAMA, devenu par la suite Député fédéral. En 1986, une protestation organisée de maîtres d'école de Ligne Proletaire (*Línea Proletaria*) et des cultivateurs de maïs, pour exiger une augmentation du prix du produit, déboucha sur une répression. Depuis, le dinosaure de la CNC chiapanèque, Germán Jiménez Gómez, et Manuel Hernández Gómez furent détenus alors qu'ils participaient à des blocages de routes et furent enfermés à Cerro Hueco, avec d'autres cadres importants de LP. Ils furent libérés précisément lors de l'élection de Carlos Salinas de Gortari en 1988. L'un de ses six prisonniers libérés s'appelait Jorge Enriquez López Aguilar, originaire de Chenalhó, fondateur de l'ORPODEC et qui devint Procureur du Chiapas. Il fut destitué de son poste suite au massacre d'Acteal, où il fut accusé d'être impliqué mais bénéficia d'une parfaite impunité.

Ces anciens révolutionnaires maoïstes entrèrent dans les files du stalinisme par des programmes se revendiquant d'une « lutte contre la misère », tels que le Programme National de Solidarité (*Programa Nacional de Solidaridad*, PRONASOL)³⁹⁷ et créèrent alors la Solidarité paysanne magistérial (*Solidaridad Campesino Magisterial*, SOCAMA). Cette organisation avait un accès préférentiel aux programmes économiques fédéraux :

« Les candidats pour être députés du PRI comme Manuel Hernández Gómez, dans la Sierra et Gilberto Velasco dans Los Altos, tendent à renforcer cette tendance, car ils appartiennent à la SOCAMA. Hernández Gómez est dirigeant de l'organisation des producteurs de café « Otilio Montaña » dans la Sierra et Gilberto Velasco appartient au groupe d'expulseurs de Mitontic (...). Dans leur pré-campagne, ils comptent avec le soutien de la SEDESOL pour impulser des projets agro-écologiques et productifs, ce qu'ils font intensément dans les régions de la Costa, la Sierra et Los Altos. Ils impulsent le projet *Procedrord* » qui est un financement pour la production de cèdre sur les lieux qui connaissent la déforestation. Dans Los Altos, ils ont impulsé la création des Sociétés de Solidarité Sociale (SSS) et les « Fonds Régionaux de Solidarité », avec les floriculteurs, les charbonniers, les charpentiers, etc. » (CIEPAC 1996; Hidalgo s/f).

L'organisation fut extrêmement puissante à la fin des années 1980, réunissant plus de 200 000 personnes. Elle disposa d'un institut de crédit propre, la Solidarité paysanne entrepreneuriale (*Solidaridad Campesino Empresarial*, SOCAEM), un ample réseau de coopératives et de communautés productrices financé en grande partie par PRONASOL, mais aussi par la Banque Mondiale, USAid et les fondations Rockefeller et MacArthur.

La production de café représente donc un enjeu de taille et les programmes fédéraux dirigés par cet organisme eurent non seulement un poids économique, mais surtout conférèrent un rôle politique majeur à l'organisation qui garantit à ses représentants des victoires électorales, à des postes élevés au sein du gouvernement fédéral (Député fédéral ou Procureur du Chiapas). Plusieurs des leaders de la SOCAMA à Chenalhó devinrent des caciques *ejidales*, en bénéficiant non seulement d'un soutien du gouvernement de l'État qui se compte en dizaines de milliers de pesos, mais en jouant également le rôle d'intermédiaires entre les producteurs et les consommateurs, qu'on appelle les « coyotes » au Chiapas. Cela explique la prise de distance dès 1992 de l'organisation des Abeilles, qui déboucha même sur la constitution d'une coopérative de café propre à l'organisation, Maya Vinik (Zamora Lomeli 2003).

Face au soulèvement zapatiste et la crise des élites PRIistes, les premiers groupes paramilitaires se formèrent, protégés par des députés régionaux du PRI et par la *Fiscalía estatal* et l'Armée. L'un des leaders de la SOCAMA, le maître d'école chol Samuel Sánchez Sánchez, vieil ami de Manuel Hernández Gómez, occupa plusieurs postes au sein de la SNTE, devint Député fédéral, et créa son propre groupe paramilitaire dans la zone nord, à Tila, sous le nom de Développement, Paix et Justice (*Desarrollo, Paz y Justicia*). L'organisation Développement, Paix et Justice a toujours été protégée par l'ancien cadre de la SOCAMA, Jorge Enrique Hernández Aguilar, ancien Fiscal Général de 1994 à 1998, puis Secrétaire du Conseil de Sécurité du Gouvernement de l'État du Chiapas (*Secretario del Consejo de Seguridad del Gobierno Estatal*). Sous le gouvernement de Ruíz Ferro, cette organisation reçut la coquette somme de 4,6 millions de pesos à quelques jours des élections parlementaires fédérales de juillet 1997. Le groupe « Paix et Justice » agit surtout dans la zone nord, où ils attaquèrent les agents pastoraux du Diocèse de San Cristóbal de las Casas, accusés de soutenir l'organisation zapatiste.

À Chenalhó, il semblerait que l'Union des *ejidos* et communautés de producteurs de café Majomut fut infiltrée par des éléments de « Paix et Justice », ce qui expliquerait les similitudes entre les civils armés anti-zapatistes des deux régions. La coopérative était jusque-là composée de groupes de toutes les affiliations, beaucoup en faveur des zapatistes, dont les Abeilles et les groupes qui se disaient « neutres », comme l'illustre la posture d'Eliseo Gómez Hernández. Pourtant, selon la presse, en 1997, des groupes paramilitaires avaient volé et détruit la récolte de la

³⁹⁷ Ce programme eut pour effet de diviser la gauche puisqu'une partie d'entre elle reçut d'importantes sommes d'argent en échange d'un respect du monopole du pouvoir du PRI.

coopérative, une perte de 250 000 dollars, ce qui eut pour effet de mettre en danger les producteurs de café biologique (La Jornada 02/02/1998). Ceci explique que beaucoup des victimes du côté des PRIistes aient été des maîtres d'école, et que la SOCAMA procéda à des changements de poste : l'État voulut donner des pots-de-vin aux professeurs rassemblés dans ce syndicat, notamment au professeur Luis Aguilar ainsi qu'aux professeurs réunis dans l'ORPODEC à Chenalhó. Par la suite, Jorge Enrique Hernández Aguilar fut accusé d'avoir créé des groupes paramilitaires, procéda à des exécutions extralégales et incita le massacre d'Acteal, en plus de 190 violations des droits de l'homme.

Alan Knight (2005) établit une corrélation entre la production de café et les régions des violences. Selon lui, le boom du café entamé à partir des années 1940 désenclava particulièrement les « régions de refuge » de plusieurs parties du Mexique (des communautés de la Sierra, des montagnes du Sinaloa, de la Huasteca, de l'Oaxaca, du Chiapas). La région des Hautes-Terres du Chiapas fut particulièrement concernée par l'essor de la production de café dans les années 1970, qui se traduit à Chenalhó par l'expérience de la coopérative de café « Beneficio Majomut ». Lors de la crise du café à la charnière des années 1990, les petits producteurs de la coopérative subirent une forte pression sur les ressources naturelles qui s'ajouta à celle sur la terre, ce qui accrut les conflits sociaux et politiques dans les régions de production du café, surtout entre paysans eux-mêmes, et entre paysans et intermédiaires commerciaux (souvent illégaux), plus encore qu'entre paysans et *hacendados*. Chenalhó ne fut pas une exception. En temps de crise, les régions de production de café étaient souvent des régions gouvernées par des caciques, la violence politique étant largement exprimée par ce biais, les enjeux dépassant la simple production. Knight rappelle alors combien les booms du café transformèrent des régions relativement tranquilles en de véritables champs de bataille. L'armement des paysans est intimement lié aux cycles de crise, de nouvelles générations de *pistoleros* se constituant à chaque conflit. Il faudrait certainement ajouter le boom de la drogue dans les années 1980 et son impact dans les productions locales du Chiapas. Knight avance que les chemins de la drogue s'installèrent sur les vieilles traditions d'échange agraire et d'export, associées à une tension intensifiée, un conflit social et une violence « caciquiste » (*caciquial*). Ces deux foyers de marché, café et drogue, sont des ressources qui accentuent à la fois le « pain », les relations de patronage, aux mains des caciques, tout en exacerbant les problèmes familiaux et la violence liée aux caciques municipaux et locaux et à leur usage de la coercition, le bâton.

La description de ces micro-séquences de violence traduit la nouvelle dimension du conflit après septembre 1997 : les agressions et assassinats se multiplièrent en un laps de temps très réduit ; plusieurs agressions eurent lieu par jour dans différentes localités, et s'accompagnèrent toujours d'une parole accusatoire à la puissance prophétique, à laquelle il faudrait ajouter la même quantité de « démentis » et de « dénis » de responsabilité croissante. Les accusations et contre-accusations s'élevèrent au niveau régional, lorsque des représentants des autorités régionales ou des différents partis et organisations reproduisirent la parole accusatoire des *pedranos*, à travers les communiqués et bulletins de presse diffusés sur la scène régionale. Cette période est également marquée par de maigres initiatives de dialogue commun, les assemblées devenant de plus en plus privées au fur et à mesure que les habitants en minorité dans leur communauté se déplaçaient. De même, les informations recueillies par le CDHFBC et la PGR sont

toujours plus partielles et partiales, ce qui témoigne d'une division et d'une « privatisation » des espaces en même temps que le conflit était toujours plus relayé par ces deux organismes et institutions qui ne garantissaient plus la sécurité collective ni l'information de tous les *pedranos* comme cela pouvait être le cas encore en mai.

3.4. *Les Dialogues de Las Limas*

3.4.1. *Première réunion le 5 Décembre*

Les tentatives de dialogue furent nombreuses, mais à la différence des Dialogues de Yabteclum en juin, les autorités municipales autonomes et constitutionnelles furent désormais entourées de plusieurs représentants politiques du Chiapas, gouvernementaux et non-gouvernementaux.

La CONAI informa le 2 décembre que les gouvernements autonomes et constitutionnels s'étaient mis d'accord sur une réunion pour établir un agenda des négociations. Cette réunion fut fixée du 5 au 15 décembre 1997, à Las Limas, entre dix représentants de chaque groupe antagonique, des représentants gouvernementaux, et du CDHFBC. Par ailleurs, les membres d'une Mission Civile d'observateurs nationaux et internationaux ainsi que le CDHFBC demandèrent au CNDH, l'organe gouvernemental des droits de l'homme, d'assurer la protection et de prendre des mesures préventives pour plusieurs familles qui se trouvèrent kidnappées à Pechiquil par des PRIistes, dont un ancien militaire. La CNDH relaya la demande au Gouverneur chiapanèque d'adopter des mesures préventives pour fournir des aliments, des habits, des couvertures et une attention médicale aux centaines de déplacés des différentes communautés de Chenalhó (CDHFBC, 2/12/1997). Le 5 décembre eurent lieu les premiers dialogues de Las Limas, à la fourche (*la tijera*) qui mène à la municipalité voisine de Chalchihuitán.

Figure 22 : Les Dialogues de Las Limas, 5 décembre 1997





Sources : données de terrain, photos recueillies à Majomut, chez Norberto Gutiérrez Guzmán, 2009.

On voit sur la première photo les autorités municipales du centre de Chenalhó (le président municipal Jacinto Arias Cruz accompagné des agents ruraux des 18 communautés rattachées à la municipalité constitutionnelle), des acteurs politiques gouvernementaux (des représentants de la *Secretaría del Gobierno del Estado de Chiapas*, de la SEAPI, de la CEDH et de la CNDH) et non-gouvernementaux (des représentants de la CONAI et du CDHFBC). Sur la photo de droite, on voit les autorités zapatistes (Domingo Pérez Paciencia, Javier Ruiz Hernández, ses frères), et la presse locale et régionale sur le côté³⁹⁸. La troisième photo correspond à la réunion qui rassembla les représentants des localités, on y voit les agents ruraux et les autorités municipales et autonomes.

Selon la PGR, les thèmes abordés furent le désarmement des groupes antagoniques, la diminution de la violence, la nécessité de la présence de la Sécurité Publique, la réincorporation des déplacés sur leurs lieux d'origine, la carrière de sable de San José Majomut (PGR, 2/12/1997, Chronologie).

La veille pourtant, le CDHFBC et la PGR rapportèrent une embuscade à Tsanem Bolom qui fit la mort d'un « PRIiste » et où deux hommes furent blessés (4/12/1997). La PGR évoqua une embuscade par un groupe de dix personnes, sympathisantes de l'EZLN, qui se cachèrent derrière des pierres, et portant des armes à feu de différents calibres (PGR, 4/12/1997). Les autorités autonomes s'en justifiaient le lendemain, en dénonçant le pillage de maisons de PRIistes, soutenus par la Sécurité Publique. Le gouvernement de l'État du Chiapas paya *La Jornada* pour y publier un article pour soutenir que le gouvernement procure le bien commun et que la Sécurité Publique réalise une vigilance permanente (CDHFBC, 5/12/1997, Chronologie). En raison de ces agressions, les Dialogues de Las Limas n'aboutirent à aucun accord. Puis, pour la première fois, les images des violences à Chenalhó furent diffusées aux heures de grande écoute. La chaîne de télévision nationale *Televisa* se rendit sur place le 7 décembre 1997 et montra des images poignantes sur les milliers d'indiens déplacés de Chenalhó, désenclavant le conflit local et régional en le plaçant sous les projecteurs de l'ensemble de la société mexicaine. Le reportage télévisé du journaliste Ricardo Rocha qui s'était rendu sur place montrait des

³⁹⁸ Le récit des cardénistes, dans le *Sistema de Información Campesina* fait état de 30 agents ruraux « constitutionnels » et 230 représentants zapatistes, ce qui semble excessif.

familles entières sans toits, sous la pluie ou sous des bâches en plastique, des enfants tremblant de froid, la tristesse dans leur regard. Les fuites et déplacements forcés engendrèrent de sérieux problèmes d'ordre économique, en raison des pertes quasi-totales ou partielles des habitats et des récoltes, ainsi que des problèmes sociaux. Les missions d'observations de plusieurs ONG furent soit évacuées soit interdites d'accès au mois de décembre, ou contrôlées lors de barrages installés par la population elle-même, ou par les autorités migratoires ou policières. Cet isolement des localités venait conforter l'hypothèse croissante des formes de complicité qui existaient entre l'État et les « paramilitaires » pour freiner l'accès aux militants des droits de l'homme à ces territoires³⁹⁹.

3.4.2. Deuxième réunion le 11 décembre

Le 11 décembre, les mêmes représentants présents aux Dialogues de Las Limas se réunirent à nouveau à Las Limas et les deux groupes antagoniques présentèrent une série de propositions rapportés dans le Livre Blanc d'Acteal. De leur côté, les autorités municipales constitutionnelles présentèrent huit points :

- 1/ Il faut trouver une solution au problème de la carrière de sable dans la localité de Majomut, Chenalhó, Chiapas.
- 2/ Il est interdit de fabriquer et de jeter des bombes explosives, de porter des armes et des capuches ou que ce soit ; en cas de non-exécution, il y aura des sanctions.
- 3/ Il est strictement interdit de bloquer les chemins, les routes, et le libre-transit de tous.
- 4/ Il faut respecter la liberté des partis politiques, des organisations et des sectes religieuses.
- 5/ Les menaces sont strictement interdites : homicides qualifiés et tentatives ; violations de domicile, ou des chemins et parcelles de terre ; en cas contraire, il y aura des sanctions avec une peine corporelle.
- 6/ Tout type de problème devra être résolu par chaque municipalité, et aucune intervention d'autres municipalités ne sera admise car l'on sait que la municipalité est libre et souveraine au Chiapas.
- 7/ Solliciter aux instances supérieures correspondantes le soutien pour récupérer les biens matériels perdus, en particulier l'habitat.
- 8/ Le retour sur leurs lieux d'origine des déplacés des deux groupes.

Les points critiques relevés par les autorités municipales constitutionnelles pointaient le répertoire d'action employé par les zapatistes de Polhó, tel que le blocage des routes et du libre-transit, l'occupation illégale de terres et terrains parmi lesquels se trouvaient la carrière de sable, l'utilisation du passe-montagne et des « bombes ». Les points quatre et cinq soulignaient l'intolérance politique et religieuse des zapatistes, et sanctionnaient les pratiques illégales, voire violentes, des zapatistes, par la promesse de sanctions corporelles tout aussi violentes et arbitraires que celles qu'ils condamnaient. Le point six renvoyait à la non-reconnaissance de la municipalité autonome considérée comme illégitime (les « autres »

³⁹⁹ Situation que l'on retrouvera à plusieurs reprises dans des situations de graves tensions, la dernière en date étant par exemple celle qui eut lieu à San Juan Copala, une communauté ayant décidé de vivre en autonomie et ayant été coupé des accès en eau, électricité, soins médicaux, par les membres des organisations indiennes paramilitaires UBISORT et MULT. Le 27 avril 2010, un convoi humanitaire de militants et d'observateurs internationaux des droits de l'homme fut pris dans une embuscade sur le chemin de la communauté de San Juan Copala, faisant la mort d'une militante mexicaine Beatriz Alberta Cariño, en soutien aux groupes de femmes communautaires et aux radios libres, et celle d'un militant finlandais des droits de l'homme, Jyri Jaakkola. Il y eut également plusieurs personnes portées disparues et plus d'une quinzaine de blessés. Un mois plus tard, le leader indien de la même communauté de San Juan Copala, Timoteo Alejandro Ramirez et son épouse Cleriberta Castro furent assassinés chez eux par un commando de quatre inconnus.

municipalités), par le recours implicite à l'article 115 de la Constitution mexicaine qui renvoie à l'existence de la municipalité libre et souveraine. Cette référence juridique est un désaveu du droit international lié aux politiques multiculturelles (Convention 169 de l'OIT) et aux Accords de San Andrés, jugés illégitimes face à la Constitution nationale. Les points sept et huit cherchaient à indemniser les dommages matériels et le retour des déplacés des *pedranos*.

De leur côté, les représentants du Conseil municipal Autonome de Polhó présentèrent les points suivants :

- 1/ Un cessez-le-feu et un désarmement des gardes blanches et des groupes paramilitaires ;
- 2/ La sortie des corps de Sécurité Publique de toutes les communautés ;
- 3/ Le retour sur leurs lieux d'origine de tous les déplacés : Société Civile [Les Abeilles], bases d'appui de l'EZLN, PRDistes, PRListes et groupes religieux ;
- 4/ Réparation de toutes les maisons brûlées et détruites par des gardes blanches et la Sécurité Publique ;
- 5/ Une indemnisation pour tous les dommages occasionnés comme les vols et la destruction des appartenances des familles déplacées ;
- 6/ Garantir la sécurité et le libre-transit des habitants, dans toutes leurs activités : dans leurs champs de maïs, de café, de haricots, etc. ;
- 7/ Le respect de notre municipalité autonome, son territoire et son autorité autonome en rébellion ;
- 8/ Le respect de nos accords signés sur la carrière de sable ;
- 9/ La libération immédiate et inconditionnelle des 3 compagnons injustement emprisonnés à Cerro Hueco ;
- 10/ Le respect et levée d'un acte d'accord pour garantir l'intégrité physique du curé Miguel Chanteau, et ;
- 11/ Garantir par un acte d'accord nos droits et notre culture comme peuple indien.

Les points primordiaux relevés par les autorités zapatistes concernaient avant tout la présence militaire, policière et paramilitaire, les violences qui leur étaient liées et auxquelles il fallait mettre un terme. Ils partageaient avec les autorités municipales constitutionnelles la demande de retour des déplacés et l'indemnisation des familles dont les biens avaient été endommagés, mais aussi la demande de libre-circulation. Des demandes plus particulières concernaient la protection du curé français Michel Chanteau et la libération des prisonniers. À ces demandes de protection s'ajoutaient celles d'un respect du droit, qui concernait les Accords de San Andrés et le débat sur l'autonomie, mais aussi le respect de l'accord signé concernant la carrière de sable.

Ce jour-là, les parties en conflit n'arrivèrent qu'à l'accord suivant :

Un arrêt définitif des agressions des deux parties, qu'il n'y ait plus de morts, de fusillade, de maisons brûlées, de menaces, ni de violations de domicile et un arrêt de toutes agressions sur les chemins, parcelles et localités.

En cas contraire et après une enquête préalable des faits, il doit y avoir des sanctions dans chaque municipalité de la part de leurs autorités correspondantes, selon la gravité du délit. Les délits graves seront canalisés par ceux à qui cela correspond. Quand les problèmes seront communs, les deux autorités chercheront un accord pour les sanctions...

Lors de cette réunion, il y eut peu d'avancées concrètes si ce n'est la volonté de mettre fin aux

violences par ce pacte de non-agression. En revanche, une autre avancée fut la reconnaissance par les autorités municipales constitutionnelles des autorités autonomes.

La bataille médiatique opposait désormais l'EZLN au gouvernement de l'État du Chiapas. Le 12 décembre, le Commandement Général (*Comandancia General*) de l'EZLN informa la presse nationale de la situation de milliers d'indiens zapatistes « poursuivis, assassinés, et déplacés de leurs terres ». Pour la première fois apparut le terme de « paramilitaire » : « Plus de 6000 déplacés de guerre sont le résultat des attaques des bandes paramilitaires et la police de l'État. Rien que dans la communauté de Xcumumal, il y a plus de 3500 indiens réfugiés ». Si l'on considère que Xcumumal était l'un des lieux d'entraînement des miliciens zapatistes, il n'est pas étonnant que plusieurs zapatistes de Polhó se réfugièrent près de leurs protecteurs armés. Le Sous-Commandant Marcos lança un communiqué dans la presse nationale dans lequel il attaqua directement le « PRIisme chiapanèque » d'être responsable des pillages et destructions des biens des expulsés de leurs communautés. Il en appela au gouvernement fédéral pour « arrêter ses paramilitaires et [permettre] le retour des déplacés, et [tenir] sa parole énoncée à San Andrés Sacamch'en de Los Pobres » (CDHFBC, 12/12/1997, Chronologie). De son côté, le gouvernement de l'État utilisa les principaux journaux nationaux (*Reforma*, *La Jornada*) et neuf journaux locaux pour diffuser des articles plus longs (CDHFBC, 14/12/1997, Chronologie). La presse régionale diffusa des informations qui affirmaient un retour au calme social pour rétablir la paix et la tranquillité. Par exemple, une note de presse du même jour dans le journal *El Nacional* signala que suite à la signature des premiers accords de non-agression entre les deux parties, « la vie commerciale et religieuse de la municipalité avait retrouvé sa normalité et l'on y vit une ambiance... détendue ». Le lendemain, le même journal mentionna le retour de déplacés comme le fruit du travail politique de rapprochement entre les parties. En effet, 288 des 356 familles des communautés de Tzajalucum, Aurora Chica, Chimix retournèrent sur leurs terres. L'article présentait le travail de reconstruction du gouvernement qui aidait dans la reconstruction des maisons brûlées, en plus des travaux de protection civile, de santé et de sécurité publique, ainsi qu'en réalisant des enquêtes préliminaires (*averiguaciones previas*) et en impulsant des accords pour la réconciliation.

La réunion suivante du 16 décembre débute de manière tendue puisque les deux parties en conflit se plaignirent que le pacte de non-agression établi lors de la réunion précédente n'avait pas été respecté. De leur côté, des représentants du Conseil autonome fournirent un document qui relatait avec précision toutes les agressions, et les maisons brûlées à Yashgemel, Chimix, Majomut. Ils en appelaient à ce que les faits soient vérifiés, avant de poursuivre les dialogues (16/12/1997, Chronologie). Une Commission de vérification fut alors créée, et composée des membres des deux municipalités antagoniques, de la Société Civile les Abeilles, la CNDH, le CDHFBC. Aucune des deux parties en conflit ne voulut de représentant du gouvernement de l'État du Chiapas. Cette Commission fut chargée de vérifier les faits dénoncés par les autorités autonomes zapatistes.

Le 17 décembre, la PGR rapporte qu'à Quextic quatre hommes furent agressés, dont trois furent blessés et l'un deux mourut. Ce dernier s'appelait Agustín Vázquez Sekum et aurait été attaqué par « un groupe de personnes vêtues avec un pantalon et une chemise de couleur noire, quelques-uns avec le visage recouvert d'un passe-montagne et de foulards rouges, sympathisants de l'EZLN ». Les quatre jeunes hommes se dirigeaient vers leur terrain pour récolter du café et les trois blessés reconnurent deux des

agresseurs « dont le visage s'est découvert alors qu'ils chargeaient leur fusil ». L'un des blessés, frère de la victime, était le dirigeant et le responsable de la Commission de Vigilance et Sécurité de Quextic : il était l'un des commis dans la zone pour garder les armes du groupe coordonné par les dirigeants de Los Chorros. Le panorama de réconciliation fut donc obscurci par ces délits. La Commission de Vérification décida d'annuler son parcours dans les communautés concernées par la violence, après que les 15 membres étaient interdits de passage près de Chimix par des militants du PRI (PGR, 17/12/1997).

Encadré 16 - Déposition de Roberto Méndez Giménez (Nexos 2007)

§36. On continuait nos gardes. Le 17 décembre, à six heures du soir, mon chef Antonio Santiz López m'a dit que Felipe Luna Pérez avait appelé par téléphone depuis Pantelhó pour lui dire qu'ils avaient tué Agustín Vázquez Sekum à Quextic et qu'ils demandaient protection. Le jour suivant, avant de commencer ma garde à six heures du soir, Antonio Santiz López m'a dit d'aller à la communauté d'Acteal Alto, municipalité de Chenalhó, avec d'autres compagnons de Los Chorros, pour protéger les PRIistes de cette communauté, et qu'il nous payerait quinze mille pesos pour cela.

Antonio Santiz López était le chef du groupe de *pojwanej* qu'il envoyait dans des situations d'urgence. On suppose facilement qu'au-delà de l'appel téléphonique, des négociations avaient lieu entre les différents représentants des localités de Quextic, Pantelhó, Acteal Alto, et que l'argent des « missions » rémunérées à un prix élevé devait provenir d'ailleurs que de la fortune personnelle du vieux cacique.

Dès le lendemain, le CDHFBC lança une analyse dans un communiqué de presse : 1/ dans le climat de violence actuelle, hautement dangereux mais encore réversible, les victimes des groupes paramilitaires sont les membres du PRI, les bases d'appui zapatistes, les indiens civils sans affiliation politique, mais aussi les membres de ces groupes paramilitaires, produits d'une stratégie de contre-insurrection ; 2/ les négociations qui se sont développées à Las Limas présentent une série de difficultés, en raison de l'entrecroisement d'intérêts de l'État et d'une stratégie de contre-insurrection, qui a rendu complexe la négociation entre parties sans prendre en compte la vie des déplacés et le futur de la région ; 3/ par ailleurs, la négociation de Los Limas a d'importantes limites, puisqu'elle s'insère dans un conflit majeur et dans le cadre du dialogue suspendu des Accords de San Andrés ; 4/ les faits de violence se poursuivent malgré le premier accord du 11 décembre, et simultanément à une campagne de diffusion au niveau national qui prétend minimiser la gravité du problème ; 5/ un nouveau fait de violence, laissant un solde d'un mort, en plus d'autres événements le 17 décembre, ont empêché que la Commission de Vérification - intégrée par les représentants constitutionnels et autonomes, les Abeilles, le CDHFBC, la CNDH et la CEDH, remplisse sa mission. Étant donné le « harcèlement » subie par la Commission, les conditions de sécurité n'existaient pas (CDHFBC, 18/12/1997).

Pour ces raisons, dans une lettre signée par Domingo Pérez Paciencia, les membres du Conseil municipal autonome décidèrent de ne pas se rendre à la réunion suivante, malgré la présence de tous les autres acteurs (SEAPI, CONAI, CNDH, CDHFBC). Ils accusaient « les PRIistes » de ne pas respecter les accords et que la Commission ne pouvait pas faire son travail. De plus, un membre des Abeilles et deux autres personnes furent arrêtées par « des sympathisants de la mairie de Chenalhó » qui les enfermèrent dans la prison communautaire avant de les emmener à Chimix. Ils auraient été arrêtés par une vingtaine de personnes de La Esperanza et Chimix car ils se rendaient à Pantelhó pour vendre du café, ce qui fut

considéré comme un manque de respect du deuil de la communauté à la mémoire d'Agustín Vázquez Sekum. Ils furent finalement libérés après avoir payé une amende de 3500 pesos, et à condition de « regretter » d'appartenir à la Société Civile Les Abeilles et de passer dans les rangs du PRI. De leur côté, les autorités PRIistes de Chenalhó signalèrent qu'un sympathisant PRIiste originaire de Tzajalucum, Vicente Pérez Pérez, avait été détenu à Polhó, et sollicita l'intervention des membres de la CONAI et du CDHFBC. Lorsque la Commission retrouva l'homme, il se trouvait à Acteal et « s'y trouvait de son plein gré » (PGR, 19/12/1997).

Encadré 17 - Déposition de Roberto Méndez Giménez (Nexos 2007)

§37. (...) Le vendredi 19 décembre, quand on se dirigeait vers Acteal Alto, don Antonio Santiz López m'a dit que quand je retournerai, je ramène une « corne de bouc » à la maison de Jacinto Arias Cruz, situé dans la communauté de Puebla. Jacinto Arias était le président de la municipalité. Le jour suivant, je n'ai pas pu y aller, parce qu'on était en train de programmer la manière d'entrer à l'école d'Acteal pour combattre les zapatistes, et comme il nous a dit qu'on devait aller un samedi, je pensais y aller le 27 décembre, mais comme c'était l'opératif à Los Chorros le 24, je n'ai pas pu aller chercher l'arme à feu, j'ignore si mon chef Antonio Santiz López a eu un quelconque accord avec le président municipal.

§37. Nous sommes partis de Los Chorros le 19 décembre à six heures du matin, en direction d'Acteal Alto, en marchant par un sentier et ensuite par la montagne jusqu'à arriver à la maison de Juan Luna Pérez à dix heures du matin. On nous a dit qu'ils étaient de la famille d'Agustín Vázquez Sekum, et qu'ils avaient besoin de notre soutien parce qu'ils voulaient venger la mort de leur famille. J'ai répondu qu'on ne pouvait pas faire ça, qu'ils devaient en faire part à notre chef Antonio, parce que lui seul nous avait envoyé pour offrir notre protection (*dar seguridad*). Juan et Javier Luna Pérez nous ont amené à la communauté de Quextic, où on est arrivés à deux heures de l'après-midi après être sortis d'Acteal Alto à une heure quarante. À Quextic, j'ai rencontré le papa du feu Agustín, Antonio Vázquez Sekum, qui m'a raconté que les zapatistes cagoulés avaient tué son fils dans un champ de café. On s'est donné une accolade et on a pleuré ensemble car ça me faisait de la peine ce qui lui était arrivé. On a dormi dans la maison d'Antonio Vázquez Sekum.

Le 20 décembre, un membre de la municipalité autonome originaire de Bajoveltik fut blessé avec une arme blanche par « six PRIistes » de Canolal (CDHFBC, 20/12/1997). De leur côté, les membres de la Commission de Vérification (CONAI/CDHFBC) reçurent un appel téléphonique d'Acteal : les membres de l'organisation zapatiste avaient peur d'une possible agression de la part des sympathisants PRIistes qui se déplaçaient dans la zone, et que des menaces circulaient qu'ils venaient chercher Vicente Pérez Pérez (PGR, 20/12/1997).

Encadré 18 - Déposition de Roberto Méndez Giménez (Nexos 2007)

Le jour suivant, le samedi 20 décembre, ils sont sortis d'Acteal Alto de chez Javier Luna Pérez en direction à Los Chorros, pour parler à Antonio Santiz López et qu'il autorise qu'on entre dans le campement de déplacés des Abeilles à Acteal pour venger la mort d'Agustín. Ce même jour, ils sont rentrés vers cinq heures de l'après-midi pour me prévenir que don Antonio avait donné l'autorisation pour rentrer dans l'école d'Acteal où se trouvaient les zapatistes pour venger la mort d'Agustín Vázquez Sekum, et pas dans le campement des Abeilles à Acteal.

§38. On s'est réuni ce même jour en soirée, dans la maison d'Antonio Vázquez Secum, à huit heures du soir. (...) ce jour-là, je les ai informés que Juan et Javier Luna Pérez m'avaient dit que mon chef Antonio avait autorisé de venger la mort d'Agustín Vázquez Secum, et que le jour suivant, c'est-à-dire, le dimanche 22, je me rendrai à Acteal pour étudier la manière d'entrer et de sortir de cette communauté.

Le 21 décembre, des membres de Yibeljoj rapportèrent une fusillade. Selon les témoignages, la fusillade voulut épeurer la population déplacée à X'oyep pour les faire fuir de nouveau (CDHFBC, 21/12/1997). Dans la localité de Pechiquil, un jeune de la famille Ruiz put « s'échapper » d'un « camp de

détention » contrôlé par l'ancien militaire pour se réfugier à X'oyep et offrit son témoignage sur « les conditions dans le camp de détention ».

3.4.3. *La veille du massacre : la vengeance de pères pour leurs fils*

À Quextic le 17 décembre, le père d'Agustín Vázquez Sekum mort décida d'envoyer un groupe de personnes appartenant à la famille Luna Pérez (originaire d'Acteal) à Los Chorros, pour demander au vieil Antonio López Sántiz le soutien de huit personnes armées pour venger la mort de son fils (PGR, 20/12/1997). Les deux Antonio, respectivement de Quextic et de Los Chorros, étaient tous deux des hommes forts dans leur communauté respective, traditionalistes et âgés. Comme je l'ai déjà mentionné plus en haut, Antonio Sántiz López fut l'un des vieux caciques agraires de Miguel Utrilla de Los Chorros qui avait participé à l'armement des jeunes hommes⁴⁰⁰. Cet homme fut emprisonné en 1998 pendant dix ans, puis gracié pour des raisons de santé un an avant sa mort, alors que je menais mon terrain.

Le linguiste John Haviland, spécialiste du tsotsil de la municipalité de Zinacantán, fut traducteur de cet homme une fois en prison. Il me fournit les documents d'expertise qu'il produit en 1998 suite à ces emprisonnements. Le juge premier du district de l'État du Chiapas lui avait demandé une expertise anthropologique individuelle pour trois prisonniers⁴⁰¹. Il m'a confié ses documents son « verdict anthropologique » dans la responsabilité pénale « Causa Penal 8/98 » d'Antonio Vázquez Sekub (sic). Ces entretiens eurent lieu en *bats'i k'op*, après l'arrestation de l'homme et après qu'il ait fait des premières dépositions sans l'aide d'aucun traducteur alors que, comme tous les hommes de son âge, il ne parlait pas l'espagnol. J'ai reproduit les parties en *bats'i k'op* et en espagnol, puis ai ajouté la traduction au français. J'évoque ici ce que dit Antonio Vázquez Sekum de son fils Agustín :

Encadré 19 - Expertise du linguiste John Haviland, traducteur du cacique Antonio Vázquez Sekum en prison (Source: Causa Penal 8/98, traduction en français personnelle)

Bats'i k'op	Espagnol	Français
te icha:m	<i>Abí murió...</i>	Il est mort là-bas
yu`un ba stul skajve li jnich'one	<i>Mi hijo se había ido a cortar su café</i>	Mon fils était allé couper le café
pe te malabile	<i>Pero lo estaban esperando [los zapatistas]</i>	Mais ils l'attendaient [les zapatistes]
te no lajyak'bek bala	<i>Abí nomás le dieron un balazo.</i>	Là ils l'ont abattu
ja` stuk, mu xta`atike	<i>Murió solo él, a los demás no los alcanzaron</i>	Seul lui est mort, ils ne purent pas attraper les autres
yilik	<i>Ellos [los trabajadores con quienes iba Agustín] lo vieron</i>	Ils [les autres travailleurs avec qui était Agustín] l'ont vu
muk' bu xkil vu`une	<i>Yo no vi nada</i>	Moi je n'ai rien vu
komo teyun ta jna chava`i	<i>Porque estaba en mi casa</i>	Parce que j'étais chez moi

⁴⁰⁰ Cf. Section 2.1.1.

⁴⁰¹ Antonio Vázquez Sekub, Marcos Arias Pérez et Manuel Sántiz Pérez. Le premier est originaire de Quextic, les deux autres de Canolal.

slekoj xa ch`abtej	<i>[Mi hijo] ya trabajaba aparte</i>	[Mon fils] travaillait de son côté
bu ya`el yabtele, stuk xa chbat	<i>Cuando salía a trabajar salía solo</i>	Quand il partait travailler, il sortait seul
bu k`u kabtel eke, slekoj chibat xtok	<i>Y yo también salgo solo a mi trabajo</i>	Moi aussi je pars seul à mon travail
pere mu k`u ta jna` mi o smul,	<i>Pero no tenía idea si tuviera una culpa</i>	Mais il ne savait pas qu'il était coupable
smakik ta be	<i>Lo taparon en el camino</i>	Ils sont tombés sur lui sur le chemin
malabil	<i>Estaba esperando</i>	Ils l'attendaient
paybil,	<i>Estaba traicionado</i>	Il était trahi
ba akbo xi	<i>"Ve a dársele," dijeron</i>	"Donne-lui", dirent-ils
ma` ti sapatista	<i>Eran los zapatistas</i>	C'étaient les zapatistes
te ta aj te`al, te ta polo`e	<i>De Acteal, de Polhó.</i>	D'Acteal, de Polhó
lital to ta jobel un	<i>Vine todavía a San Cristóbal</i>	Je suis venue encore à San Cristóbal
pero muk' boch'o smelzan	<i>Pero no había quien lo arreglara</i>	Mais personne ne réglait le problème
muk' bu stuk'ulan	<i>No hicieron caso</i>	Ça leur était égal
ja` te chopol o le`e	<i>Eso sí está mal</i>	Ça c'est mal
mu jechuk ti melzanvanejem	<i>No es la forma de resolver a los pleitos de la gente</i>	Ce n'est pas la manière dont on résoud les disputes des gens
i`i, oy smelolal	<i>No, hay una forma correcta</i>	Non, il y a des formes correctes
mi oy boch'o camem yu`une, ja`	<i>Si alguien murió a causa de otro</i>	Si quelqu'un est mort à cause d'un autre
mi oy to spas yan . abtele	<i>Y si el otro va a seguir trabajando (= matando)</i>	Et si l'autre va continuer à travailler (= tuer)
ja` xich' kastlko	<i>¡Merece un castigo!</i>	Il mérite une punition!

L'histoire qu'il rapporte rend compte des divisions internes entre groupes politiques et religieux qui atteignaient les familles. Agustín Vázquez Sekum était un fervent traditionaliste, et sa fille était partie vivre à Acteal avec un « sivil » (i.e. civil), c'est-à-dire un membre de la Société Civile les Abeilles. On y voit aussi que les violences concernaient toutes les familles de la zone. Antonio Vazquez Sekum est très au fait des autres histoires des familles sympathisantes du PRI :

ta yan tik paraje oy	<i>En otros parajes también hay</i>	Il y en a dans d'autres hameaux
ja` ti sapatista onox	<i>Siempre son los zapatistas</i>	Ce sont toujours les zapatistes
li` ta k`anolal, laj yitz'in	<i>En Canolal, el hermanito [Sántiz]</i>	À Canolal, le petit frère

ja` mismo problemaotik	<i>murió</i> <i>El mismo problema como el nuestro</i>	[Sántiz] est mort Le même problème que le nôtre
ja` cham i jbankil ek	<i>Y mi hermano mayor también murió</i>	Et mon grand frère est aussi mort
ba`yi cham snich'on li xantis une	<i>Primero murió el hijo Sántiz</i>	D'abord le fils Sántiz est mort
icham xa o jun ta chimix, ja sbi lusio	<i>Un tal Lucio también murió</i>	Un certain Lucio est aussi mort
o srelijyon	<i>Era protestante [lit., tenía religión]</i>	Il était protestant [littéralement, il avait une « religion »]
ora cham benito,	<i>Luego murió Benito</i>	Ensuite est mort Benito
snich'on moreno ya`el ta chimix noxtok	<i>El hijo de Moreno de Chimix</i>	Le fils de Moreno de Chimix
icham stot fidelino, li` o ta chukel	<i>Y el papá de Fidelio—aquí está en la cárcel</i>	Et le papa de Fidelio, il est en prison
PRiistas naka chaman	<i>Sólo PRiistas están muriendo</i>	Seuls des PRiistes meurent
ja stuk chmilvan ti saptista	<i>Y los zapatistas los matan</i>	Et les zapatistes les tuent
pero muk' bu talem ta chukel	<i>Pero [los zapatistas] no vienen a la cárcel</i>	Mais [les zapatistes] ne vont pas en prison
ti yabtejebike	<i>Y sus herramientas</i>	Et leurs outils
bweno pero:	<i>Bueno, pero...</i>	Bon, mais...
calik cava`i un	<i>Que son regalos</i>	Ce sont des cadeaux
ja` cak' ti le` Samuel Ruis xkaltik	<i>Que los da Samuel Ruiz, como dicen</i>	Offerts par Samuel Ruiz, comme on dit
obispo ta san Cristobal xi	<i>El obispo de San Cristóbal, según dicen</i>	L'Évêque de San Cristóbal, à ce qu'on dit

Selon les Abeilles, la perte de son fils Agustín le motiva à réclamer vengeance et à « organiser » ceux qui allaient exécuter le massacre, comme ce fut le cas avec Antonio Santiz López à Los Chorros. Il acheta des armes, organisa et forma des groupes à Quextic et réunit les attaquants ayant déjà participé à l'embuscade du 22 septembre la veille du massacre d'Acteal, sans être sur les lieux le jour du massacre.

Il s'est tellement fâché parce que son fils est mort, Agustín Vázquez aussi, mais je ne sais pas qui l'a tué, il est mort près de sa maison, nous on était là et on priait, alors Antonio Vázquez Gómez s'est fâché, il a formé un groupe et il l'a envoyé par ici, il a payé des gens et quand les paramilitaires sont rentrés après avoir tué mes compagnons, il les paya, leur donna aussi à manger dans sa maison. Pourquoi [i.e. Comment je sais] ? Parce qu'il y a certains de mes compagnons qui sont restés kidnappés à Quextic, et qui ont vu comment il faisait ce monsieur. (Gregorio, 07/10/2006)

Comme Agustín était riche dans la région, il finançait non seulement les armes, mais payait aussi les *pojwanej* pour venger son fils, en les récompensant ensuite par un repas chez lui.

Deux membres de l'organisation Société Civile Les Abeilles furent en effet arrêtés et retenus pendant plusieurs heures à Quextic alors qu'ils se rendaient à Pantelhó pour vendre du café, accusés de ne pas

respecter le deuil de la communauté suite à la mort d'Agustín Vázquez Sekum⁴⁰² (Procuraduría General de la República 1998, 97). Le père de celui-ci, Antonio, envoya le 20 décembre des personnes de la famille Luna Pérez, originaires d'Acteal, à Los Chorros, pour demander de l'aide à Antonio López Santiz, par l'envoi de huit personnes armées pour venger son fils. Les témoignages des Abeilles et des auteurs matériels du massacre coïncident avec cette vengeance planifiée la veille du massacre. Les versions des Abeilles et du Centre des droits de l'homme évoquèrent une « réunion de paramilitaires » dirigée par le président municipal Jacinto Arias, avec des hommes des communautés de Los Chorros, Puebla, La Esperanza et Quextic (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999d). Le Livre Blanc coïncide également sur cet épisode et évoque aussi une réunion présidée par le vieux cacique et Tomás Pérez Méndez où l'accord fut scellé pour soutenir le dessein vengeur du père du défunt.

Le lendemain, le 21 décembre, dès 6h du matin, les Luna Pérez accompagnés d'un groupe d'une douzaine d'hommes appartenant à la Commission de Vigilance et Sécurité, parmi lesquels Roberto Méndez Pérez, se rendit à Acteal Alto et à Quextic, pour se réunir chez Manuel Vázquez Ruiz et préparer l'attaque du 22 décembre. En parallèle, deux membres de la Société Civile Les Abeilles, José Méndez Paciencia et Javier Capote Santiz furent détenus alors qu'ils traversaient les communautés de La Esperanza et Chimix pour se rendre à Pantelhó, lieu de vente du café. Une vingtaine de personnes considérèrent qu'ils manquaient de respect au deuil porté pour la mort d'Agustín Vázquez Sekum. Ils furent d'abord emprisonnés dans la maison *ejidal* de La Esperanza puis transférés dans la prison communautaire de Chimix. Cinq hommes, membres de leur famille, partirent à leur recherche, mais furent récriminés par l'agent municipal de Chimix qui leur reprocha de ne pas appartenir au PRI, les menaça de mort, et les obligea à payer une amende de 600 pesos pour le simple fait d'appartenir à la Société Civile Les Abeilles. De même, les deux détenus furent libérés après avoir payé une amende de 3500 pesos pour démontrer leur « regret » (*arrepentir*) d'avoir appartenu à la Société Civile Les Abeilles avant de réintégrer le PRI et les obligea à s'affilier au PRI dans un acte qu'ils signèrent. Ce qui fut présenté comme une « reconsidération » politique par les PRIistes, et une intention de « vivre avec les sympathisants de la municipalité de Chenalhó » était davantage des méthodes d'intimidation autoritaires traditionnelles caractéristiques des systèmes de sanction utilisés par les hommes forts du PRI. Les « convertis de force » furent ensuite amenés à Quextic où se tenait la réunion, chez Manuel Vázquez Ruiz, fils d'Antonio Vázquez Sekum et demi-frère du défunt Agustín Vázquez Sekum. Une vingtaine de personnes originaires d'Acteal, La Esperanza, Chimix, Canolal, Los Chorros, assistaient à la réunion, ces derniers étant armés (Procuraduría General de la República 1998, 97-99).

Selon le Livre Blanc, lors de cette réunion, quatre points stratégiques furent évoqués : les habitants de Quextic décidèrent de participer à l'attaque du 22 décembre contre les membres zapatistes et de la Société Civile des Abeilles ; les personnes armées allaient attaquer, tandis que les autres personnes les accompagneraient et attendaient autour d'Acteal pour piller les maisons ; personne ne pouvait rentrer chez soi pour pouvoir sortir tôt le lendemain pour l'action coordonnée ; enfin, pour nourrir les personnes armées de Los Chorros, il fut convenu que chacun devait apporter 10 *tortillas*. C'est grâce à cette décision,

⁴⁰² Beaucoup des *pedranos* les plus âgés ont conservé au moins oralement un patronyme indien, mais utilisaient également une version espagnole : ici, Sekum est devenu Gómez.

toujours selon le Livre Blanc, que José Méndez Paciencia put quitter les lieux pour ramener des tortillas alors qu'il était retenu jusque-là. Il partit à minuit à Acteal, où il habitait, pour informer sur le champ les habitants de l'attaque à venir. Le catéchiste Alonso Vázquez Gómez, représentant des Abeilles à Acteal et son épouse, Marcela Capote Vázquez décidèrent à l'inverse d'autres ne pas fuir, préférant rester sur les lieux pour prier pour le retour à la paix et que rien ne se passe. Le lendemain, le 22 décembre, José Méndez Paciencia se rendit avec deux autres personnes à San Cristóbal de las Casas afin de dénoncer les faits auprès du CDHFBC. L'avocat José Antonio Montero les orienta vers le Bureau du vice-Procureur de Justice Indigène de l'État du Chiapas (*Subprocuraduría de Justicia de Asuntos Indígenas del Estado de Chiapas*) pour déposer leur plainte (Procuraduría General de la República 1998, 99).

Encadré 20 - Déposition de Roberto Méndez Giménez (Nexos 2007)

§39. Le 22 décembre à neuf heures du matin, je suis allé à Pantelhó pour passer un appel téléphonique à mon cher Antonio Santiz López, pour lui demander si c'était vrai ce que m'avaient dit Juan et Javier Luna Pérez. Il me confirma que oui, qu'il avait donné l'autorisation. Je suis retourné à Quextic vers dix heures, et j'ai commencé à marcher autour de la communauté pour étudier le lieu. Vers une heure de l'après-midi, j'ai intercepté avec ma radio des conversations entre les zapatistes d'Acteal. J'ai entendu qu'ils étaient au courant que le groupe armé de Los Chorros se trouvait à Quextic. Ils disaient qu'ils aimeraient bien qu'ils viennent à Acteal pour s'affronter trois heures avec eux parce qu'il y avait maintenant sur les lieux le commandant Tacho et la commandante Ramona. En entendant ça, j'ai ressenti un peu de peur.

§40. Vers trois heures de l'après-midi j'ai envoyé quelqu'un chercher vingt litres d'essence à Pantelhó. Vers six heures, j'ai convoqué une réunion (...) [10 à 11 personnes] À ladite reunión, on s'est mis d'accord pour que le jour suivant, le 22 décembre, mon groupe armé sorte à huit heures du matin de Quextic pour arriver au Panthéon d'Acteal Alto à dix heures. À dix heures, un groupe de Quextic brûlerait la maison du père des frères Méndez Paciencia. Ça distrairait les zapatistes qui gardaient le campement des déplacés des Abeilles, nous attaquerions les zapatistes qui gardaient ledit campement. On avait calculé deux heures de marche pour aller de la communauté de Quextic au panthéon d'Acteal Alto, on irait par la montagne, pas par le chemin qui conduit à Acteal. Depuis le panthéon d'Acteal Alto, on entrerait dans le campement d'Acteal où se trouvent les déplacés. La réunion termina à sept heures et demie du soir. Je suis restée dormir avec mon groupe dans la maison d'Antonio Vázquez Sekum. Les autres sont partis je ne sais où.

Roberto Méndez décrit ici le rituel de préparation à la guerre qui consiste en premier lieu à confirmer l'accord du chef, puis à repérer les lieux et établir un plan d'attaque avec les autres agresseurs. L'usage du talkie-walkie fut l'une des ruses employées pour intercepter des messages codés. À l'écoute de la présence de possibles indiens insurgés masculin et féminin, le *pojwanej* redouta leur présence.

En parallèle, le même 21 décembre, en réunion à Quextic avec des membres des communautés d'Acteal, La Esperanza, Chimix, Canolal et Los Chorros, un homme fort de Canolal invita des éléments de la Sécurité Publique à déjeuner afin de leur demander leurs uniformes. Le commandant du détachement accepta et douze d'entre eux ôtèrent leurs habits dans l'école de la communauté et leur fournirent leurs uniformes sur le champ. Les uniformes policiers de couleur bleue allaient servir le lendemain aux hommes qui attendaient à Acteal Alto l'arrivée des hommes forts qui s'étaient coordonnés, et le groupe de Quextic resté chez Manuel Vázquez Ruiz se rendit à Acteal Centro.

On suppose que l'enchaînement des assassinats au cours de l'année 1997 fit une trentaine de morts de part et d'autre, dont très peu de femmes et enfants (Freyermuth Enciso 1998). Au cours de mes terrains, les leaders PRIistes me firent état de 18 morts dénombrés de leur côté, mais en réalité, trois d'entre eux étaient des sympathisants cardénistes (Procuraduría General de la República 1998, 94-95). En revanche, le

Livre Blanc ne compta qu'un mort zapatiste là où les rapports du CDHFBC en dénombrèrent plus d'une trentaine, même s'il est clair qu'il manque des informations sur le nombre de morts dans les rangs zapatistes.

Quelques jours avant le massacre, le gouvernement ordonna une nouvelle militarisation dans la zone en envoyant immédiatement 5 000 soldats au Chiapas, parmi lesquels 2000 furent placés au-dessus du territoire autonome de Polhó par le Ministère de la Défense Nationale (*Secretaría de Defensa Nacional*, SEDENA). À la fin de l'année, il y avait vingt-et-un campements militaires et treize campements de la police de Sécurité Publique, la Police Judiciaire ou fédérale à Polhó (Hidalgo et Castro 1999, 111). Dans la zone nord de l'État des violences avaient lieu sur le même modèle de paramilitarisation de la région⁴⁰³. La veille du massacre, selon des témoignages des Abeilles recueillis dans l'un des rapports du CDHFBC, les rumeurs circulaient parmi tous les habitants de toute affiliation confondue que les groupes « paramilitaires allaient entrer à Acteal ». Selon d'autres témoignages, les rumeurs couraient que les paramilitaires allaient attaquer les zapatistes de Polhó et non les Abeilles restés à Acteal pour poursuivre leur résistance pacifique et prier. Mais les membres des Abeilles étaient davantage harcelés et subissaient la pression des PRIistes et des cardénistes pour arrêter de soutenir les zapatistes (Olivera Bustamante 2007). Les zapatistes de la fraction Acteal quant à eux, furent peu avant le massacre et se réfugièrent à Polhó. Seul un groupe d'Abeilles était resté dans la petite chapelle d'Acteal pour prier dès le 19 décembre pour le retour à la paix.

3.5. *Les paniques-relais : détour par la Grande Peur française*

Au cours de l'année 1997, les situations micrologiques de violence se multiplièrent dans plusieurs localités et traduisirent une peur qui se généralisa dans la municipalité où des événements violents isolés eurent lieu simultanément, participant à un mouvement qui instaura une Grande peur à Chenalhó.

Georges Lefebvre (1970 [1932]) appela Grande Peur, l'ensemble des éléments qui se juxtaposèrent et alimentèrent les paniques dans les campagnes françaises au moment de la Révolution de 1789. Elle se caractérisa par le nombre de ses composantes, leur simultanéité relative et leur extraordinaire faculté de propagation. À cela, s'ajouta une disproportion croissante, liée à la propagation et le sentiment qu'il s'agissait d'un complot, lequel allait déformer les traits « dans un sens légendaire ». Lefebvre illustre son propos par deux exemples. Le premier est la panique des habitants face à l'arrivée des protestants dans un village du diocèse de Vabres, pendant la Guerre des Camisards en 1703. La grande peur s'exprima par plusieurs signes extérieurs : le tocsin sonna, ce qui amena plusieurs habitants à se précipiter dans les villages voisins et répandirent la rumeur, que les fanatiques avaient brûlé l'Église de Saint-Genest. Les milices se mirent sur pied pour monter la garde, sans qu'il ne se passa jamais rien. Cet épisode fut relaté dans des récits de l'époque, comme une « fausse alarme » qui se devait au complot de Guillaume III, pourtant mort un an plus tôt. L'autre exemple donné par Lefebvre, eut lieu en 1848, alors que Paris avait proclamé la République. Le bruit courut que les ouvriers appelés les « partageux », suscitèrent émeute sur émeute, amplifiant la peur jusqu'en juin, où l'anxiété fut à son comble. En Seine-Inférieure, deux hommes

⁴⁰³ Voir à ce sujet les rapports des Droits de l'Homme déjà mentionnés, ainsi que les travaux de Alejandro Agudo Sánchez (2010) qu'il mena dans la zone nord, très peu étudiée, et où il travailla plus précisément à Tila et El Coloquil.

furent aperçus par une vieille femme qui leur trouva mauvaise allure, le manifesta à un homme du village qui, déduisant qu'il s'agissait de brigands, avertit le village vers lequel les deux hommes se dirigeaient. De deux brigands à Burcy, on est bien vite passé à dix à Presles, 300 à Vassy, 600 à Vire, puis on entendait qu'à Saint-Lô, Bayeux et Caen, trois mille partageux pillaient, brûlaient et massacraient. Le maire demanda du renfort au Général Ordener, à la tête de la garnison et de la garde nationale, qui se mit en mouvement avec un renfort de 30 000 hommes. Là aussi, il s'agit d'une fausse alerte. Il fallut ensuite rassurer le reste de la Normandie, qui se disposait à son tour à la mobilisation. Les deux hommes étaient en réalité du pays. L'un était défiguré et avait l'esprit dérangé, l'autre était son père et le surveillait. La disproportion entre la cause et l'effet fit penser là encore, à un complot, que démocrates et parti de l'ordre se renvoyèrent dos-à-dos (1970, p.61-63). Lefebvre conclut ainsi :

Ainsi donc, en 1848 comme en 1703, outre le sentiment d'insécurité que la situation économique et les circonstances politiques éveillaient naturellement, on trouve à l'origine des paniques, l'idée, qu'un parti ou une classe sociale menace la vie et les biens de la majorité de la nation, parfois avec le concours de l'étranger. C'est cette crainte, universelle et partout identique, qui donne aux alarmes locales, dont l'occasion et l'importance sont variables, leur valeur émotive et leur force d'expansion. (Lefebvre 1970, p. 64-65)

Lors d'un massacre à Lyon le 18 juillet, une lettre qu'un libraire écrivit à sa femme, mentionna que 3000 jeunes gens s'étaient armés pour empêcher les brigands d'entrer, en exécutèrent alors 300 et assurèrent qu'il y en avait 4 ou 5 000 dans les villes voisines. L'exagération des chiffres, contribua à convaincre et entraîna la diminution de la gravité des faits : les municipalités s'efforcèrent de préserver le renom de leurs concitoyens ayant procédé aux exactions, avancèrent leur innocence des excès commis et qu'ils furent victimes de malfaiteurs étrangers (Lefebvre 1970, 59).

Ainsi, la Grande Peur est pour Lefebvre, un autre niveau de peur que celui de la préparation de défense par les habitants eux-mêmes (les paniques de l'annonce). Lorsque ces paniques se propagent loin et ne sont plus seulement localisées, la peur s'entretient du phénomène de propagation (les paniques-relais). A Chenalhó, les nouvelles circulèrent par le biais des rumeurs, sur le mode de transmission orale, mais aussi par des communiqués écrits et publiés dans la presse, d'abord locale, puis régionale, puis nationale, marquant la gradation du conflit qui prit de nouvelles proportions. Les dénonciations écrites contenaient les mêmes accusations et contre-accusations que la parole et les rumeurs, composant autant d'éléments, qui favorisèrent « la multiplication des fausses nouvelles, la déformation et le grossissement des faits, la germination des légendes » (Lefebvre 1970, 87). Ensuite, le caractère éclaté et diffus des éléments qui venaient insérer la Grande Peur, nous montre qu'elle ne fut pas un phénomène simultané, mais qu'elle se broda par une série de paniques en chaîne, les paniques-relais, provenant de plusieurs lieux et étalés sur plusieurs mois au fil de l'année 1997. De même, un ensemble de mini-paniques locales provoquées par de réelles attaques, de morts, de maisons pillées et brûlées, déclenchèrent des phantasmes au sein des *pedranos*. La rumeur en chaîne produisait à la fois un processus d'explication, de distorsion et d'exagération diffus et collectif pouvant déclencher aisément des actes de violence. James Scott, dans *La domination et les arts de la résistance* (Scott 2008a, 161) cite l'historiographe indien Ranajit Guha (1999) qui évoque la puissance de la rumeur dans la grande révolte en Inde de 1857. Le mouvement de panique initiale causé par des cartouches graissées avait rapidement évolué vers des rumeurs sur des conversions

forcées, sur l'interdiction de l'agriculture et sur une nouvelle loi imposant à tous la consommation du pain. Les rumeurs furent donc à l'origine de la mutinerie de Cipaye.

On sait aujourd'hui que ces paniques-relais se propagèrent à une échelle nationale pendant la Révolution française. Dans le cas du conflit armé au Chiapas, la crise traversée en 1997 était tout au plus régionale, car il y eut des similitudes frappantes entre les violences à Chenalhó et d'autres dans la région nord, dans la municipalité de Tila (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1996). Ces deux conflits à l'échelle municipale, s'inscrivirent dans le conflit armé plus ample que traversait le Chiapas et a fortiori le régime mexicain dans son ensemble. En ce sens, le conflit à Chenalhó avait une portée nationale, même si le soulèvement zapatiste de 1994 et la rébellion à Chenalhó en 1996 ne débouchèrent sur une Révolution nationale. On retrouve pourtant les mêmes techniques de diffusion des rumeurs à Chenalhó qu'en France pendant l'été suivant la prise de la Bastille, et en ce sens, je m'ose à parler de Grande Peur à Chenalhó.

Les rumeurs comme véhicules et moteurs de la peur chez les *pedranos* de la zone caféière leur firent vivre une « atmosphère sans précédent » dans laquelle « l'extra-ordinaire était courant, et où la rumeur trouvait un terrain propice » (Scott 2008b, 162). On retrouve à bien des égards, des analyses de la panique et de la Grande Peur décrites par Lefebvre, notamment les déformations et légendes. Pour ne citer qu'un exemple, fin octobre, le CDHFBC reçut un appel téléphonique d'« habitants de la municipalité », l'informa qu'ils « entendaient » des survols d'avion dans la nuit, « comme pendant l'offensive de 95 ». Ces « indices », non pas « vus », mais « entendus », suffirent à une montée en généralité et l'établissement d'une version qui se propagea et devint rumeur. Le mode de propagation de la peur généra des paniques-relais. Voir et entendre des signes considérés comme anormaux, puis faire courir les rumeurs, furent les principaux véhicules de la Grande Peur à Chenalhó. Le contenu des rumeurs relevait de la magie et des croyances locales. Les paniques-relais furent également colportées par des gens sans mandat, des gens de passage dans un lieu, de la famille ou des amis, qui faisaient courir les bruits. La radio et la presse furent les canaux principaux, à échelle régionale et nationale, de la diffusion des messages d'accusations. Ainsi, les modes de propagation furent capitaux dans le passage à une Grande Peur à Chenalhó.

Quant aux témoins oculaires de la violence, ils attestèrent encore davantage d'une vérité que les choses s'étaient passées ainsi et pas autrement. Pourtant, l'anonymat du passe-montagne rendait à la fois impossible le discernement et l'identification de l'individu, et possible le mimétisme de cette forme de banditisme social, soit par les groupes antagoniques de Los Chorros ou du centre de Chenalhó, soit par d'autres types de délinquance. D'ailleurs, depuis la fin du mois de septembre, le recours aux adjectifs qualificatifs indéterminés « un » ou « des » traduit la difficulté à identifier les agresseurs et les agressés, malgré des signes d'appartenance a priori évidents, tels que la reconnaissance d'un PRIste mort pour faire d'un zapatiste l'agresseur, ou d'un passe-montagne remarqué pour faire d'un zapatiste un agresseur. Mais les rapports regorgent d'éléments qui rendent difficiles l'identification à une organisation ou un parti politique des agresseurs et agressés, le trouble étant semé parmi la population. Ainsi, les plaintes et témoignages recueillis dans les deux rapports opérèrent une double fonction : d'une part, elle fit basculer

des cas singuliers de violence vers des généralités, ceux-ci étant interprétés par la suite comme articulés entre eux et reliés au conflit politique et armé à Chenalhó et au Chiapas ; d'autre part, ils permirent la mise à l'écrit des paroles accusatoires. La circulation et la diffusion d'imputations non-prouvées ont fait agir la prophétie auto-réalisatrice dont parle Merton et dont j'ai déjà évoquée la puissance pour comprendre les interactions sociales à Chenalhó dès le premier chapitre.

En 1789, la Grande Peur débuta à Paris à partir des rumeurs de complot aristocratique et la panique qu'elles suscitèrent auprès des paysans. Ce complot aristocratique était devenu la conviction pour les paysans que des nobles employaient des brigands tant redoutés pour dévaster les champs juste avant la récolte et se venger du Tiers État en installant la famine. Les habitants des campagnes pensèrent et imaginèrent également que les seigneurs cachaient l'ordre du roi d'abolir le régime féodal, et pour eux, les insurrections urbaines qui éclataient dans les villes les alarmèrent et confirmèrent encore un peu plus que le complot des seigneurs était certain, d'où les préparatifs de défense par les habitants (les paniques de l'annonce). Comme il le souligna, il n'est pas à douter que certains gentilshommes aient tenu des propos menaçants d'une part, mais il est tout aussi probable que le Tiers État ait attribué à ses adversaires une habileté et une fermeté dans le dessein dont ils étaient tout à fait dépourvus (Lefebvre 1970, 70). La cause déterminante de la Grande Peur qui marqua l'histoire de la Révolution française résida dans la croyance que tout le monde partageait, celle de l'accaparement de la nourriture, et l'imputait au gouvernement, à ses agents, aux décimateurs et aux nobles, qui cherchaient tous à réduire le Tiers-État à la famine. Le peuple accusa donc l'aristocratie de vouloir se venger de lui en le faisant mourir de faim, et même la bourgeoisie soupçonnait que l'accaparement servait à provoquer les émeutes qui bouleversaient le royaume. Et comme par une ironie de l'histoire, le résultat inattendu des émeutes paysannes en France fut celui de rapprocher nobles et bourgeois pour la défense commune des propriétés contre le « quatrième état ». Ce complot aristocratique s'accompagna de la rumeur que les errants si redoutés étaient enrôlés au service de l'aristocratie. En les qualifiant de brigands, c'était déjà leur prêter un statut de bandits professionnels, alors qu'il s'agissait bien souvent de « pauvres gens », des ouvriers sans ouvrage ou des paysans exaspérés, dont certains ont peut-être effectivement été soudoyés. Les rumeurs n'eurent plus besoin d'être confirmées car l'important était qu'elles étaient crues, telle une prophétie auto-réalisatrice. Ainsi, si le complot aristocratique n'a pas réellement existé pendant la Révolution française, c'est l'idée du complot qui importa davantage que sa réalité. La peur des brigands se répandit rapidement et les révoltes éclatèrent presque simultanément dans plusieurs villages de France. Les paysans révoltés étaient pris pour des brigands et les paysans s'armèrent et formèrent leurs propres milices pour se défendre des brigands. N'étant que le fruit de leur imagination, les paysans ne les trouvèrent pas et c'est pour cela qu'ils s'en prirent aux abbayes et aux châteaux, volant les grains et brûlant des archives et des droits seigneuriaux avec les dettes.

La peur a donc édifié des murs entre des voisins et membres de la même famille. Barker et Tanguay (2009) donnent l'exemple de l'Indonésie du début des années 1980 puis du début des années 1990, où la peur d'un certain genre de criminels, les *preman*, était liée à la peur d'une révolution sociale plus ample, et à un type de criminel qui venait de la rue, mais avait la capacité de monter dans l'échelle sociale. Mais surtout, cette peur a fourni le prélude à une campagne de « mystérieux assassinats », dans laquelle des forces paramilitaires non identifiées donnaient la chasse et exécutaient des récidivistes et d'autres

personnes considérées par la police et l'armée comme des criminels d'habitude. L'usage de la peur est donc un mécanisme essentiel des guerres et les violences du passé restent dans les mémoires des habitants et constituent un imaginaire de la violence qui se réactive dans les moments de crise. À Chenalhó, il en fut de même, les zapatistes déclenchèrent des soupçons parmi la population qu'ils étaient des brigands invincibles. L'accusation qu'ils étaient des *cortacabezas*, comme ce fut le cas dès le massacre de Chixiltón en octobre 1995, en est la meilleure illustration. De la même manière, une fois les *pojwanej* constitués, les soupçons parmi les Abeilles et les zapatistes que les cardénistes et PRIistes étaient vils et alimentaient le complot aristocratique, les *pojwanej* faisaient des zapatistes et des Abeilles des brigands, tel que l'a analysé Lefebvre. Les représentations fantasmées et les accusations portées d'un groupe sur l'autre importèrent davantage encore que la véracité des faits. Puis la perte de contrôle politique des caciques locaux, alliée à la peur auprès des habitants et à la spirale des vengeances personnelles justifiaient l'armement des groupes d'auto-défense de Los Chorros, l'alliance avec les caciques du centre de Chenalhó, et la protection d'éléments de la Sécurité Publique. Chaque groupe bénéficia donc de ses réseaux et ressources pour pallier aux vengeances de sang qui s'abattaient en plusieurs points de la municipalité. Les bruits qui couraient dans les foyers prêtant à l'Autre le plan de le détruire, les paniques qui rappelaient l'époque de la Révolution française, la peur réciproque qui s'installait parmi les habitants, d'un complot aristocratique pour les uns et d'un complot des brigands pour les autres.

4. Temps IV : le massacre d'Acteal raconté par deux types de témoins oculaires

Le 22 décembre, un groupe de tsotsils équipés d'armes de haut calibre tira contre 45 personnes de l'organisation des Abeilles. L'attaque aboutit à la mort de dix-huit femmes adultes, donc quatre enceintes, sept hommes adultes, seize filles entre 8 mois et 17 ans, quatre garçons entre 2 et 15 ans d'âge, et 26 blessés, en majorité des enfants, avec des lésions permanentes.

L'attaque du 22 décembre correspond à la phase liminale du massacre, celle de l'irruption d'assassins dans l'espace sacrificiel. Elle a lieu selon un scénario que les acteurs relatent depuis des positions différentes. Il m'a été impossible d'obtenir un récit des zapatistes eux-mêmes sur le jour du massacre, j'ai néanmoins pu obtenir des éléments depuis diverses autres sources, offrant des versions communes ainsi que des variations, notamment en ce qui concerne la présence de zapatistes dans l'espace sacrificiel et la possible bataille antérieure aux faits du massacre.

Renaud Dulong (1998) a travaillé sur le témoin oculaire comme objet social qui atteste par son corps et son langage de la véracité des faits en énonçant « j'y étais ». La parole instituante de son propos lui fait bénéficier d'une présomption de sincérité, de plausibilité qui sert ensuite à son auditoire, de constituer un sens commun partagé autour d'une conviction commune. Ces témoignages sont cruciaux car ils sont à la source du phénomène de « certification autobiographique » qui engage non seulement le témoin, mais aussi les récipiendaires de son récit qui y participent alors, créant une communauté où les membres partagent une même sensibilité dans leur rapport au monde. Dès lors, ces survivants étaient souvent sollicités par les autorités pour raconter leurs malheurs car ils avaient été présents sur les lieux du crime le jour du massacre et avaient « vu ». En anticipant l'un des témoignages d'un membre des Abeilles cité plus

bas:

Elías Lua Ruiz portait une arme, mais il ne put *voir* de quel type, il tira sur eux en tuant des gens, il les a *vus* parce qu'il était étendu dans la tranchée d'où il a tout *vu*, que Juan Luna Pérez avait une grosse arme, il l'a *vue*, avec un viseur télescopique, et qu'il a tiré sur les gens, il le connaissait parce qu'il vivait dans la même communauté, et il a *vu* depuis la tranchée ses compagnons mourir, aussi que Daniel Pérez Pérez avait une arme longue avec une culasse de couleur jaune, qu'il a tiré sur les gens en les tuant, qu'il habite à côté, qu'il ne s'est pas aperçu de quelle couleur était l'arme de Hilario Luna Pérez, elle n'était ni très longue ni très petite, il a *vu* l'arme, mais il n'a pas *vu* s'il a tiré (c'est moi qui souligne).

4.1. *Le massacre d'Acteal raconté par des survivants*

L'énonciation du massacre d'Acteal s'est d'abord faite par un type de témoin oculaire, les survivants. Le caractère traumatique ressort de ces premiers récits récoltés directement après les actes de violence et dans lesquels s'entremêlent émotions, souvenirs et tentatives d'interprétations. Les témoins furent amenés à répéter à plusieurs reprises leur expérience des violences pendant dix ans lors d'enquêtes et d'audiences. Cette insistance à faire répéter les survivants directs du massacre m'a profondément retenue dans l'envie d'en faire autant, ce qui explique ma pudeur dans cette thèse à ne pas demander aux membres des Abeilles de me narrer une fois de plus l'épisode du massacre d'Acteal, bien qu'ils étaient ceux que j'ai le plus cotoyé au fil de mes terrains. Je me suis tout de même décidée à raconter ici l'une des mes nombreuses visites à Acteal, où j'ai été accompagnée sur les lieux de l'attaque et où plusieurs membres des Abeilles me donnèrent leur version des faits. Dans l'ensemble, les versions des témoins oculaires sont relativement homogènes, mais déjà de légères variations ressortent entre ces premières versions de 1997-98 et celles que j'ai récoltées dix ans plus tard.

4.1.1. *Les témoignages des Abeilles directement après le massacre*

Dans ces extraits tirés des premiers témoignages des Abeilles, il faut imaginer les victimes et les survivants dans une position pieuse dans la chapelle en bois dans laquelle ils priaient à jeun depuis plusieurs jours. Cette chapelle se trouvait en flanc de montagne, en aval de la route qui mène à Pantelhó, peu après avoir passé Majomut et la carrière de sable. C'est le bruit des balles vers 11h du matin qui les avertit qu'il y avait une attaque, mais ils restèrent sur place et furent au cœur d'une « pluie de balles effrayantes ».

À 11h du matin environ, les agresseurs arrivèrent dans la communauté d'Acteal Centre, précisément sur le côté gauche de la route qui conduit de Chenalhó à Pantelhó, alors que plusieurs membres des Abeilles étaient réunis dans l'église catholique d'Acteal afin de prier. Soudain, on entendit des coups de feu. Javier Luna Pérez précise qu'à ce moment, tous fuirent effrayés, alors que lui se cacha « dans un trou ». Ceux qui purent en firent de même, y compris les femmes ; cependant quand les agresseurs arrivèrent ils leur tirèrent dessus, à une distance de 4 mètres environ. Comme il était caché et sa main tendue, il reçut une balle sur celle-ci.

Un autre témoin, Víctor Gómez Pérez, raconta que lorsqu'il se leva le 22 décembre à 6h, il commença par réaliser ses tâches domestiques habituelles avec sa femme. Ils se rendirent ensuite à l'église pour prier, car le chef de zone Alonso Vázquez Gómez les avait invités. À 11 heures, ils entendirent des coups et tous sortirent en courant effrayés. Lui et d'autres se cachèrent dans une tranchée avec des feuilles de banane, jusqu'à ce que les agresseurs arrivèrent (...) armés et tirèrent sur leur épouse et leurs fils. Il resta dans sa cachette jusqu'à 19h, quand il en sortit enfin, pour récupérer son fils blessé et se rendre à l'école, en le transportant dans ses bras.

De son côté, Agustín Méndez Paciencia, membre des Abeilles, déclara s'être réuni avec d'autres dans la

chapelle en bois afin de prier pour la paix. À onze heures, il entendit des coups de feu sur les murs de la chapelle en bois. Tous les assistants commencèrent à courir effrayés dans toutes les directions, et lui se réfugia dans une grotte voisine avec six autres jeunes hommes de son âge. Il essaya de recouvrir l'entrée de la grotte avec des feuilles, mais ils furent découverts par l'un des attaquants, Sébastian Luna Pérez. Celui-ci demanda à Méndez Paciencia à quel parti il appartenait, il répondit qu'il appartenait au PRI, pour éviter d'être agressé. Le prenant alors pour un réel PRIliste, l'agresseur lui demanda de l'aide pour reconnaître les membres des Abeilles, ce qui lui permit de reconnaître deux autres agresseurs (...), dont l'un qui portait une carabine connue sous le nom de « *cuerno de chivo* », avec lequel il tirait contre les hommes, les femmes et les enfants sans discernement.

Mariano Pérez Cura déclara qu'il se trouvait dans le campement Los Naranjos ce jour-là à 11h, et qu'ils commencèrent à tirer sous la petite église en bois, où hommes, femmes et enfants étaient en train de prier à jeun. Il courut alors jusqu'à la rivière, où il vit morts et blessés. Il reconnut les agresseurs présents (...) qui vivaient à Quextic, près de chez lui (Procuraduría General de la República 1998, 101-103).

Ces extraits sont tirés du Livre Blanc de la PGR et offrent des versions des survivants du massacre directement après l'attaque. Les dépositions faites à la PGR sont unanimes sur l'heure : l'attaque eut lieu à 11h du matin et dura 8 heures ; les quatre témoins entendirent des tirs et trois d'entre eux racontèrent s'être réfugiés avec d'autres « dans un trou », « dans une tranchée sous des feuilles de banane », ou « dans une grotte ». Puis les quatre témoins reconnurent des agresseurs. Il s'agissait donc de personnes qu'ils connaissaient et qui faisaient partie de leur environnement quotidien.

Plusieurs témoins oculaires des Abeilles s'accordèrent à dire qu'ils avaient été attaqués par une centaine de personnes armées et vêtues d'uniformes « comme le sont la police de la Sécurité Publique », avec des foulards rouges (*paliacates*) qui leur couvraient le visage. En outre, certains des témoins avaient vu les forces de la Sécurité Publique plus haut sur la route, à moins de deux cents mètres, où se trouvait un poste d'opérations mixtes de cette police qui n'agit pas malgré les coups de feu. Toutes les descriptions insistèrent sur l'apparence des acteurs de la violence, avec l'habit de la Sécurité Publique, qui, pour les témoins oculaires, signifiait clairement qu'ils étaient protégés par ces forces policières. Par ailleurs, trois voisins d'Acteal avertirent un membre de la police qu'une fusillade avait eu lieu à l'endroit de la chapelle en bois. Ces éléments renforcèrent l'idée a posteriori parmi les Abeilles et le CDHFBC que la Police et l'Armée protégeaient les attaquants et que ce massacre fut exécuté avec la complicité des fonctionnaires d'État, et partant, de l'État lui-même.

Dans un rapport daté du 22 décembre 2008, le CDHFBC publia des extraits de témoignages des survivants du massacre à Acteal. Ces témoignages ne furent pas réalisés lors d'audiences et figurent dans les dossiers judiciaires depuis 1998. Les noms des accusateurs sont omis par le CDHFBC pour leur protection. Comme on le voit dans le témoignage qui suit, il est fait mention de douze personnes qui participèrent au massacre (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 2008). Les témoignages sont présentés à la troisième personne.

Affaire au pénal 223/97. Comparution du 7 janvier 1998

Le 22 lui et sa femme se sont levés à six heures, et après avoir fait les *tortillas*, ils sont allés à l'église pour prier, car Alonso Vázquez Gomez les avait invités, ils étaient contents, et les enfants jouaient. À onze heures, ils ont entendu des coups de feu qui venaient de toute part, et ils ont juste prié encore un peu, Alonso leur dit de se mettre sur le côté parce qu'ils pouvaient être touchés par une balle, puis ils sont sortis en courant. Lui s'est caché dans un fossé où il y avait des feuilles de bananiers, ses compagnons se sont cachés dans un fossé. Victorio Oyalte, Lorenzo Pérez Vázquez 1^o, Florentino Pérez Jiménez, Javier Santiz Entzin, Alfredo Hernández Ruiz, Alonso López Santiz, Agustín Guzmán Entzin, Alonso Jiménez Entzin, Sebastián Luna Vázquez, Elías Luna Vázquez, José Luis Pérez Pérez, Alonso Vázquez Ramírez, Manuel Luna Pérez ont été tués. Ils étaient tous armés mais il ne sait pas quel type d'arme car il ne s'y connaît pas en arme, il y en avait des longues et d'autres plus courtes, ils portaient des vêtements bleus, des casquettes et des foulards de couleur rouge, ils portaient des vêtements similaires à ceux de la Sécurité Publique. Il est resté sur place jusqu'à dix-neuf heures environ parce qu'il avait peur, après il est allé à l'école où étaient ses compagnons. À l'école, il y avait ceux de la Sécurité Publique, ils étaient en train d'aider les gens, et leurs uniformes étaient les mêmes que ceux qui avaient tiré. Là, à l'école, ils lui remirent son fils qui était blessé, ceux de la Sécurité Publique l'avaient emmené à l'hôpital. Quand ils étaient en train de tirer il a pu voir ceux qu'il avait mentionnés. Quand ceux-ci finirent, ils dirent qu'ils avaient tous reçu et qu'ils portaient.

Affaire au pénal 46/98. Déposition du 1er janvier 1998

Il était avec son petit frère, son père, sa mère et sa belle-sœur, ils étaient trois-cent personnes. Vers onze heures et quelques quand ils priaient, ils ont entendus des coups de feu, ils sont sortis par la porte arrière de l'église pour se cacher, des femmes se sont cachées dans une grande tranchée et, de l'autre côté des hommes et d'autres femmes [se sont cachés]. Lui se cacha vingt-cinq mètres plus loin de la tranchée, s'allongea sur le ventre et de là, il vit les agresseurs, Moisés Luna Oyalte, Lorenzo Pérez Vázquez, Victorio Oyalte Paciencia, Elías Luna Vázquez, Sebastián Luna Vázquez, Mariano Luna Pérez, Juan Gómez Pérez, Agustín Vázquez Méndez, Hilario Luna Pérez, entre autres, qui étaient dispersés devant l'église. Il n'a pas pu les reconnaître à cause de la distance. Ils se sont approchés de la tranchée où étaient les femmes, et ils ont tiré à une distance d'environ deux mètres. Ensuite, ils ont continué là où se trouvaient les femmes et les hommes, puis ils sont revenus pour voir qui ils avaient tué, et ils sont allés piller les maisons du village et sont rentrés chez eux vers dix-sept heures. Du coup, lui est revenu à l'école où il y avait environ trente personnes. Ils y trouvèrent des agents de la Sécurité Publique qui les rassemblaient dans une salle de classe. Seul le fils de Mariano avait une égratignure de balle sur la main gauche du côté du poignet. Ils discutaient et décidèrent de partir pour se rendre à Polhó en camion, et arrivèrent vers vingt-et-une heures. Le 23, il alla à San Cristobal pour chercher sa femme perdue et il l'a retrouvée à l'hôpital où elle s'occupait d'un frère blessé âgé de quatre ans. À Polhó, il apprit par la Croix Rouge que la femme de son frère et sa mère avaient été tués. Il ignore le motif de l'agression des PRIistes, ni où sont les armes. Les agresseurs sont de La Esperanza....

Affaire pénale 46/98. Extension de la déposition du 4 février 1998

Il a vu les personnes suivantes tirer contre ceux qui se cachaient dans une tranchée Lorenzo Gómez Vázquez, Samuel Luna Gómez, Juan Luna Pérez, Antonio Pucuj Luna y Mariano Pucuj Luna, ils étaient armés de carabines (*rifles*). Il les a vus quand il était face contre terre sur le pic à environ trois mètres du fossé où étaient cachés les gens. Il connaît ceux qui ont tiré. Il en a vu plus, il ne se souvient plus de leurs noms, mais il pourrait les identifier. Quand il a couru hors de l'église sur environ vingt-cinq mètres, il se trouvait à trois mètres du fossé. Entre lui et ceux qui tiraient, il y avait environ six mètres. C'est pour cela qu'il n'a aucun doute sur qui ils étaient. Il s'est caché dans un ruisseau asséché et les écoutaient qui disaient "ils sont morts", mais lui a fait semblant et est resté sans bouger pendant environ dix minutes jusqu'à ne plus entendre les agresseurs...

Affaire pénale 46/98. Extension de la déposition du 5 février 1998

Il dit qu'à onze heures le 22, il se trouvait dans le camp de déplacés Los Naranjos, où environ trois-cent personnes étaient en train de prier et jeûner, ils ont entendu des tirs au loin, il est sorti du campement pour se cacher, en se dirigeant vers un fossé qui était dans un vallon, près d'un ruisseau asséché, il s'est caché derrière une grande pierre, d'où il n'est pas sorti car il avait peur. À ce moment-

là, des personnes armées sont arrivées en tirant sur les gens qui étaient dans le vallon. Il a vu que ces personnes tiraient à environ dix mètres d'où il se trouvait. Ils utilisaient des armes longues de couleur noire et on entendait des tirs très forts. Il est resté caché environ deux heures. Il a identifié quelques-uns des agresseurs, parmi eux, il se souvient de Javier Luna Pérez, Manuel Pérez Pérez y Lorenzo Gómez Vázquez. Il se souvient aussi de gens de La Esperanza : Moisés Luna Oyalte, Agustín Luna Oyalte, Abel Luna Oyalte, Sebastián Gómez Gutiérrez, Elías Luna Vázquez, Sebastián Luna Vázquez, Manuel Luna Vázquez, Antonio Luna Gómez. Ils tiraient tous contre les gens à Acteal. Ils avaient les cheveux courts, avec un foulard rouge (*paliacate*) sur la tête, ils portaient des vêtements sombres. Il a réussi à les reconnaître alors qu'il était caché derrière une pierre. Ils les a vus à vingt mètres, il les reconnut sans peur de se tromper car ce sont des personnes connues, elles vivaient avant dans la même communauté que lui mais sont parties ensuite à La Esperanza. Il peut aussi signaler d'autres personnes mais il ne connaît pas leurs noms. Cinq de ses proches sont morts. Il pense que la raison de l'agression fut que lui et d'autres qui vivaient dans sa communauté, ne faisaient plus partie du PRI, ce pourquoi ces agresseurs exigeaient qu'ils reviennent au parti. Celui qui faisait le plus pression était Miguel Luna Pérez, leader du parti et de Los Chorros. Une semaine avant les faits, il leur avait dit qu'ils reviendraient ou qu'il y aurait "la bagarre".

Affaire pénale 46/98. Déposition du 8 janvier 1998

... ceux qui tiraient sortaient de toutes parts, ils ont commencé à courir jusqu'en bas où il y avait un petit ruisseau à environ six mètres de là, lui est resté dans le ruisseau ; Javier Luna Pérez a tué beaucoup de monde car il avait une arme longue, lui l'a vu tirer sur eux, il le connaît parce qu'il vivait là ; Felipe Luna Pérez avait aussi tué des gens, il avait une arme semblable à l'autre, lui sait que c'est lui parce qu'il vit là et qu'il n'a pas été arrêté ; Mariano Luna Ruiz 2° avait aussi une arme, mais il ne sait pas de quelle taille, seulement qu'elle était longue et noire ; Rafael Luna Vázquez avait une arme de couleur noire, lui savait que c'était lui car il vivait là ; Pedro Luna Ruiz avait une arme noire, mais pas si grande, il a tiré sur eux en tuant des gens, il le connaît car il vivait là ; Elías Luna Ruiz avait une arme mais il ne sait pas de quel type, il a tiré sur eux en tuant des gens ; lui les a vus alors qu'il était allongé dans le fossé, d'où il a tout vu ; Juan Luna Pérez avait une grande arme, lui l'a vue, elle avait un objectif télescopique, il [Juan Luna Pérez] a tiré sur les gens ; lui le connaît car il vivait dans la même communauté ; il a vu depuis le fossé comment mourraient ses compagnons ; Daniel Pérez Pérez avait une arme longue avec une culasse de couleur jaune, il a tiré sur les gens et les tua, il habite près ; il n'a pas vu de quelle couleur était l'arme d'Hilario Luna Pérez, elle n'était ni longue ni courte, lui a vu l'arme mais ne sait pas s'il [Hilario Luna Pérez] avait tiré. Que d'autres personnes originaires d'autres communautés ont participé, et il connaît leurs noms ; Victorio Oyalte Paciencia, qui avait une grande arme, il ne sait pas de quel calibre, tirait sur eux, l'arme faisait beaucoup de bruit, il le connaît car il vivait à Tzajalucum et maintenant à La Esperanza, lui a vu qu'il tirait ; Elías Luna Vasquez avait une grande arme, elle faisait du bruit, il le connaît parce qu'il vivait dans la communauté mais il était parti vivre à La Esperanza.

Déposition du 14 janvier 1998

... Agustín Méndez Pérez aussi avait deux fusils M-1 et un du genre Uzi (...), il avait aussi six pistolets (*garreras*) parmi lesquelles les uns étaient d'un coup, les autres de six coups ; ils avaient aussi quinze carabines de calibre 22... que tout le monde ou la majorité de la communauté était aller couper du café et était accompagnée par quinze policiers ; ils se sont répartis en trois groupes, chaque groupe avait cinq agents de police de la Sécurité Publique ; ils l'avaient déjà fait avant à deux occasions, aux groupes de cinq agents de police de la Sécurité Publique se sont rajoutées deux personnes par groupe, lesdites gardes blanches qui portaient des cornes de bouc (*cuernos de chivo AK-47*), parmi elles il y avait Pedro Méndez López, Julio Entzin Guzmán, Roberto Méndez Gutiérrez, Sebastián Méndez Arias, Ernesto Luna Guzmán, Domingo Entzin López, tous de la même *colonia* de Los Chorros...

Novembre 2008

J'ai vu quand Julio Entzin Guzmán est parti de Los Chorros et est venu ici (Acteal) le 22 (décembre 1997). À cette époque, j'étais l'assistant de l'Agent (Municipal), c'est comme ça que je m'en suis rendu compte. Que les PRIistes ont amené les paramilitaires, et j'ai aussi vu Sebastián Méndez Arias avec les PRIistes.

Affaire pénale 223/97. Déposition 25 décembre 1997

Le 22 il a été témoin des faits. Il était dans le campement de Los Naranjos, qui se trouve à environ 200 mètres du lieu du massacre. Aux environs de onze heures, ils ont commencé à tirer des coups de feu au pied de la chapelle en bois (*ermita*), où il était en train de prier et jeûner. Il a immédiatement couru et s'est caché dans le ruisseau. À trente mètres environ d'où il se trouvait, il a vu les gens tomber, alors il a réussi à voir les agresseurs, parmi eux Armando Vázquez Luna, Manuel Vázquez Ruiz, Victorio Vázquez Pérez 2°, Bartolo Díaz Pérez et Antonio Ruiz Pérez ; il les reconnaît parce qu'ils vivent dans la communauté de Quextic, près de la sienne. Il a aussi reconnu Manuel Luna Ruiz 2° qui vit à Acteal Alto. Ils avaient tous de grandes armes à feu et étaient habillés en noir et bleu.”

Extension de déposition 4 février 1998

Il reconnaît Manuel Vázquez Ruiz, originaire de Quextic. Il a participé en tirant avec une arme longue et grande. Il l'a vu à une distance de 20 mètres. Celui-ci avait une chemise de couleur claire et un pantalon de couleur grise. Il reconnaît aussi Rafael Luna Vázquez, qui est originaire d'Acteal Alto. Celui-ci avait participé aux faits du 22, en tirant avec une carabine calibre 22, il l'a vu à une distance de 20 mètres, il portait une chemise claire et un pantalon brun. Il identifia aussi Mariano Luna Pérez, originaire d'Acteal Alto, il tira avec une arme longue et grande. Il l'a vu à une distance de 25 mètres. Il portait une chemise claire et un pantalon noir.

Affaire pénale 46/98. Déposition du 1^{er} janvier 1998.

Il était en train de prier dans l'église, en jeûne depuis déjà deux jours. Entre 11h et 11h30, ils ont entendu des coups de feu et il est sorti par l'arrière de l'église, en tenant dans ses bras sa petite fille de trois ans. Il s'est jeté face contre terre avec son enfant dans un champ qu'ils avaient nettoyé, ils sont tous restés cachés dans un fossé dans lequel est mort son enfant de deux ans, sa femme et un autre enfant. Les attaquants étaient: José Pérez Pérez, Mariano Luna Ruiz, Antonio Luna Ruiz, Pedro Luna Ruiz, Élias Luna Ruiz, Manuel Luna Vázquez, Rafael Luna Vázquez, Pablo Pérez Pérez, Daniel Pérez Pérez, Mariano Pucuj Luna, Antonio Pucuj Luna, Juan Luna Pérez 1°, Juan Luna Pérez 2°, sont ceux qu'il a reconnus et qui tiraient des coups de feu. Son beau-frère est mort aussi, sa sœur, leur enfant et deux nièces. Les agresseurs sont partis vers 17h ou un peu plus tard. Il est sorti de sa cachette avec sa fille, en passant par le fossé avec des blessés et des morts, il est allé à l'école où il y avait environ 30 personnes, ils se sont rassemblés dans la salle de classe et après ils sont allés à la communauté où il a fait sa déposition. La Sécurité Publique était là-bas, ils sont partis, certains à pieds, d'autres en voitures. Il ignore le motif ainsi que le lieu où sont les armes, mais sait que les agresseurs étaient armés.

Affaire pénale 223/97. 23 décembre 1997

Le 22 vers 11h il est allé avec sa femme, Rosa Pérez Pérez et Madame Manuela Vázquez Pérez à l'église à Acteal. Une réunion pour prier avait été organisée par Las Abeilles. Il y avait 330 personnes. Au bout de 10 à 15 minutes de prière, un groupe de militants du PRI sont entrés, armés avec des armes de haut calibre et longues. (...) Tout le monde s'est mis à courir vers une porte à l'autel de l'église. En courant, il a senti qu'il avait été touché dans le dos, dans le bras gauche et la jambe droite. Il a pu courir hors de l'église, où il y avait aussi des individus armés avec des uniformes de la Sécurité Publique, qui tiraient des coups de feu. Il s'est caché dans une montagne. Au bout de deux heures, des membres de la Sécurité Publique sont arrivés et l'ont emmené à l'hôpital. Il a pu reconnaître les agresseurs qui sont originaires de Los Chorros, La Esperanza, Chimix, Canholal, Pechiquil, Acteal et Quextic...

Affaire pénale 223/97. Déposition du 25 décembre 1997

Ce jour-là il se trouvait là-bas. À 11h, avec 300 autres personnes réunies, il a entendu des tirs, il a vu des impacts de balles dans les murs de l'église, ils se sont tous mis à courir, lui est parti se cacher dans une petite grotte à 100 mètres avec six garçons ; ils entendaient les coups de feu et les cris, ils ont couvert leur cachette avec des branches ; l'une des personnes avec une arme longue les a appelés, Sebastián Luna Pérez, qu'il a reconnu parce qu'il était son voisin, lui a demandé à quel parti il appartenait, il lui a répondu « au PRI », il a fouillé ses vêtements et lui a dit de l'accompagner au

ruisseau pour qu'il identifie ceux des Abeilles, et il lui a répondu qu'il n'en connaissait aucun. Il dit que 7 des 15 individus avaient des armes longues et portaient des pantalons noirs. Il a reconnu Sebastián Luna Pérez, Victoria Oyalte Pérez y Armando Vázquez Luna, ce dernier tirait des coups de feu, il a vu qu'il avait une carabine « corne de bouc ». Ce sont les autres agresseurs avec qui il a parlé qui lui ont dit le nom de l'arme, après il a fui. Il reconnaît les personnes suivantes qui étaient armées et tiraient des coups de feu Javier Vázquez Luna, Armando Vázquez Luna, Víctor López López, Armando Guzmán Luna, Ignacio Guzmán Luna, Alonso López Arias et Juan Nicolás Vázquez Pérez.

Audience de confrontation entre 18 personnes. Affaire pénale 223/97, 24 décembre 1997

... (le déclarant) reconnaît et identifie Lorenzo Ruiz Vázquez comme la première personne parmi les 18 à qui il s'est confronté ce jour-là. Au sujet de trois autres, il déclare ne pas savoir leurs noms mais les reconnaît et les identifie pleinement comme ayant participé aux assassinats et blessures lors des événements du 22. Ils sont : 14.-Pedro (Pablo) Girón Méndez, 15.- Alonso López Arias y 17.- Andrés Méndez Vázquez

Les témoignages reconstituent les histoires singulières de témoins oculaires au moment de l'attaque par des voisins qu'ils connaissaient. Tous furent des survivants qui s'enfuirent et leurs récits furent recueillis peu de temps après les faits du 22 décembre par le CDHFBC. Tous s'accordent à dire que les premiers coups de feu débutèrent à onze heures du matin. Certains situent la fin vers cinq heures et demie, d'autres vers 7h de l'après-midi. Les chiffres sur le nombre d'agresseurs varient en fonction de leur position dans l'espace et leur possibilité de « voir » les agresseurs. En revanche, il est fait mention de trois cents membres des Abeilles présents ce jour-là à Acteal pour prier. Ce chiffre prêta à confusion par la suite, car il désignait ici les Abeilles, mais fut utilisé par la suite pour quantifier les agresseurs. La PGR et les avocats de ces derniers nièrent la possibilité d'un tel nombre d'agresseurs sur les lieux. La confusion pouvait venir des Abeilles elles-mêmes et être un effet de panique.

Certains se cachèrent dans le ruisseau (*arroyo*), d'autres dans la tranchée (*zanja*), parfois à 6 ou 10 mètres des agresseurs. Ils informent sur les noms des agresseurs et leur communauté d'origine (Los Chorros, La Esperanza, Quextic, Acteal Alto) qui sont tous facilement identifiables car ils sont connus (« il les identifie sans peur de se tromper car ce sont des gens connus » ; « il sait que c'est lui car il vivait là » ; « il les reconnut parce qu'ils vivent dans la communauté de Quextic, près de leur communauté »). Pour la majorité des témoignages, les agresseurs « avaient les cheveux courts, un foulard sur la tête, et s'habillaient avec des habits sombres », que d'autres décrivent plus directement comme des « habits bleus » ou « bleu et noir », identiques à ceux de la Sécurité Publique (ou à l'inverse, les uniformes de cette Police « étaient identiques à ceux qui tirèrent »), autant de signes qui allaient étayer la thèse du paramilitarisme. Il est d'ailleurs important de noter que les témoignages n'employaient alors pas le terme de « paramilitaire », hormis le court extrait de Novembre 2008, ce qui renseigne sur la diffusion postérieure de ce terme.

Grâce à ces témoignages, on dispose également d'informations sur les armes également qui ne sont pas identifiées depuis leur calibre, mais comme « longues » ou « courtes », ou « qui résonnent très fort ». Les témoins ne donnent pas non plus les noms des victimes qu'ils virent se faire tuer devant eux, mais leur lien de parenté. Quant au motif, soit ils ignorent les raisons de l'agression (« il ignore le motif de l'agression des PRIistes » « il ignore le motif et où sont les armes »), soit ils savent que c'est en raison de leur appartenance politique (« il considère que le motif de l'agression se doit à ce que lui et ceux qui vivent dans sa communauté arrêtaient d'être du PRI »).

Un autre élément important est la présence rapide sur le lieu du massacre (« devant l'école ») de la Sécurité Publique (« au bout de deux heures ») quand ceux qui s'étaient cachés revinrent sur les lieux. Le témoignage de l'un des survivants rapporte qu'il reçut des policiers le corps de son enfant blessé dans les bras (« À l'école, il y avait ceux de la Sécurité Publique, ils étaient en train d'aider les gens, et leurs uniformes étaient les mêmes que ceux qui avaient tiré. Là, à l'école, ils lui remirent son fils qui était blessé, ceux de la Sécurité Publique l'avaient emmené à l'hôpital »). Un autre témoignage fait mention de la Sécurité Publique vers 17h où, quand il revint sur les lieux, il trouva une trentaine de personnes et la Sécurité Publique « qui les installèrent dans une salle de classe ». Le geste de la Sécurité Publique est présenté comme une aide et renverse l'image postérieure qui domina dans l'opinion publique, celle de forces de police restées passives à 300 mètres au-dessus des lieux. Pourtant, la question reste entière sur la présence et le rôle de cette Police devant l'école d'Acteal alors que les *pojwanej* s'affrontaient avec les zapatistes : que faisaient les policiers devant l'école et pourquoi ne sont-ils pas intervenus pendant l'attaque ? Avant-ils assisté aux échanges ou étaient-ils arrivés après les premiers tirs ? Pourquoi se sont-ils trouvés devant l'école, là où se trouvaient les zapatistes armés ? Étaient-ils réellement en train d'aider les survivants ou étaient-ils en train de déplacer les corps et reconstruire la scène du crime ?

4.1.2. *Mariano Luna Ruiz et Juan Vázquez, deux témoignages de survivants dix ans plus tard*

En avril 2006, je pus visiter en détail les lieux du massacre avec trois personnes des Abeilles qui avaient toutes assisté au massacre et perdu des membres de leur famille. On les désignait comme des « survivants » du massacre. J'arrivais la veille d'une messe du 22 du mois⁴⁰⁴, et tous les membres étaient sur les lieux sans être encore trop occupés.

Mariano Luna Ruiz et Juan Vázquez me racontèrent chacun à leur tour leur expérience du massacre, au cours d'une de mes nombreuses visites au centre d'Acteal. Ils faisaient partie des survivants qui durent répéter la même histoire des dizaines de fois aux instances gouvernementales, aux ONG et Centres des droits de l'homme et à tous les visiteurs qui avaient défilé sur les lieux, car en tant que survivants du massacre, ils attestaient qu'il avait eu lieu de telle manière et pas d'une autre. Ils répondirent à toutes mes questions, non sans une émotion contenue qui se traduisait par une extrême pudeur, un ton très bas, solennel et triste. Leur disponibilité était surprenante, malgré la souffrance qu'ils ressentaient en narrant tant de fois leur expérience du massacre, ils jugeaient de leur devoir de raconter leur mémoire contre l'oubli.

Comme je l'ai déjà mentionné, les rumeurs circulaient parmi les Abeilles qu'Acteal allait être attaqué car dans les réseaux familiaux et de voisinage où tous se connaissaient, les nouvelles circulaient et les rumeurs s'enchaînaient vite. Ainsi, le 21 décembre au soir, deux hommes étaient venus les avertir que des « paramilitaires »⁴⁰⁵ allaient attaquer Acteal le lendemain. Mariano Luna Ruiz était sur les lieux avec sa femme et le catéchiste et Chef de zone (*Jefe de zona*) Alonso Vázquez Gómez. Mariano Luna Ruiz faisait partie du groupe des Abeilles resté prier pour le retour à la paix. Ils étaient tous désarmés, à jeun depuis

Cf. Chapitre 7, section 1.

⁴⁰⁵ Ce récit m'ayant été rapporté huit ans plus tard, le terme était passé dans le langage courant des Abeilles.

trois jours, et seuls alors que les autres avaient fui. Alonso Vázquez Gómez, le leader religieux du groupe, décida de poursuivre le jeûne et ses prières avec les fidèles, dans une sorte de fatalité qui lui faisait dire que le destin parlera, si « les paramilitaires commandent », ils mourraient, s'ils ne « commandent » pas, ils ne mourraient pas.

Ainsi, les témoignages oraux et les dépositions des survivants et témoins oculaires dont il a été question évoquèrent un massacre qui dura entre 5 à 7 heures pendant lesquelles il y eut plusieurs coups de feu, des fuites de gens considérés ensuite comme des « survivants » et des corps de victimes dispersés en différents lieux.

Les rapports de la PGR et du CDHFBC mentionnèrent que le massacre commença vers 10 ou 11 heures du matin, ce que confirme Mariano Luna Ruiz. En revanche, ce dernier mentionne également des attaques qui commencèrent à Quextic dès 7 heures du matin. Il me répéta à plusieurs occasions au cours de notre conversation que les « paramilitaires » n'arrivèrent que plus tard et « peu à peu » à Acteal. Il y eut, semble-t-il des coups de feu lancés bien avant l'attaque sur les prieurs, mais Mariano Luna Ruiz ne disposait pas de plus de renseignements à ce sujet, étant donnée leur position pieuse et immobile. Il évoqua des attaques qui venaient à la fois « du haut » et « du bas » de l'église, sur le flanc de la montagne. Pour lui, l'attaque d'Acteal fut d'abord dirigée contre la petite chapelle en bois car les agresseurs encerclèrent progressivement leurs victimes. Mariano Luna Ruiz fut épargné car il n'était pas parmi le petit groupe dans l'église à ce moment-là. Puis il revint en une phrase lapidaire sur l'atrocité des faits qu'il résume uniquement par des chiffres et les liens de parenté que les victimes entretenaient : sept familles furent tuées et des femmes enceintes mutilées ; son épouse et l'un de ses fils moururent ce jour-là ; un autre de ses fils fut écrasé par les morts qui tombèrent sur lui mais il survécut⁴⁰⁶. Mariano me précise, en soupirant, qu'il était couvert de sang et qu'une balle avait légèrement frôlé son crâne. Il précise qu'une autre petite fille perdit la vie suite à une balle reçue dans la tête.

Il précise aussi, à l'instar d'autres témoins, que la Sécurité Publique était devant l'école et n'agît pas, ce qui fut considéré comme un « accompagnement » aux « paramilitaires » :

La police a accompagné les paramilitaires et quelques autres qui étaient là à l'école. Quand le massacre a eu lieu, ils ont dit qu'ils n'ont pas entendu le bruit des balles, mais comment c'est possible, on était près de l'école, il y a la Sécurité Publique, et aussi les paramilitaires... (Mariano Luna Ruiz, 21/04/2006)

Juan Vázquez Luna prit la parole et me fit un récit concis des faits sur un ton aussi bas et triste que son prédécesseur. Il était le fils du catéchiste Alonso Vázquez Gómez qui menait alors le groupe resté prier et jeûner. Il avait 14 ans le jour des faits et était rester avec sa famille, ses deux parents, ses trois grandes sœurs et deux petits frères. Ils furent attaqués et ses deux parents moururent ce jour-là, ainsi que ses sœurs. Il put s'échapper au moment de l'attaque et courut dans les montagnes jusqu'à la municipalité

⁴⁰⁶ Il est probable qu'il s'agisse du premier témoignage rapporté au CDHFBC « Affaire au pénal 223/97. Comparution du 7 janvier 1998 ».

autonome de Polhó où il se réfugia pendant deux jours. Puis il alla à San Cristóbal, où il fut hébergé par les Sœurs du Divin Berger (*Hermanas del Divino Pastor*), et y resta aux côtés de deux de ses sœurs qui furent gravement blessées par des balles dans le corps, l'une dans les jambes, l'autre dans la hanche.

Ces deux récits surprennent par leur concision. Ils sont également chargés d'affects et de pudeur, en se tenant à un récit très factuel expliquant leur survie à l'attaque et leurs proches qui sont morts. Ils partagent avec les autres dépositions un vide sémantique sur ce qui s'est « réellement » passé. Les récits entremêlent émotions, souvenirs, interprétations, mais il leur est impossible de donner du sens aux événements, et ne fournissent aucun élément sur le rôle des zapatistes au moment du massacre, à l'inverse des dépositions des agresseurs.

4.2. *Le massacre d'Acteal raconté par les agresseurs en 2007*

Je ne suis jamais allée en prison pour rencontrer les accusés du massacre. En revanche, j'ai repris les extraits déjà cités des agresseurs qui ont confessé leur participation au massacre en 1997 dans leurs dépositions⁴⁰⁷ lors de l'enquête menée par le Bureau Spécial pour l'affaire Acteal (*Fiscalía Especial por el caso Acteal*). Ces dépositions furent partiellement publiées par le journaliste et historien Aguilar Camín qui s'en inspira – ainsi que d'une chronologie inédite tenue par les cardénistes – pour la reconstruction des faits du 22 décembre dans une trilogie analysée postérieurement (Nexos. Especial Acteal 2007a; 2007b; 2007c)⁴⁰⁸. Il s'agit surtout de trois extraits de dépositions réalisées par un avocat de la défense, Javier Cruz Angulo, dans le cadre de l'enquête menée par le Bureau Spécial pour l'affaire Acteal (*Fiscalía Especial por el caso Acteal*), mis en place par le Gouverneur Jaime Sabines (2006-2012). La reconstruction a été réalisée en partie en tsotsil et en partie en espagnol. Le traducteur fut Juan Pérez Hernández. Au-delà de leur valeur dans le procès alors en cours et du caractère individuel de ces dépositions, elles fournissent de nouveaux éléments totalement éludés dans les témoignages des victimes, comme le rôle des zapatistes, l'affrontement qui précéda le massacre, ainsi que la stratégie d'attaque des *pojwanej* et le lien de ces derniers avec la Sécurité Publique. En étant publiées dans la presse nationale, ces dépositions participèrent à la réécriture non-officielle de l'histoire du massacre, tout en servant de preuves lors du procès visant à libérer les prisonniers. Ces dépositions sont aussi des confessions, un mode bien particulier de récits qui reconnaît la participation active des confessés au massacre du 22 décembre 1997.

4.2.1. *Notes préliminaires sur les confessions comme récits sacrificiels*

Quels rôles jouent ces témoignages reconstruits par le Bureau Spécial pour l'affaire Acteal (*Fiscalía Especial por el caso Acteal*)⁴⁰⁹, défendus par des avocats du CIDE et dévoilés au grand public par un historien au moment des dix ans du massacre dans la presse nationale ?

Les dépositions correspondent à des récits produits par les attaquants, qui constituent d'autres témoins oculaires ayant non seulement « vu » et « été » par leur corps entier sur les lieux du massacre, mais qui furent à l'origine même de l'événement. En ce sens, leur parole est également instituante, mais

⁴⁰⁷ Reconstruction des dépositions de Lorenzo Pérez Vázquez et Roberto Méndez, Revista Nexos, N°360, décembre 2007

⁴⁰⁸ Chapitre 7, section 2.2.2.

⁴⁰⁹ J'explique dans le chapitre suivant comment s'est constituée l'affaire Acteal et qui y participa.

interroge la question du témoignage d'un factuel incontestable et de l'objectivation du récit⁴¹⁰. Les agresseurs sont en effet aussi des témoins oculaires de l'événement, mais la position de leur récit oblige à contextualiser le témoignage comme seule matière historique. Dès lors, ces témoignages viennent parfaire la technique de la menace dont j'ai montrée dans les chapitres précédents qu'elle consistait à ériger l'Autre en l'agresseur initial pour justifier ensuite de leur propre agressivité. Ces dépositions prolongent les techniques de défense déjà en cours au moment du conflit, tout en traduisant une plus grande sophistication de la défense, au service du plaidoyer des prisonniers.

Ces dépositions se firent dans un cadre judiciaire et pénal pour identifier des responsables. Ils abondent de détails sur les calibres des armes, les noms des *pedranos* ayant participé à l'armement et aux attaques, les paroles des protagonistes, ou encore l'« art de la guerre » des *pojwanej* le 22 décembre. Comme les encadrés l'ont montré au fil du chapitre, ces témoignages se focalisèrent sur certains événements en particulier, comme l'épisode de l'embuscade du 22 septembre et l'attaque du 22 décembre, formant un effet Rashomon à partir d'un même événement historique.

Ces dépositions furent également et surtout des confessions de coupables ayant admis avoir participé à l'attaque du 22 décembre. En outre, on ne sait pas précisément dans quel contexte ni quand ces dépositions-confessions furent réalisées si ce n'est qu'elles furent « reconstruites » par l'avocat de la défense, Javier Cruz Angulo, à partir de dépositions faites en partie en espagnol, en partie en tsotsil (traduites par Juan Pérez Hernández). Il y aurait eu au total six confessions, mais seules trois furent rendues publiques, dont une, celle de Roberto Méndez, plus longue que les autres. On y apprend que « les prisonniers » furent les sacrifiés de l'histoire, sur un mode ambivalent, ce qui les amène à justifier leur acte tout en accusant les autres. Ainsi, ces dépositions servirent de témoignages pour démontrer l'injustice vécue et consolider la technique de la défense des *pojwanej*⁴¹¹. Je montrerai dans le chapitre sept que ces dépositions appartenaient à un mouvement plus large de « technique de la symétrisation » de la part des avocats des accusés déjà condamnés. Ces dépositions ne furent pas des défenses de rupture, à l'instar de certains plaidoyers au sein de Tribunaux Pénaux Internationaux, comme ceux analysés par Elisabeth Claverie dans le cas de leaders des partis ultranationalistes qui défendirent leur cause sur ce mode⁴¹². Dans ce cas-ci, les déclarants plaidèrent coupables, leur confession ayant en réalité deux autres finalités : l'une individuelle, et souvent liée à une quête de rédemption⁴¹³ ; l'autre collective, où la confession canalisa en leur personne la culpabilité de l'attaque du 22 décembre. En ce sens, ces confessions constituèrent des boucs émissaires qui se sacrifiaient en vue de la libération des autres prisonniers.

À partir de treize témoignages au sein du personnel de l'Armée chilienne, notamment de sous-officiers responsables de la sécurité dans des centres de détentions, Marcia Esparza (2007a) a travaillé sur la confession dans les dépositions pénales. Elle analysa treize confessions codifiées à partir des dimensions

⁴¹⁰ J'analyse notamment dans le chapitre suivant la catégorie de victime.

⁴¹¹ Ces témoignages ne sont donc pas des aveux dans le cadre d'une « politique du pardon » visant au repentir (Lefranc 2002, Guillou 2011).

⁴¹² Les accusés restèrent dans une relation de subordination aux avocats du CIDE à l'inverse du plaidoyer de Vojislav Šešelj au Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie, le criminel de guerre ayant assuré sa propre défense en innovant des techniques de défense de rupture qui perturbèrent le déroulement du procès, en réclamant le pouvoir dans une symétrie maîtrisée, où les juges furent pris à parti et durent rappeler la règle du droit et qui édicte la règle (É. Claverie 2009).

⁴¹³ Certains trouvèrent le salut en devenant pentecôtistes. Cf. Chapitre 7, section 3, et Chapitre 8, section 2.

de remords et d'héroïsme de Leigh A. Payne et du code du silence, de loyauté et d'obéissance due, examiné par Edwin Chemerinsky. Les témoignages sur le mode de la confession ont ceci d'ambigu qu'ils reconnaissent qu'il y a eu violence, abus, voire torture (mais pas dans ces confessions), sans toutefois apporter clairement une version plus « vraie » des événements⁴¹⁴. Esparza montre en effet que si certains travaux avaient déjà réfléchi aux confessions de « tortionnaires »⁴¹⁵, ces confessions dépendaient toujours du contexte dans lequel elles avaient lieu (religieux, public, « marché commercial » si le témoignage est acheté, ou jugement criminel). Si, certes, son travail se penche davantage sur la participation d'agents de l'État au théâtre de la violence et sur le silence militaire, son analyse de la confession peut illuminer de manière pertinente les dépositions faite par les agresseurs sur le massacre d'Acteal.

Selon Payne, il existe quatre types de confessions à caractère de remords ou d'héroïsme chez les soldats tortionnaires argentins : le premier, idéal, est celui du « remord confession » ou pour une raison personnelle, le témoin a pris une distance critique face aux autorités qu'il servait ; le second est celui de la confession héroïque, où la violence est justifiée par la glorification des politiques de terreur ; le troisième type est celui des confessions d'échange (*peddling confession*), où le tortionnaire admet en échange d'argent avoir torturé ses victimes ; le quatrième type est celui où les confessions se donnent dans des forums publics (comme le Sénat argentin) lors de procès officiels et dans ce cas il s'agit de confessions d'autodéfense plus que de remords (pour défendre la patrie, le contexte et la nature de la guerre).

Certes, les prisonniers Roberto Méndez Giménez et Lorenzo Pérez Vázquez n'étaient pas des soldats tortionnaires, mais deux des *pojwanej* de Los Chorros, c'est-à-dire des « petits » agresseurs dans la chaîne des violences. Les confessions de ces deux responsables « matériels » peuvent avoir plusieurs origines : soit ils se sont sentis trahis d'une manière ou d'une autre par les autorités (municipales ou régionales) qu'ils soutenaient⁴¹⁶ ; soit ils croyaient sincèrement en leur acte juste et en la violence comme politique de terreur efficace ; soit on acheta ou négocia leur témoignage, mais cela est peu probable car Roberto Méndez apparaissait déjà comme l'un des agresseurs dans le Livre Blanc ; soit enfin, la confession leur servit à défendre publiquement leur position dans un procès médiatisé. Ainsi, il est fort probable qu'il s'agisse, selon la classification de Payne, à la fois d'un type de confession idéale⁴¹⁷, celle du remord-confession, d'une confession d'échange négociée autour de la mise en liberté des autres prisonniers, et d'une confession « acceptable » pour être diffusée publiquement et servir à construire une défense servant au

⁴¹⁴ Payne pense tout de même que les confessions de remord sont les plus importantes quant à la vérité, la reconnaissance, et la mémoire collective.

⁴¹⁵ Marcia Esparza, « *Casi la verdad : silencios y secretos en la posdictadura del general Augusto Pinochet en Chile* », *Antipoda 5 Imágenes y Relatos sobre la Violencia : Versiones desde África y América Latina*, Juillet-décembre 2007, pp.121-143; Dan Foster, Paul Haupt et Marésa de Beer, 2005, *The Theater of Violence : Narratives of Protagonists in the South African Conflict*, Oxford, James Currey Ltd.; Martha K. Huggins, Mika Haritos-Fatouros et Philip G. Zimbardo, 2002, *Violence Workers : Police Torturers and Murderers Reconstructed Brazilian Atrocities*, Berkeley, University of California Press ; Leigh A. Payne, 1999, TRC, *Commissioning the Past. Confessions of Torturers. Reflections from Argentina*, communication présentée au *History Workshop and CVSR Conference*, University of Witwatersrand, 11-14.

⁴¹⁶ J'ai montré comment les cardénistes se plaignaient de l'omission des autorités régionales et de l'absence d'intervention policière et militaire.

⁴¹⁷ Payne qu'utilise Esparza prend pour le premier type de confession, celle du remord-confession, le témoignage d'Adolfo Scilingo, un tortionnaire de la dictature en Argentine entre 1976 et 1983. La confession est « idéale » pour deux raisons : l'une, car Scilingo prend ses distances de l'institution militaire et critique les autorités militaires, notamment pour avoir reconnues et rendues publiques la liste des disparus ; l'autre car il se sent trahi par les militaires argentins, ce qui l'amène à rompre le code de subordination ou de loyauté due.

procès en cours et à l'opinion publique par la médiatisation de leur position dans le procès. D'abord, le remord s'accompagne d'une tentative de justifier que l'acte commis a été fait pour maintenir une certaine image de loyauté, non pas envers l'Armée comme dans l'analyse d'Esparza, ou envers une dictature dans le cas de soldats tortionnaires argentins, mais envers les autres membres du groupe, sa communauté, qu'il fallait protéger. En outre, ces confessions n'évacuent pas la possibilité que les prisonniers aient négocié leur libération ou qu'ils aient tiré un quelconque avantage à donner leur témoignage. En effet, au regard des éléments dont on dispose actuellement, et en anticipant sur le chapitre sept, 83 des 89 prisonniers furent libérés quelques mois après la publication de la nouvelle version du massacre et de ces confessions. Le gouvernement de l'État du Chiapas leur octroya des terres près de Tuxtla Gutiérrez tout en leur interdisant de retourner dans leur communauté et de s'approcher des survivants d'Acteal. Quel lien établir entre la publication des dépositions des boucs émissaires idéaux et la libération des prisonniers quelques mois plus tard ? Comment interpréter ces faits a posteriori et la construction d'un récit établissant une nouvelle version du massacre depuis la perspective des agresseurs ? Faut-il y voir une simple coïncidence entre les confessions et la libération quasi-immédiate (six mois plus tard) d'un premier groupe de prisonniers ? Confesser avoir tué signifie se sacrifier, au sens girardien, et être condamné à ne pas pouvoir être libéré avant la fin de la peine. Ces confessions ont eu un rôle expiatoire pour l'ensemble des autres prisonniers, puisqu'elles servirent à les laver de toute culpabilité et réduire le nombre de responsables à six personnes sur les 89 prisonniers. La confession des uns permet donc la libération des autres qui demandèrent la révision de leur dossier. L'obtention de terres après leur libération laisse perplexe : comment ne pas y voir une récompense du gouvernement de l'État du Chiapas quand tant d'autres groupes au Chiapas manquent de terres et que de nombreux prisonniers ne sont pas libérés ?

4.2.2. *Dépositions de Roberto Méndez Giménez et Lorenzo Pérez Vázquez*

Roberto Méndez Giménez, un ancien cardéniste de Los Chorros dont j'ai déjà cité le récit dans les nombreux encadrés de ce chapitre, est l'un des prisonniers qui confessa avoir participé au groupe des *pojwanej*. Son récit fut rendu public par l'historien Héctor Aguilar Camín au moment de la publication de la trilogie fin 2007, qui coïncide avec la commémoration des Abeilles des dix ans du massacre. La déposition de Roberto Méndez a été réalisée le 16 avril 2007. Il en est de même avec la version de Lorenzo Pérez Vázquez (Affaire pénale 46/98, Tome XI, feuilles 8711 et ss.) qui illustre également la nouvelle version des cardénistes.

Les deux récits élaborent un discours relativement identique s'inscrivant dans la technique de défense du plaidoyer des prisonniers. Cette technique débute par la négation des premières dépositions :

§1. J'ai nié ma première déposition (du 26 janvier 1998) parce qu'elle ne contenait pas la vérité sur les événements d'Acteal. Vous me demandez comment ça s'est passé. Ma famille et moi étions des agriculteurs, on semait du maïs, des haricots, pour ma famille. Avant 1994, dans la municipalité de Chenalhó on vivait tranquillement. Mais en 1994, la situation a changé avec l'émergence de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (Roberto Méndez, Nexos. Especial Acteal 2007a).

§1. Je n'ai pas signé mes dépositions antérieures à 1998 parce que ces dernières ont été faites par José Musio Vázquez Luna, pour m'inculper, ce pourquoi j'ai de nouveau raconté ce qui est arrivé.

§2. Comme je suis orphelin de père et de mère, j'ai grandi dans la maison de ma grand-mère dans la

communauté de Los Chorros et me suis toujours consacré à la culture du maïs, haricot, café et autres produits agricoles, pour pouvoir survivre avec mes frères. En 1994, avec la venue de l'Armée zapatiste de libération nationale, j'avais 14 ans et je ne savais rien de l'EZLN, parce que dans la maison dans laquelle je vivais, qui appartenait à ma grand-mère, il n'y avait pas de présence de l'EZLN. Mais tout au long de l'année 1994, ce groupe armé est arrivé dans les communautés de Chenalhó, avec les gens les plus pauvres, pour leur proposer d'appartenir à leur groupe, et qu'en échange ils allaient leur donner entre autres du matériel pour leurs maisons. C'est comme ça que la majorité des habitants de Chenalhó ont décidé de rejoindre l'Armée Zapatiste, ce qui a provoqué une série de problèmes entre ce groupe et les partis politiques, notamment le Parti Révolutionnaire Institutionnel et le Parti Cardéniste (Lorenzo Pérez Vázquez, Nexos. Especial Acteal 2007c)

Puis les deux témoins élaborent un récit de vie qui remontent même jusqu'à leur enfance, toujours pour raconter leur vie « avant » 1994 et le soulèvement zapatiste. Roberto Méndez dit par exemple « Ma famille et moi nous dédions à l'agriculture, en semant du maïs, des haricots. Avant 1994, dans la municipalité de Chenalhó, on y vivait tranquillement jusqu'à ce qu'apparaissent l'Armée zapatiste de libération nationale.» Cette affirmation met clairement en avant un passé harmonieux pour mieux appuyer son accusation que les zapatistes furent ceux qui semèrent le trouble. Lorenzo Pérez Vázquez fait le récit de son enfance : il était orphelin, grandit chez sa grand-mère et mena une vie de paysan qui cultivait le maïs, les haricots, le café et autres produits, pour la survie de sa famille et de ses frères. Avant 1994, tout était tranquille à Chenalhó, mais tout changea avec l'arrivée de l'EZLN. L'organisation n'avait pas de présence à Los Chorros avant le soulèvement, mais peu à peu, le groupe armé pénétra dans les communautés auprès des familles les plus pauvres en promettant notamment des biens matériels pour leurs maisons.

Je ne m'attarderai pas sur les différents affrontements énoncés en 1997 car je les ai évoqués au fil de la chronologie du massacre annoncé. Néanmoins, il est récurrent dans les deux récits rapportés que les zapatistes soient présentés comme étant les premiers agresseurs lors des différents affrontements : lors de la réunion à Los Chorros fin août, où les zapatistes les auraient menacés de mort, puis lors de l'embuscade du 22 septembre, et même quand le professeur zapatiste a été tué, ce n'est que parce que les zapatistes ont d'abord agressé les habitants de la communauté de Yashgemel. L'une des techniques de symétrisation de l'agression consiste donc à accuser les zapatistes de l'attaque primordiale. Même les Abeilles « faisaient semblant pendant la journée d'être de la Société Civile « *Les Abeilles* », et pendant la nuit ils se rendaient aux réunions avec des membres de l'Armée zapatiste, puisque leurs réunions avaient lieu à partir de minuit tous les jours » (Roberto Méndez, Nexos. Especial Acteal 2007a). Les deux récits sont extrêmement précis sur l'armement, les personnes qui y participèrent, les réunions, et les stratégies du groupe des *pojwanej*.

Voici le récit de Roberto Méndez Gímenez sur l'attaque du 22 décembre.

§41. Le jour suivant, le 22 décembre, je me suis levé à six heures du matin avec mes compagnons pour prendre le petit-déjeuner. Une fois terminé, on a commencé à se préparer. J'ai mis un uniforme bleu-marine que j'avais acheté à un élément du commandant de Sécurité Publique Felipe Vázquez Espinosa, je ne me souviens plus de son nom ni du prix auquel il me l'a vendu. J'ai aussi mis des bottes, achetées à cette même personne de la Sécurité Publique pour deux-cent pesos, et j'ai noué un foulard blanc sur ma tête. Mes compagnons ne portaient aucun uniforme, juste un foulard blanc. Quelques-uns se l'étaient noués sur la tête, d'autres à l'épaule, pour que l'on puisse se distinguer en tant que membre du groupe et éviter toute confusion pendant la confrontation.

§42. À huit heures du matin, je suis sorti de la maison d'Antonio Vázquez Secum, avec une « corne de bouc », en

compagnie de Lorenzo Pérez Vázquez, José Musio Vázquez Luna, Antonio López Hernández, Julio López Hernández, eux aussi avec des « cornes de bouc », et Augustin Santiz Gómez, avec un Uzi. On allait chez Juan Luna Pérez, où on avait été la veille, environ soixante-dix mètres en haut de la route qui mène à Pantelhó. Là, Felipe Luna Pérez, Mariano Luna Ruiz y Alfredo Hernández Ruiz, nous ont rejoint avec des fusils de calibre 22. Les neuf on est allés au panthéon en passant par l'église presbytérienne qui se trouve dans la communauté d'Acteal Alto. À dix heures du matin environ, ceux de Quextic ont commencé à tirer et ils ont incendié la maison du père des frères Méndez Paciencia. José Méndez Paciencia n'avait rien à voir dans l'attaque. Il a juste entendu et alerté les habitants d'Acteal que le groupe d'autodéfense pensait attaquer Acteal. Méndez Paciencia est parti à trois heures du matin le 22 pour aller à Acteal et leur dire qu'on allait arriver le même jour. C'est pour cela que quand on est arrivés, les zapatistes nous attendaient déjà et nous ont accueillis avec des coups de feu et c'est comme ça qu'a commencé l'affrontement qui a duré jusqu'à trois heures de l'après-midi ce jour-là.

§43. On s'est divisé en deux groupes pour nous diriger vers l'école d'Acteal où se trouvaient les zapatistes. Dans l'un, il y avait Lorenzo Pérez Vázquez, Felipe Luna Pérez, Alfredo Hernández Ruiz, et dans l'autre il y avait moi, José Musio Vázquez Luna, Antonio López Hernández, Julio López Hernández, Agustín Santiz Gómez y Mariano Luna Ruiz 2°. Le groupe de Lorenzo allait passer par le côté sud, tandis que moi et mon groupe on arriverait par le côté nord, pour nous rejoindre à l'école d'Acteal. En passant par le cimetière, où on a trouvé plusieurs fossés mais sans personne. On s'est allongés au sol pour ramper jusqu'à l'école, on a seulement réussi à avancer sur cinquante mètres environ. Les zapatistes ont commencé à nous tirer dessus et on a répondu instantanément, la confrontation a commencé vers dix heures et demi. On a continué à avancer jusqu'à une petite maison qui se trouve au sud de la route, à deux-cent mètres environ d'Acteal Centre, en passant par une tranchée où sont mortes deux personnes vêtues de noir et cagoulées, armées de deux cornes de bouc.

§44. On a continué à avancer vers l'école à Acteal Centre. Vers onze heures et demi, on est passé à quelques trente mètres d'une autre tranchée d'où on a continué à nous tirer dessus, jusqu'à arriver à cinquante mètres environ de l'école. De là, j'ai pu voir qu'il y avait des membres de la Sécurité Publique sur le terrain de basketball d'Acteal Centro, alors on a décidé d'entrer dans la chapelle en bois (*ermita*) d'Acteal qui était gardée par les zapatistes. Je suis revenu sur mes pas pendant quarante mètres environ en passant sous la tranchée précédente et suis tombé sur Lorenzo Pérez Vázquez et Alfredo Hernández Ruiz. Ils m'ont dit qu'ils n'avaient pas pu entrer dans l'école parce qu'ils avaient vu des membres de la Sécurité Publique sur le terrain de sport. Ils m'ont dit aussi que Felipe Luna Pérez avait été blessé et qu'il était revenu. Ils ne m'ont pas dit où. Pendant ce temps, la bataille continuait.

§45. Il était environ midi et demi. On a décidé de nous séparer à nouveau. J'ai pris le chemin près du ruisseau du côté nord qui se trouve entre la petite chapelle en bois et l'école d'Acteal Centre, aux côtés de mes compagnons José Musio Vázquez Luna, Antonio López Hernández, Julio López Hernández, Agustín Santiz Gómez et Mariano Luna Ruiz. Lorenzo Pérez Vázquez et Alfredo Hernández Ruiz se sont dirigés vers le côté ouest de la petite chapelle en bois derrière les tranchées qui l'entouraient. On a continué à avancer en tirant sur les zapatistes. Je me suis rendu compte qu'ils fuyaient vers Acteal-Centre et Polhó. On les a suivis mais on est revenu vers la chapelle en bois.

§46. On est arrivé à la chapelle en bois vers une heure et demie. J'ai ouvert la porte de la chapelle et je suis entré pour chercher les zapatistes, mais j'ai seulement trouvé trois gros paquets d'uniformes bleu-marine avec des franges de couleur bleu-ciel, comme ceux qu'utilisent les polices municipales. Je suis rapidement sorti de la chapelle. J'ai pu voir qu'environ sept personnes vêtues de noir et cagoulées étaient allongées sur le sol. Je ne sais pas où elles ont été emmenées ensuite, ni qui les a récupérées. En revanche, la seule chose dont je sois sûr est d'avoir vu ces cadavres ce jour-là. Il y avait aussi environ neuf armes jetées au sol : deux cornes de bouc dans une tranchée près d'une maison du côté sud de la route qui va à Pantelhó, où sont morts deux zapatistes. Les sept autres à côté de la chapelle d'Acteal, où il y avait aussi sept zapatistes tués. On les a tués avec mon groupe quand on les a affrontés. J'en ai seulement tué bien trois ou quatre. J'ai aussi vu qu'il y avait des femmes allongées au sol, sur le côté nord-ouest de la chapelle, c'est-à-dire, juste à côté. Des personnes civiles se trouvaient au milieu de l'affrontement que nous avons eu avec l'EZLN. Quelques-unes avaient péri suite aux coups de feu échangés. Je ne sais pas lequel des deux groupes en a tué le plus. Quand les zapatistes ont fui vers Acteal Centre, j'ai entendu des personnes en civil crier. Je reconnais avoir tiré de colère au moins sur deux personnes. J'avais 250 cartouches approximativement et il m'en resta autour de 20.

§47. On est arrivés à Quextic à environ trois heures de l'après-midi. On a raconté à Antonio Vázquez Secum ce qui s'était passé, à qui j'ai dit : "ne t'inquiètes pas mon oncle. Ils ont tué ton fils, mais nous on en a tué deux ou trois aussi". Après on nous a donné à manger et on a dîné le soir. Le jour suivant, le 23 décembre, je me suis levé vers six

heures pour retourner à Los Chorros. Il y avait des hélicoptères qui survolaient la communauté d'Acteal, alors je suis passé avec mes compagnons par la montagne en passant par la maison de Juan Luna Pérez, qui nous attendait avec Javier Luna Pérez. Ils m'ont dit "là, tu as la part qu'on avait convenue avec Don Antonio Santis Lopez, mais on n'a pas tout, seulement la moitié, 7500 pesos, et le reste on te le donne dans huit ou quinze jours". On a suivi notre chemin par les montagnes jusqu'à Los Chorros où on est arrivé vers onze heures. Je suis rentré chez moi et j'ai dormi. Vers cinq heures, je suis allé à la cabine téléphonique de Pedro Santis Pérez, parce que mon chef, Antonio Santis Lopez, était là et je lui ai alors donné les 7500 pesos que m'avaient donnés Juan et Javier Luna Pérez.

Cette déposition apporte des éléments nouveaux sur l'attaque du 22 décembre. Roberto Méndez Gímenez pose d'emblée l'attaque en une défense : « quand on est arrivé, les zapatistes nous attendaient et nous ont reçu à coups de feu » ; « les zapatistes ont commencé à nous tirer dessus ». L'affrontement avec les zapatistes débuta à 10h30, soit une demi-heure avant l'heure relevée par les survivants et victimes du massacre, et il dura jusqu'à trois heures de l'après-midi, ce qui conduit à se demander pourquoi les victimes ajoutèrent encore quelques heures d'affrontement dans leurs dépositions.

Sa déposition prend la forme d'un périple. Il débute par la description des signes distinctifs pour se reconnaître en tant que *pojwanej* : comme il était le « chef » du groupe, il revêtit l'uniforme et les bottes achetés le commandant de la Sécurité Publique, Felipe Vázquez Espinosa, avec qui il avait eu déjà plusieurs transactions. Les autres membres du groupe mirent simplement un foulard blanc sur la tête ou au bras, pour s'identifier. Puis, il décrit son trajet avec précision, ponctué par l'heure du déroulement des événements. Après leur petit déjeuner, ils retournèrent à la maison à Acteal où eut lieu la réunion de la veille, « à 70 mètres de la route qui mène à Pantelhó ». Avec son groupe, ils virent le panthéon « en passant par l'église presbytérienne située dans la communauté d'Acteal Alto ». Dans son récit, il intègre un événement d'une attaque simultanée à Queshtic, où un groupe tira et brûla la maison de la famille Paciencia, dont l'un des fils s'était rendu à Acteal à 3h du matin pour prévenir de la rumeur qu'une attaque se préparait. Puis, une fois à Acteal, les zapatistes les attendaient et l'affrontement dura jusqu'à trois heures de l'après-midi ». Les deux groupes se formèrent, l'un passant par le nord, l'autre par le sud, pour rejoindre l'école d'Acteal où se trouvaient les zapatistes. Le groupe de Roberto Méndez Gímenez, qui passa par le nord, rencontra sur son chemin « plusieurs tranchées mais il n'y avait personne », puis ils rampèrent 50 mètres avant les premiers échanges de balles, où les zapatistes tirèrent les premiers. Ils rencontrèrent une « petite maison » à 200 mètres d'Acteal, puis à nouveau une tranchée, avec « deux personnes vêtues de noir, masquées et armées d'une « corne de bouc » (*cuerno de chivo*, AK-47). À 11h30, ils virent une autre tranchée d'où venaient les tirs ; à 50 mètres de l'école, ils virent des éléments de la Sécurité Publique sur le terrain de basket-ball d'Acteal Centro et firent demi-tour pour retourner vers la chapelle (*ermita*) d'Acteal. Le groupe se sépara, Roberto Méndez Gímenez et 5 autres de ses camarades passèrent par le nord de la chapelle en bois, « entre l'église et l'école d'Acteal Centro », tandis que deux autres, dont Lorenzo Pérez Vázquez, passèrent par l'orient de l'église, « derrière les tranchées qui [l']entouraient ». Il voyait des zapatistes fuir vers Acteal Centro et Polhó, décida de les suivre un moment puis retourna à l'église à 13h30. Il entra dans la chapelle en bois et y trouva 3 paquets d'« uniformes de couleur bleu marine avec des bandes couleur bleu ciel, comme ceux qu'utilisaient les polices municipales ». Il ressortit aussitôt et vit « sept personnes vêtues de noir et masquées » au sol. La remarque qui s'ensuit laisse penser que l'emplacement de ces corps bougea par la suite : « Je ne sais pas où ils les emmenèrent, ni qui les

ramassa (*levantar*). La seule chose dont je suis sûr est que ce jour-là, j'ai vu des cadavres ». C'est autour de l'église que Roberto Méndez Gímenez put voir plusieurs corps morts : deux zapatistes « du côté ouest de l'église » ; les autres sept « à côté de l'église d'Acteal », et qui furent assassinés par son groupe ; du côté nord-ouest de l'église se trouvaient « des femmes tombées au sol », ce qui l'amène à conclure que « des personnes civiles étaient tombées au milieu de l'affrontement [qu'ils menaient] avec des membres de l'EZLN ». Il entendit aussi des cris et tira « de colère » sur le groupe, en tuant « au moins deux personnes », employant la quasi-totalité des 250 cartouches dont il disposait. La séquence sacrificielle du massacre s'arrêta à 3 heures de l'après-midi, lorsque les *pojwanej* retournèrent voir Antonio Vázquez Sekum, l'oncle de Roberto Méndez Gímenez et le père en quête de vengeance, pour l'avertir que l'attaque avait eu lieu. Roberto Méndez Gímenez n'évoqua alors que « deux ou trois morts ». Le groupe fut récompensé par un repas à midi et le soir. Le lendemain, des hélicoptères survolaient la zone, mais Roberto Méndez Gímenez et son groupe se firent payer la moitié de la récompense (7500 pesos), les intermédiaires leur promettant l'autre moitié d'ici 8 à 15 jours⁴¹⁸. Ils ramenèrent cet argent à Los Chorros, au cacique Antonio Santiz López.

La version de Lorenzo Pérez Vázquez sur les faits du 22 décembre débute de la même manière, et prolonge le récit de Roberto Méndez Gímenez, en apportant des détails supplémentaires car il appartenait au groupe qui passa par le sud de la chapelle en bois :

§30. J'étais dans un groupe avec Felipe Luna Pérez et Alfredo Hernandez Ruiz. Dans l'autre, il y avait Roberto Méndez Gutiérrez, avec José Musio Vázquez Luna, Antonio López Hernández, Julio López Hernández, Agustín Santiz Gómez y Mariano Luna Ruiz. On s'est mis d'accord sur le fait que mon groupe irait par le sud, tandis que Roberto entrerait avec le sien du côté nord, pour nous retrouver à l'école d'Acteal.

§31. On est passé par les champs de café. Tout comme le déclarant et Alfredo Hernández Ruiz, on ne connaissait pas les lieux, Felipe Luna Perez nous montrait le chemin. En arrivant à un enclos, j'ai demandé à Felipe où se trouvaient les tranchées, et il m'a répondu qu'elles se trouvaient de l'autre côté de l'enclos. On y est entrés et une fois au milieu, un coup de feu a été tiré depuis une tranchée des zapatistes qui ont blessé mon compagnon Felipe à la taille, il est tombé immédiatement au sol, je me suis aussi jeté rapidement au sol et demandais à Felipe comment il allait. Comme il ne me répondait pas, j'ai rampé jusqu'à lui, là il m'a dit qu'il allait bien et que ce n'était pas grave. Je me suis rendu compte qu'il y avait trois personnes dans la tranchée d'où était sorti le tir, avec des casquettes vertes comme celles que portent les militaires, et des passe-montagnes. J'ai commencé à tirer vers la tranchée. On a dû reculer peu à peu, courbés, en prenant soin de mon compagnon Felipe, jusqu'à arriver à un arbre où on est resté un moment. Après j'ai dit à Felipe qu'il retourne sur ses pas, et que j'allais rester avec Alfredo. Felipe est reparti tout seul et nous on est allés à la tranchée d'où ils avaient tiré sur Felipe. Quand on est arrivé sur les lieux, il n'y avait personne.

§32. On a continué à avancer en direction de l'école d'Acteal centre. Quand on était dans la montagne, à quelques 400 mètres de l'école d'Acteal Centre, on s'est rendu compte que la Sécurité Publique se trouvait là. L'intention qu'on avait c'était d'entrer par l'école d'Acteal-Centre, pour ensuite nous diriger vers l'ermite du campement d'Acteal, et comme on ne pouvait plus entrer, on a changé le plan et on a changé de direction pour sortir directement par la chapelle. Alors qu'on a avancé, on a écouté beaucoup de tirs, on entendait même comme s'ils avaient lancé une bombe, ce qui m'a fait penser qu'ils avaient tué mon ami Roberto aux côtés de mes autres compagnons, parce qu'il n'y avait pas de tirs pour un moment. Quand j'ai commencé à nouveau à écouter des tirs, je me suis calmé, j'ai pensé que mes compagnons étaient toujours en vie.

§33. On a continué à avancer jusqu'à arriver à une tranchée près de la route en direction à Pantelhó, où j'ai rencontré mon chef Roberto, avec les autres compagnons. Il m'a demandé où était Felipe, et je lui ai répondu qu'ils l'avaient blessé et qu'il était reparti. Il m'a à nouveau demandé si ce n'était pas grave et j'ai répondu que non. Il m'a dit ensuite

⁴¹⁸ On peut supposer qu'ils durent certainement emprunter de l'argent pour trouver une telle somme

qu'on allait traverser la route et je lui ai répondu d'accord. On est resté un moment ici Alfredo et moi pendant que Roberto a traversé le premier en tirant. Il s'est dirigé vers l'ouest de la chapelle en passant entre l'école et l'ermité. Ensuite moi et Alfredo on est passé par l'est, en tirant au passage, à la chapelle j'ai trouvé 4 tranchées et deux ou trois personnes cagoulées qui sont restées au sol dans les tranchées.

§34. En arrivant à 50 mètres de la chapelle, Roberto se trouvait là, je lui ai demandé s'il avait vérifié la chapelle. Il m'a dit que oui et qu'il n'avait rien trouvé, à part deux uniformes de couleur bleu marine. Alors je lui ai dit qu'on devait partir, au cas où la Sécurité Publique arrivait. On est retourné en direction de Quextic. Pendant tout le trajet, avec mon compagnon Alfredo, je n'ai vu aucune personne civile morte, mais sur le trajet que j'ai fait pour arriver à la chapelle d'Acteal, j'ai croisé deux ou trois zapatistes morts vêtus de couleur bleu et cagoulés. Je ne sais pas où ils ont été emmenés ni par qui.

§35. On est arrivé à Quextic à trois heures de l'après-midi. Mon chef Roberto s'est mis à parler avec Antonio Vázquez Sekum, pendant que je les protégeais avec mes autres compagnons. Après, Antonio Vázquez Sekum nous donna à manger et il en fit de même pour le dîner en soirée. On a dormi sur les lieux.

Les choses se compliquèrent pour ce second groupe de *pojwanej* composé de trois hommes. Ils passèrent par les champs de café pour y trouver les tranchées zapatistes. Au milieu d'un enclos (*potrero*), ils se firent tirer dessus et l'un d'eux fut blessé, « tombant immédiatement au sol », toujours conscient. Lorenzo Pérez Vázquez s'approcha en rampant. Il put identifier l'origine des tirs et vit dans les tranchées « trois personnes avec des casquettes de couleur verte comme celle qu'utilisaient les militaires et avec des passe-montagnes ». Il tira sur le groupe puis amena le blessé à un arbre, où ils restèrent un moment, avant que le blessé ne reparte. Les deux *pojwanej* restant se rendirent dans la tranchée, désormais vide. Les deux hommes changèrent également leur plan d'aller à l'école d'Acteal Centro quand ils y virent la Sécurité Publique, et décidèrent d'aller directement à l'église, comme le premier groupe. Ils entendaient pendant ce temps-là « beaucoup de tirs », et pensèrent même qu'une « bombe » avait été lancée, en raison du bruit qu'elle suscitait. Ils croisèrent le premier groupe de Roberto Méndez Gímenez, échangèrent quelques paroles au sujet de leur camarade blessé, puis se séparèrent. Ils passèrent du côté ouest, trouvèrent quatre tranchées, avant de revenir une nouvelle fois devant l'église. Lorenzo Pérez Vázquez ne vit que « deux ou trois personnes masquées » tombées dans ces tranchées, qu'il désigna ensuite comme étant « deux ou trois zapatistes morts vêtus de couleur bleue et masqués ».

À l'inverse des récits des Abeilles qui parlèrent depuis une position immobile de prière jusqu'à ce qu'ils fuient pour se cacher, ces dépositions traduisent la mobilité des agresseurs qui attaquèrent par le nord et par le sud de la montagne en vue d'attaquer l'école et la chapelle d'Acteal Centro, où se trouvaient des zapatistes. Les deux dépositions coïncident sur la présence de la Sécurité Publique devant l'école, au centre d'Acteal, ce qui les effraya et les amena à changer leur direction. On a donc ici un autre élément important qui est que, malgré l'achat d'uniformes à un Commandant de la Sécurité Publique, les *pojwanej* craignaient les autres éléments de la Sécurité Publique. Il y a ici encore quelques zones d'ombre sur les actes de cette Police au moment où les *pojwanej* attaquaient les zapatistes et que les Abeilles se cachaient, ainsi que sur le nombre de zapatistes morts corps qui ne furent pas retrouvés, ce qui laisse penser que les zapatistes récupérèrent leurs corps⁴¹⁹.

⁴¹⁹ Je remercie encore Juan Pedro Viqueira pour m'avoir donné les chiffres sur les homicides dans les municipalités du Chiapas entre 1990 et 2009 qui lui avaient été fournis par l'historien Fernando Escalante. Le nombre d'homicides relevés à Chenalhó en 1998 est seulement de trois, car le nombre de morts fut rapporté à Tuxtla Gutiérrez qui recensa cette année-là 101 homicides, un chiffre largement supérieur à toutes les autres années, mais qui ne permet pas de distinguer le nombre

4.3. *Déni des autorités municipales et des fonctionnaires d'État*

Presque dix ans plus tard, la technique de la défense qui consistait à n'évoquer que les morts PRIistes et cardénistes et à rejeter la responsabilité sur l'organisation zapatiste était une version qui s'était diffusée et généralisée auprès des *pedranos* que je rencontrais sur le terrain, généralement les cardénistes et les caciques PRIistes.

Acteal marqua une rupture dans la vie de tous les *pedranos*. Je retrouvais l'*avant* et l'*après*-Acteal dans la bouche de tous mes interlocuteurs qui n'appartenaient pas à l'EZLN et à l'organisation des Abeilles, même quand ils n'avaient pas vécu directement les violences de 1997. Je retrouvais des éléments de la version obtenue :

Avant, ici à Chenalhó, il y avait beaucoup de morts, selon ce qu'on m'a dit car moi je n'ai pas été témoin direct. On m'a dit qu'il y avait 18 morts et 22 blessés à différentes dates, tous les 15 jours, 2 mois. Ces gens qui mouraient étaient des PRIistes et cardénistes. Ils demandaient l'intervention du gouvernement pour qu'il mène l'enquête, mais il ne venait pas. C'est pour ça qu'on fait beaucoup mention à Ruiz Ferro [alors Gouverneur du Chiapas] car il n'a pas été puni, il n'y a pas eu d'enquête, ni de sanctions, c'est pour ça qu'ils essayaient d'organiser le massacre. Ils furent plusieurs personnes, mais on ne sait pas très bien qui. (Artemio García Navarro, 14/09/2006)

Les *pedranos* qui n'avaient pas vécu directement les violences de 1997 restaient vagues sur l'implication de leurs *compadres*, mais parlaient volontiers de la faute de l'État. Les caciques du centre de Chenalhó ne nièrent jamais la responsabilité du groupe armé de Los Chorrros. En revanche, la même technique de défense se retrouvait dans les discours les plus communs et ordinaires, qui rejetaient systématiquement la responsabilité sur les zapatistes, tantôt à cause de la proclamation de la municipalité autonome de Polhó, tantôt en raison de l'épisode de la carrière de sable. Voici ce que le secrétaire municipal du centre de Chenalhó me fit part à propos des zapatistes, considérés comme responsables des violences de 1997 :

Moi je ne le vois pas d'un bon oeil qu'ils se soient séparés, car je pensé qu'ils se sont séparés par rébellion, qu'ils se sont posés contre le gouvernement parce qu'ils voulaient leurs propres lois et leur propre Constitution. Ils sont divisés, marginalisés, retardés à force de ne pas vouloir de communication avec le gouvernement. (Artemio García Navarro, 14/09/2006)

Il existe des variantes, mais sous l'effet de la mise en circulation des versions dominantes, un récit stéréotypé s'est constitué qui faisaient endosser toute la responsabilité des violences sur les zapatistes et n'évoquaient que le nombre de morts PRIistes et cardénistes. Il me fut impossible de m'entretenir avec l'ancien président municipal en fonction en 1997, Jacinto Arias, emprisonné lors de mes terrains, pour obtenir sa version des faits. Toutefois, certains leaders PRIistes municipaux et régionaux me parlèrent de lui lors de nos rencontres. Ainsi par exemple, le cacique José Pérez Pérez, devenu traducteur de plusieurs gouverneurs, suivait le conflit de loin car il était proche du gouverneur Julio César Ruiz Ferro pour qui il travaillait. Il se trouvait donc à un poste privilégié pour suivre et diffuser les événements du soulèvement zapatiste de 1994. Sans être un médiateur officiel du conflit, il était de par sa position un intermédiaire obligé entre le gouverneur et le président municipal et était au courant de ce qui se passait dans sa municipalité d'origine tout en ayant une posture externe. Le Gouverneur de l'État Ruiz Ferro ne l'envoya

exact d'homicides commis à Acteal.

pas sur place mais lui demanda de diffuser dans son émission de télévision un discours prônant le retour au calme.

Là j'ai dû m'assujettir plus au gouvernement "tranquilles, n'ayez pas peur, ne vous tuez pas, et le gouvernement est attentif pour voir cette situation, soyez tranquilles, regardez la situation et ne vous effrayez pas". Voilà plus ou moins ce que je disais, on calmait les gens, et je me souviens qu'on travaillait le samedi et le dimanche quand il y avait ces problèmes à Acteal, quand ils se sont tués et tout, on travaillait samedi et dimanche, c'est comme ça qu'on a travaillé pendant 4 ans. (José Pérez Pérez, 27/03/2008)

Ainsi, le discours officiel des hommes d'influence du PRI travaillèrent la diffusion de messages de retour au calme et d'intervention des autorités régionales. On retrouve la même manière de donner une image la plus pacifique et unie possible des caciques et des gouverneurs qui les protègent. Pourtant, en minimisant sa responsabilité et celui de son protecteur au sein du gouvernement, José Pérez Pérez ne faisait aucune mention de la corrélation entre l'omission ou la négligence du gouvernement et l'armement progressif de civils à Los Chorrros, alors que les cardénistes et PRIistes de l'*ejido* n'évoquaient que cet abandon de l'État pour justifier leur armement. Excusant le gouverneur en raison de la relation intime qu'ils entretenaient, et certainement aussi parce qu'il le considérait compétent et travailleur, José Pérez Pérez excusa le manque d'intervention de Julio César Ruiz Ferro dont il était l'un des bras droits. Selon lui, il reporta la responsabilité sur l'administration des différents Bureaux indigénistes et des plus petits fonctionnaires qui ne réalisaient pas correctement le travail et faisaient croire qu'ils réglaient le problème, alors que ce n'était pas le cas. Il me fit soudain une critique acerbe de la bureaucratie mexicaine, qu'il expliquait et réduisait aux petits employés :

Voilà ce qui s'est passé, ils ne répondaient pas aux problèmes des indiens (*no atendía a la gente indígena*), c'est pour ça que les indiens ont commencé à se disputer entre eux, à se tuer et à se soulever parce qu'ils n'étaient pas reçus (*no estaban atendidos*) (José Pérez Pérez, 27/03/2008).

Par cette accusation, José Pérez Pérez renvoyait sans le nommer au mauvais travail de son ennemi, le Député fédéral Antonio Pérez Hernández, qui avait été placé à la direction du Secrétariat d'accueil pour les peuples indigènes (SEAPI) et de la négligence de fonctionnaires travaillant au sein de l'État du Chiapas plus que du Gouverneur.

Puis il poursuivait l'analyse en reportant la responsabilité sur l'incompétence du président municipal d'alors et sur un problème de traduction, car Jacinto Arias était un paysan et ne maîtrisait pas assez la langue castillane, dont j'ai montré qu'elle était cruciale à dominer pour être un bon intermédiaire entre les autorités régionales et municipales :

Quand il y a eu le conflit, ils n'ont pas bien compris la gravité du conflit. Un paysan était alors président, il ne savait pas bien s'exprimer, Jacinto qui est maintenant en prison, bon, oui il parlait l'espagnol, mais tu vois comment l'espagnol est difficile, même moi après tant d'années à parler l'espagnol, je ne parle pas si bien, alors eux, comme paysans, ils apprennent à moitié des termes en espagnol, parfois on ne se fait pas comprendre, on ne s'exprime pas bien, puis le gouvernement qui est venu n'a pas trouvé qui former [*luego el gobierno que vino no hubo a quien asesore*, i.e. Jacinto Arias a été président municipal par défaut], alors même quand il [le gouvernement] vient, le président Jacinto leur disait « je ne sais pas, le problème est fort, je ne sais pas quoi faire, le gouvernement ne me reçoit pas (*no me atiende*) (José Pérez Pérez, 27/03/2008)

José Pérez Pérez évoque un dysfonctionnement du « lien clientéliste » (« le gouvernement ne me reçoit pas ») entre le président municipal et les autorités régionales et fédérales plutôt qu'un armement des civils couvert et protégé par l'État, rejoignant les thèses des cardénistes de Majomut et Los Chorros. L'armement est présenté comme la conséquence d'un sentiment de désarroi de la part du président municipal Jacinto Arias qui autorisa les groupes d'autodéfense à se former et à s'armer en l'absence d'intervention de l'État du Chiapas, malgré les nombreux appels du pied. José Pérez Pérez reporte la responsabilité de ce « dysfonctionnement » sur Jacinto Arias, et à qui il prête l'incapacité de faire appel aux autorités régionales, ne maniant pas suffisamment l'« art de la parole » d'une « bonne » autorité en cas de crise :

Je ne sais pas comment il travaillait, il faut bien souligner ce qu'on veut, la gravité, le poids de ce qui est en train de se passer, la fréquence, etc., peut-être qu'il ne le faisait pas. Et autre chose aussi c'est qu'ils ne sont pas venus voir, moi je venais ici et ils me disaient « non mais le gouvernement ne nous aide pas, mais on va se défendre ». Et ils se sont défendu tous seuls. (José Pérez Pérez, 27/03/2008)

José Pérez Pérez put avoir un dernier échange avec le président municipal juste après les faits du massacre et avant son arrestation :

Jacinto, comme président, m'a dit «prof (*maestro*), ils disent qu'ils vont venir voir les armes qu'ont utilisé ceux qui ont tué» «Oui, oui, ils vont venir voir», j'ai dit. Alors je lui demande : «Quoi, t'as des armes ? – Non, dit-il. – Parce que si tu as des armes, et bon, du gouvern... en plus c'est un délit, si ce n'est pas une arme, disons, si c'est une arme de l'Armée. – Oui, dit-il, c'est qu'on en a acheté, mais je ne l'ai pas utilisée, dit-il, je vais la cacher. – Ah, je lui dis, écoute, si tu les caches dans la montagne ou ailleurs, moi de ce que j'ai compris, c'est qu'ils viennent vérifier, ils viennent avec un détecteur d'armes, un détecteur de métal, et ils vont les trouver même cachées, s'ils cherchent, je lui dis, mais s'ils entrent et qu'elles n'ont pas été utilisées, parce que ça aussi ils le détectent, quand une arme, même si deux jours ont passé ou plus, si tu as utilisé une arme, si elle a tiré des balles, n'importe. – Ah, dit-il, mais en les achetant, ben j'ai essayé pour voir si elles marchaient. – Elles ont tonné (*tronaron*) ? – Oui, c'est ça le problème. – Ben, prends soin de toi (*cuidate*), je lui ai dit, car c'est dangereux, c'est dangereux, [en espérant que] personne n'a été assassiné, maintenant si, conserve la bien», c'était le matin, il partait à San Cristóbal, ils ont appelé à Tuxtla, je me souviens très bien qu'ici, devant ma maison, il m'a parlé, m'a arrêté ici, il s'est approché et je lui ai dit : «Prends soin de toi parce que c'est dangereux, si tu ne l'as pas utilisée, ben espérons qu'ils ne la trouvent pas. – Oui, prof, ça va aller». Il est parti à San Cristóbal et là ils l'attendaient à la fourche en chemin, puis il n'est plus jamais revenu, car ils savaient ! Ils l'avaient appelé par téléphone, pour le tromper et pouvoir l'attraper, et c'est là que la police l'a attrapé, et c'est comme ça, jusqu'à maintenant. (José Pérez Pérez, 27/03/2008)

5. Temps V : La phase postliminale : un massacre annoncé

5.1. Premières arrestations et désenclavement médiatique du massacre

Dès le lendemain, le massacre fit la une des journaux et l'agenda médiatique se concentra sur cette zone éloignée des montagnes du Chiapas pour les fêtes de fin d'année car elle avait indigné et suscité le scandale. Les premières réactions du gouvernement de l'État furent d'abord d'occulter et dévier la responsabilité des faits, ajoutant à l'indignation publique. Les dépositions publiques du Vice-Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Subsecretario de Gobierno*) Uriel Jarquín furent contradictoires. Il déclara d'abord qu'il y eut un affrontement, mais affirma ensuite que la Sécurité Publique ne trouva aucun signe

d'affrontement, aucune maison brûlée, aucun problème dans la région, bien qu'il envoya du renfort malgré tout. Celui-ci arriva sur les lieux à 3h30 du matin le lendemain, après trois heures de route, selon sa déposition, alors qu'il en suffit généralement d'une.

Le matin même du massacre, les Abeilles avaient appelé les différents Centre des droits de l'homme puis la *Subprocuraduría de Asuntos Indígenas* pour qu'une enquête préliminaire (*averiguación previa*) soit menée en raison des menaces d'attaques imminentes, mais personne ne pouvait les recevoir car le *Fiscal* était en vacances jusqu'au 28 décembre. C'est un avocat du CDHFBC qui se mit en contact avec Fray Gonzalo Ituarte, le secrétaire technique de la CONAI, et membre du Conseil Directif du Centre. Celui-ci appela le Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas, Homero Tovilla Cristiani pour solliciter son intervention urgente (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999d). Les documents fournis par les journalistes et défenseurs des droits de l'homme sur le moment, la reproduction de l'entretien téléphonique de Uriel Jarquín, alors Vice-Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Subsecretario de Gobierno*), se sont établies en preuves que les autorités savaient qu'il y avait un conflit grave à Chenalhó.

Pourtant, de son côté, le Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Secretario de Gobierno*) de l'État, Homero Tovilla Cristiani, déclara le jour du massacre que la situation était sous contrôle dès 18h et que seuls quelques tirs avaient été entendus. Un autre rapport de la Commission nationale des droits de l'homme (CNDH) signala que les services d'intelligence du Ministère de l'Intérieur (Centro de Investigación y Seguridad Nacional, CISEN)⁴²⁰ avaient informé Tovilla Cristiani avant même que ne le fasse le Diocèse⁴²¹, les autorités fédérales et fédérées étant donc au courant de l'attaque. Des dossiers pénaux (*expedientes penales*) cités par le CDHFBC mentionnèrent l'arrivée de la Sécurité Publique plus de cinq heures après l'appel du Secrétaire Technique de la Commission nationale de médiation (CONAI). Le commandant de la Sécurité Publique de la zone Chenalhó et le coordinateur du groupe « A » de la Sécurité Publique déclarèrent à la PGR avoir été mis sous pression par l'ancien Procureur et Secrétaire Exécutif du Conseil de Sécurité Publique de l'État du Chiapas, Jorge Enrique Hernández Aguilar⁴²², pour récupérer les corps au plus vite avant l'arrivée des journalistes. Ceci expliquerait la présence de la Sécurité Publique sur les lieux du crime en pleine journée affairée à refléter un chaos, et la recomposition du scénario de l'attaque en redisant les corps en tas et en démembrant les corps des femmes, sans beaucoup plus de

⁴²⁰ Le CISEN est le système de renseignements mexicain. En tant qu'instance fédérale, il est clair que les autorités fédérales étaient également informées des faits.

⁴²¹ Sur le positionnement de l'Église catholique au Mexique et du Vatican suite au massacre d'Acteal, voir Elio Masferrer, « La configuración del campo religioso después de Acteal », in *Chiapas : El factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, Revista Académica para el Estudio de las Religiones, México, 1998, p.1-15. Directement après le massacre, le Pontifice exprima quelques paroles condamnant le massacre. Des Évêques de l'Épiscopat mexicain qui pourtant critiquaient toujours fortement l'action du Diocèse de San Cristóbal de las Casas (sévérement condamné pour avoir traduit l'Évangile selon Saint Marcos et d'autres publications religieuses et des droits de l'homme en tojolabal, et accusé d'être impliqué dans le mouvement armé de 1994), s'alignèrent derrière les Évêques Samuel Ruiz, « *Jotik* Samuel », et Raúl Vera. L'alignement de la hiérarchie derrière Samuel Ruiz mit quelques jours à se confirmer dans la presse religieuse avant de publier un clair soutien au Diocèse de San Cristóbal de las Casas. Ce soutien s'exprimait par l'image positive dans l'opinion publique internationale que s'était construite Samuel Ruiz en montrant une Église catholique engagée et critique du système, défendant les pauvres et les indiens, ce qui bénéficiait finalement à l'ensemble de l'Épiscopat mexicain. C'est d'ailleurs pour cela, suppose Masferrer, que ce dernier ne souhaitait pas laisser l'Évêque « à la dérive » comme le Vatican avait pu le faire avec le feu Monseigneur Romero au Salvador qui fut exécuté.

⁴²² Le Lic. Jorge Enrique Hernández Aguilar avait participé aux attaques paramilitaires à Chicomuselo le 10 janvier 1995 dans sa première action de grande échelle comme Procureur Général de la Justice de l'État, puis aux assassinats de Piedra Parada, Venustiano Carranza, San Pedro Nixtalucum, et El Bosque.

sophistication⁴²³. Par la suite, lorsque la PGR arriva, les corps furent retrouvés entassés les uns sur les autres et des armes à feu avaient été ajoutées alors qu'elles n'avaient pas servi à l'attaque. Ces actes furent interprétés comme une volonté des autorités fédérées et fédérales d'omettre la magnitude du massacre et d'avoir envoyé la police pour couvrir le crime et donc, de le soutenir. Cette mise en scène postérieure de la part des forces policières est fondamentale car elle fut à l'origine de plusieurs confusions dans les interprétations et la signification du massacre⁴²⁴. Elle est à l'origine d'un vide sémantique qui rend à jamais possible une reconstruction totale des faits.

Le Bureau du Procureur Général de la République (*Procuraduría General de la República*, PGR) n'arriva sur les lieux que 48 heures après les faits. Cette faible réaction de l'État du Chiapas augmenta la suspicion que le crime avait été perpétré par les autorités de l'État elles-mêmes, qui auraient également voulu effacer les traces de l'atrocité. L'Église se rendit sur les lieux directement après un appel téléphonique à 13h à Ester Lorenzana, la conseillère de Samuel Ruiz García⁴²⁵. Elle parla de « crime d'État » (Hirales Morán 1998, 11). L'aide humanitaire, quant à elle, mit beaucoup de temps à arriver et ce fut la Croix-Rouge Nationale qui intervint d'abord.

Dès le 25 décembre 1997, soit trois jours après le massacre d'Acteal, la PGR alors dirigée par Jorge Madrazo, demanda à ce que les personnes ayant des éléments pour punir les responsables de la mort des 45 personnes à Acteal viennent déclarer. Un camion à bétail (*redilas*) emmena des habitants convoqués à une réunion par le président municipal de Chenalhó pour parler des violences passées. Quand ils passèrent devant le cortège funèbre des victimes du massacre, les familles des victimes s'exaltèrent et reconnurent dans le camion à bétail (*redila*) des coupables du massacre. Face à l'indignation de la société civile nationale et internationale dans la presse, le gouvernement devait agir et procéda ainsi à l'arrestation massive de toutes les personnes présentes dans le véhicule.

Les autres, je l'ai su aussi et le président [municipal] Pedro Mariano aussi, on leur a dit : «on va vous demander vos dépositions, réunissez les autres et amenez-les en bus pour obtenir leurs dépositions pour que s'achève ce processus, et ils y crurent et y allèrent, mais ils sont innocents, ils ne savaient pas, ils savent parler l'espagnol, mais juste un peu (...) donc là, c'était facile de les tromper, on les emmena dans le bus pour faire leur déposition et qu'ils rentrent pour l'heure du repas et tout. Mais ils restèrent là, donc. (José Pérez Pérez, 27/03/2008)

Parmi les personnes arrêtées, 83 étaient des civils de Chenalhó. Ils furent arrêtés sur le champ et conduit à la prison du Cereso 5. Cette détention fut illégale et arbitraire puisque la police n'avait aucun mandat d'arrêt et tous les individus dans le camion furent détenus en groupe sans aucune distinction parmi les habitants, arrêtant dans le même mouvement des agresseurs, coupables du massacre, et des innocents. Sur le moment, ces faits n'avaient même pas été mentionnés ni par le CDHFBC ni par la PGR, l'urgence étant d'agir pour calmer les esprits. Je reviendrai sur ce moment de l'arrestation car il va être un déclencheur de controverses dix ans plus tard⁴²⁶. Pour l'heure, cette arrestation partielle et partielle permet de dire deux choses : d'abord que le scandale du massacre n'a pas été totalement impuni mais a été « mal »

⁴²³ Il n'y eut pas de maisons incendiées ce jour-là, ni de messages laissés.

⁴²⁴ Cf. Chapitre 6, sections 1 et 3 et Chapitre 7, section 2.

⁴²⁵ Entretien avec le *Padre* Pedro Arriaga, 14 novembre 2007.

⁴²⁶ Cf. Chapitre 7, section 2.

puni. Les arrestations de « fauteurs de scandales » (Boltanski et Claverie 2007, 422) a bien eu lieu pour punir une transgression ayant mis en péril un ordre moral et social. En revanche, le problème réside sur les fauteurs de scandales punis, d'abord car tous n'ont pas transgressé, d'autre part, car ils ont été des « petits » dans la chaîne d'acteurs.

Dans un effort pour légitimer son action et répondre à l'accusation de négligence, on apprend dans le Livre Blanc qu'entre le 27 mai et le 28 décembre 1997, la PGR enregistra 57 enquêtes préliminaires (*averiguaciones previas*), parmi lesquelles 34 furent emmenées au Ministère Public (*Ministerio Público*), l'instance pénale fédérale, pour considérer les délits antérieurs au massacre du 22 décembre, « entre des groupes de la même ethnie, dérivés surtout d'éléments de teinte politique et économique » (Procuraduría General de la República 1998, 77). Ces dépôts de plainte se firent au Bureau du Vice-Procureur de Justice Indigène (*Subprocuraduría de Justicia Indígena*). Jusqu'au 30 décembre, où la PGR prit connaissance des documents, elle accusa des membres de l'autre institution, le Bureau du Procureur Général de l'État (*Procuraduría General de Justicia del Estado*, PGJE) de ne pas avoir exercé d'action pénale alors que plusieurs responsables avaient été identifiés par des témoins, et que le Bureau du Procureur Général de l'État avait donné des instructions pour que des patrouilles circulent dans la zone. L'Agent du Ministère Public de la Fédération trouva 17 irrégularités commises dans les 34 enquêtes préliminaires (*averiguaciones previas*) au sein de la législation locale (*fuero común*), qui matérialisèrent les types pénaux d'abus d'autorité et contre l'administration de justice⁴²⁷ (Procuraduría General de la República 1998, 77). L'une des lignes de la PGR fut alors de consigner des fonctionnaires et ex-fonctionnaires de l'institution judiciaire pour leur mauvais travail dans les 17 enquêtes préalables selon la législation locale, soit sur la moitié des plaintes déposées. Le Bureau du vice-Procureur de Justice Indigène (*Subprocurador de Justicia Indígena*), la Sous-direction des enquêtes préliminaires de ce Bureau (*Subdirectora de Averiguaciones Previas*), le Sous-directeur de Contrôle des Processus (*Subdirector de Control de Procesos*) du même bureau ont été tous trois incriminés pour délits d'« abus d'autorité et contre l'administration de la justice » tels que le prévoit le Code Pénal de l'État du Chiapas. Selon la même ordonnance légale, les agents du Ministère Public de la Législation Locale (*Ministerio Público del Fuero Común*) (excepté un) ont été poursuivis pour délit « contre l'administration de justice ». Trois de ces anciens fonctionnaires publics ont fait appel (*amparo*) et ont sollicité la protection de la justice fédérale contre les mandats d'arrêt que le Tribunal Judiciaire de l'État (*Tribunal Judicial del Estado*) leur délivrait⁴²⁸.

Les premières dépositions pénales mirent en évidence un déni total des fonctionnaires d'État concernant les faits du 22 décembre. En revanche, cinq zapatistes de la municipalité autonome de Polhó firent des dépositions en signalant 74 personnes comme responsables du massacre. La première étape des enquêtes se fit à Polhó puis San Cristóbal, mais après le mois de mai, les juges du premier et deuxième tribunal de district demandèrent à ce que les déclarants se rendent à Tuxtla Gutiérrez. Les zapatistes refusèrent de s'y rendre et de renvoyer les témoins du mois de janvier car ils n'avaient pas confiance en les autorités de l'administration de la justice « qui ne cherchaient pas la justice, et n'allaient pas punir les

⁴²⁷ Les noms des cinq agents du Ministère Public de la législation locale (*Ministerio Público del Fuero Común*) en charge de ces enquêtes préliminaires sont précisés.

⁴²⁸ Au moment de la publication du Livre Blanc, les jugements fédéraux étaient en cours.

véritables responsables du massacre d'Acteal » (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999d).

Directement après le massacre d'Acteal, l'Armée fédérale entra dans différents territoires zapatistes, y compris à La Realidad, le sanctuaire de l'EZLN, pour procéder à des interrogatoires et à la recherche d'armes, ce qui était considéré par les zapatistes comme une violation à la loi pour la paix et le dialogue de 1995 qui les protégeait⁴²⁹.

Immédiatement le lendemain, la nuit du 22 [décembre], des effectifs militaires arrivent et militarisent toute la municipalité. Des campements se créent ici au chef-lieu, à Yabteclum, à Los Chorros, à Poconichim, à Yashgemel, à Tsanem Bolom, à Pechiquil. Alors la municipalité se militarise et d'une certaine manière, ça garantit le cessez-le-feu, l'arrêt des hostilités et donc, un autre processus commence dans lequel l'État s'implique, le Gouverneur, le Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Secretario de Gobierno*), le Procureur de Justice du Chiapas (*Procurador General de Justicia del Estado*), et une convulsion se donne à voir dans tout l'État du Chiapas, et nous [sommes] Mexicains, la communauté internationale arrive au Chiapas. Alors tout ce processus, nous on le vit depuis Majomut. Puisque c'est ce que vous me demandez, voilà l'histoire personnelle que j'ai vécu (*me toca presenciar*) et vécue en chair et en os (*en carne propia*). (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009)

Le gouvernement fédéral d'Ernesto Zedillo envoya effectivement plus de troupes dans la région, et 5000 effectifs militaires s'installèrent dans la zone sous influence zapatiste⁴³⁰ dont 2000 à Chenalhó, qui dénombrait désormais 21 campements militaires (Hidalgo et Castro 1999). Cette nouvelle militarisation provoqua d'autres fuites de populations, surtout de zapatistes originaires des communautés de Yibeljoj, Xcumumal et Yashgemel, qui allèrent se réfugier au centre de Polhó (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999d). On estime à plus de 3 500 le nombre de déplacés zapatistes lors de cette seule vague et tous se réunirent à Polhó. Par ailleurs, la présence des forces armées et policières qui protégeaient les groupes paramilitaires, était vécue par une autre frange de la population comme une imposition et une méthode d'intimidation et de menaces qu'en contrôlant la circulation, ils empêchaient également les aides extérieures. Par exemple, une caravane transportant de l'aide humanitaire fut arrêtée et certaines personnes furent « kidnappées » pendant quelques heures. Le 29 décembre, les législateurs de la Cocopa et Mireille Roccatti, présidente de la Commission Nationale des Droits de l'Homme (*Comisión Nacional de Derechos Humanos*) ne pouvaient entrer à Polhó car les habitants eux-mêmes s'étaient organisés pour créer un cordon de sécurité (*cervo*) et les zapatistes de Polhó détenaient les véhicules en vue d'arrêter les PRIistes engagés dans l'organisation des paramilitaires et des responsables du massacre.

En 1998, le Bureau du Procureur Général de la République (PGR) accusa 124 personnes après plusieurs expertises et 328 dépositions, et 96 personnes furent arrêtées au total alors qu'ils se rendaient à une réunion à laquelle les autorités municipales les avaient conviés à Chenalhó pour parler des événements, sans leur donner plus de raisons. Au total, au total quinze fonctionnaires d'État (*servidores públicos*) furent jugés et condamnés à huit ans de prison pour les délits d'homicide et de lésion par

⁴²⁹ Après un communiqué et une période de silence, l'EZLN a répondu à ces initiatives gouvernementales par le lancement d'une Consultation Nationale pour la reconnaissance des Peuples Indiens et pour la Fin de l'Extermination (*Consulta Nacional por el reconocimiento de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio*). 2.5 millions d'indiens, dont le Congrès National Indigène, ont voté en faveur de l'initiative, apportant ainsi leur soutien à l'EZLN et marquant une étape importante de la participation citoyenne des peuples indiens du Mexique.

⁴³⁰ http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB283/acteal_01.pdf

omission, pour ne pas avoir accompli leur devoir de sauvegarder l'intégrité des habitants le jour du massacre. Le chef des conseillers de la coordination générale de la Police de la Sécurité Publique de l'État du Chiapas, Julio César Santiago Díaz, et les policiers de l'État du Chiapas Roberto Martín Méndez Gómez et Roberto García Rivas, furent également jugés. Onze agents du Secrétariat de Sécurité Publique de l'État du Chiapas (*Secretaría de Seguridad Pública Estatal*) furent accusés pénalement et condamnés à une peine de prison, pour avoir permis à des civils de porter des armes les jours antérieurs au massacre. Jacinto Arias Cruz, alors président municipal de Chenalhó, fut arrêté et accusé de l'armement des groupes paramilitaires. Il fut l'autorité qui reçut la peine la plus sévère : 36 ans et trois mois de prison. Vingt-quatre autres personnes reçurent la même peine selon l'enquête pénale No.224/1997 pour délits d'homicide qualifié, lésions qualifiées, port d'armes à feu sans licence et d'usage exclusif de l'Armée et de la Force Aérienne. Les autres attendaient encore leur sentence. Les hauts fonctionnaires politiques ne furent pas jugés, mais « sautèrent » de leur poste, sous la pression médiatique et les mobilisations populaires: le Ministre de l'Intérieur, Emilio Chuayffet⁴³¹, le gouverneur de l'État du Chiapas, Julio César Ruiz Ferro, son secrétaire Homero Tovilla Cristiani, le vice-Ministre de l'Intérieur, Uriel Jarquín Gálvez, et le Secrétaire du Conseil de Sécurité Publique de l'État du Chiapas (*Consejo Estatal de Seguridad Pública*), Enrique Cervantes Aguirre, « démissionnèrent » tous de leur poste sur invitation pressée. Beaucoup des hauts-fonctionnaires se recyclèrent dans la diplomatie à des postes aux États-Unis⁴³². Dès lors, en tant que caciques régionaux, ces élus s'exposèrent peu à être en tête d'affiche tandis que la répression flagrante a été le signe d'une intervention du « centre »⁴³³.

5.2. Médiatisation du massacre et fabrique d'un paradigme

Bien vite, la première version fut élaborée dans la « société civile ». L'incident n'était pas un hasard : toucher les populations les plus vulnérables, les femmes et les enfants, au sein de l'organisation pacifique des Abeilles solidaires des zapatistes, était un moyen de toucher le processus autonome en son cœur en 1997, à savoir en touchant une organisation proche du Diocèse.

Le scandale du massacre suscita une dénonciation publique. Le scandale est considéré d'emblée comme unanime car il met en péril l'ordre moral et sociale de la société par la transgression qui lui est inhérente. En ce sens, la conduite du « fauteur de scandale » est dénoncée publiquement car il a commis une transgression grave et a fait des victimes. Il est en ce sens contrevenu au sens moral commun et a mis en péril la société, mais comme il est démasqué, il est exigé qu'il soit puni, comme un acte de réparation.

⁴³¹ Emilio Chuayffet, alors Ministre de l'Intérieur, avait à sa charge le conflit au Chiapas au niveau fédéral : accusé d'abord d'inaction pour avoir essayé de laisser le zapatisme se fatiguer et laisser faire le harcèlement de ses bases sociales, après le massacre d'Acteal et peu avant la tentative de défaire la nouvelle majorité d'opposition à la Chambre des Députés, Chuayffet annonce son départ du Palais de Bucareli, certainement « invité » à le faire, comme souvent pour ces postes à siège éjectable.

⁴³² Peu de temps après les faits, Julio César Ruiz Ferro fut désigné comme « *agregado agrario* » à l'Ambassade du Mexique aux États-Unis. L'ancien Président Ernesto Zedillo vit actuellement aux États-Unis où il enseigne à l'Université de Yale et est conseiller d'entreprises transnationales (Protect & Gamble, IAP Morgan). Jorge Madrazo Cuellar, directeur de la PGR, fut aussi désigné peu de temps après comme Consul du Mexique à Seattle.

⁴³³ Knight rappelle que le massacre d'Agua Blanca, qui eut lieu en juin 1995 dans l'État du Guerrero, et qui fit la mort de soixante-dix personnes procéda de cette manière : le Gouverneur Rubén Figueroa alléguait que les victimes étaient engagées dans une subversion armée, justifiant ainsi la répression comme une marque d'autorité. Il fut finalement « déplacé » après un an de protestations répétées.

La dénonciation publique du scandale a une fonction instituante de car elle est une forme de restauration de la validité de l'ordre social et de l'ordre moral existantes, au moins au titre d'idéal (Boltanski & Claverie 2007, 422).

Les organisations civiles locales déployèrent immédiatement une campagne d'information et de diffusion très importante dans les médias, les vidéos, les conférences qui dépassèrent le milieu de l'Église catholique. Il fallait s'organiser rapidement pour que le gouvernement mexicain ne puisse pas nier les conclusions, mettant ainsi la pression sur le président Zedillo pour qu'il intervienne. L'attitude pacifique et non-violente des membres des Abeilles restés prier sur place provoqua l'indignation mondiale. La médiatisation du massacre d'Acteal mit le gouvernement en difficulté au moment où, par ailleurs, il négociait un accord commercial préférentiel avec l'Union Européenne. Le gouvernement dut déclarer une « enquête » ouverte et s'engager à ce que justice soit faite.

La retransmission dans les médias nationaux et internationaux et dans les cercles militants des droits de l'homme des événements violents à Chenalhó conféra une autre dimension à un conflit qui, à bien des égards, conservait des formes anciennes de violence, comme on a pu le voir avec le massacre de Chixiltón dans le chapitre 3. Cette médiatisation fit d'Acteal un « paradigme du conflit chiapanèque », ou pour le dire autrement, une « métonymie du conflit chiapanèque » (Giménez 2005, I: & II:76 vol.I)⁴³⁴. Le massacre d'Acteal condensa tous les éléments faisant le « paquet médiatique » idéal (des indiens, des paramilitaires, des victimes, des conflits intercommunautaires et de terres, l'Église, l'État mexicain) pour renforcer la critique en image d'un État persécuteur. Par cette médiatisation extrême, ce massacre devint un paradigme de la violence qui forge l'imaginaire national contemporain. L'année 1998 reste dans l'imaginaire social au Mexique celle de la mémoire des actes de violence qui eurent lieu au Chiapas l'année antérieure. Le massacre d'Acteal est devenu une référence incontournable des répressions d'État, alors même que le gouvernement tente de se donner une image de modernité⁴³⁵. La photo de Pedro Valtierra dans le campement de déplacés de X'oyep a immortalisé ce moment de la militarisation.

Le 3 janvier 98, les militaires allaient entrer. L'idée avancée par les militaires, c'était de protéger les gens déplacés, mais pourtant ils sont arrivés armés, ils sont venus avec des aliments, avec des médicaments, mais les médicaments étaient périmés, ils ne servaient plus. L'un de nous était « malade de la pensée » (*mal de su pensamiento*), il ne pensait pas bien, il avait un handicap, il est allé demander son médicament, et c'est là qu'on a vu que les médicaments qu'ils donnaient étaient périmés, ils enlèvent l'étiquette et ça n'a plus rien à voir. Mais ils veulent rentrer dans le campement, mais nous on s'organise, on ne veut pas qu'ils entrent dans notre campement parce qu'ils ont des armes, nous on s'est déplacés à cause des armes, par le biais de l'arme, alors quand ils sont venus avec les armes, on a eu peur encore une fois, et ça ne nous a pas plus. Alors on a viré, enfin, on a mis devant les femmes, d'abord les enfants, les femmes, puis les hommes, alors c'est là qu'on a pu virer les militaires. Je ne sais pas si vous avez vu [la photo] où les femmes prennent les militaires au collet, c'était ici le 2 janvier 1998. (Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

⁴³⁴ Je remercie ici Jaime Schlittler Álvarez pour cette suggestion sur la médiatisation du conflit et renvoie à son mémoire, *Etnogénesis y Martirio. La masacre de Acteal y su relación con la construcción de la identidad de la Sociedad Civil Las Abejas* Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad Iberoamericana, Août 2008.

⁴³⁵ Pour ne citer qu'un exemple, en 2006, au moment où les leaders de la *Organización para la Defensa de los Derechos de los Indígenas de Chiapas* (OPDDIC), d'affiliation PRIste menaçaient des groupes zapatistes, défenseurs des droits de l'homme et zapatistes rappelaient que si ceux-ci « veulent répéter un 22 décembre 1997, comme celui ayant eu lieu à Acteal, on sait qu'ils vont jouir de l'impunité et de la dissimulation des gouvernements fédéral, fédéré et municipal, car ainsi fut l'histoire auparavant » (Communiqué des autorités zapatistes, 22 décembre 2006).

La photo, prise le 3 janvier 1998, dans la communauté indienne de X'oyep, Chenalhó, représente des femmes *pedranas*, déplacées dans leur majorité et appartenant à l'organisation pacifique des Abeilles, repoussant l'entrée des militaires dans la communauté et soutenues à l'arrière par les hommes. Sur cette



Figure 23 - Photo de Pedro Valtierra, jeunes femmes indiennes repoussant les militaires à X'oyep (3 janvier 1998)

photo, l'effet est d'autant plus réussi que le soldat est en position de vaincu, avec un regard incrédule et surpris d'un tel geste venant d'une jeune fille bien plus chétive que lui et non armée. La photo de Valtierra a fait le tour du monde et est devenu le symbole des luttes indiennes contre les États latino-américains utilisant la force physique pour instaurer l'ordre. Ce signe de colère est à l'image de la résistance indienne contemporaine, qui mit au premier plan la femme indienne, en habit traditionnel, qui réussit à empêcher l'introduction des forces armées et policières dans leurs communautés. D'autres images circulèrent depuis, où des femmes *totsils*, *tsetales* ou *tojolabales*, enfants sous le bras ou dans les châles colorés, bloquèrent l'accès à leurs communautés à des forces armées ou policières, corps entiers, parfois même avec des pierres. Par exemple, dans la municipalité 17 de Noviembre, plus d'une centaine de femmes bloquèrent une route qui donnait sur leur communauté. Le 8 mars 1996, des femmes indiennes réagirent de la même manière à l'incursion des militaires et 5 000 d'entre

elles prirent les rues de San Cristóbal de las Casas pour exiger la sortie de l'Armée de leurs communautés.

Conclusion

La chronologie des faits a été volontairement exhaustive dans ce chapitre. Elle tente de montrer que les « faits » ont ce que Daniel Pécaut (2003) nomme au sujet de ses entretiens en Colombie « un statut du réel » qui les rendent insaisissables, ou du moins, irréductibles à un récit homogène d'une histoire cohérente qui voudrait donner une signification aux faits. En ce sens aussi, faut-il comme le suggère Daniel Pécaut, considérer que les « faits » de violence sont difficilement interprétables au-delà des histoires individuelles ? Comment interpréter la volonté et la nécessité de tous les acteurs de construire un récit collectif qui fasse sens pour leur groupe, organisation ou parti, ainsi que le récit des « cardénistes » le laisse entendre ?

Malgré la reconstruction exhaustive des informations sur les violences de 1997, il ressort une leçon d'humilité pour l'anthropologue : malgré la multiplicité des regards, et la tentative de rendre compte de la complexité des situations en 1997, un sentiment de fragmentation pointe évidemment. On aurait l'impression que l'on pourrait toujours ajouter plus d'histoires individuelles qui apporteraient de nouveaux éléments se greffant aux anciennes versions, et ainsi de suite, à l'infini. D'où l'incapacité à rendre compte d'une vérité qui me conférerait le rôle d'arbitre qui devrait en conclusion de ce chapitre trancher entre une version ou une autre. Néanmoins, l'intrication de plusieurs « plateaux temporels » (Naepels 2011, 40) et de multiples voix se rejoignent autour de certaines situations que j'ai analysées comme des arrêts sur images, venant éclairer le mouvement plus général du conflit armé au Chiapas. Cela signifie que les descriptions de

situations agencées dans un ordre a priori chronologique sont autant de variations autour des mêmes thématiques construites à des moments différents. Ainsi, sous un air de chronologie, l'encastrement de plusieurs récits produits à des moments différents, en tentant de rendre compte d'« une succession de possibilités et d'incertitudes, laisse entendre des contrepoints et des harmoniques plutôt qu'une mélodie ou une ritournelle » (Naepels 2011, 45).

La description de tous les signes et indices sur le déroulement des violences donnent au lecteur une idée de leur complexité en 1997, irréductibles à un seul facteur et à une explication mono-causale et déterministe, comme ont pu l'affirmer les deux rapports principaux sur lesquels je me suis appuyée, celui du Bureau du Procureur Général de la République (*Procuraduría General de la República*, PGR) et du Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC). Ils virent tantôt dans l'auto-proclamation de la municipalité autonome zapatiste, tantôt dans l'expropriation de la carrière de sable, tantôt dans l'assassinat de fils de caciques à Quextic et Los Chorros les « pommes de la discorde » aboutissant au massacre d'Acteal. Or c'est une série de micro-conflits localisés qui s'entrelacèrent, et eurent pour principal effet de générer plusieurs récits sur les violences de 1997. Les différentes chronologies écrites en dix ans sur le massacre d'Acteal et les récits des violences sont nombreux, chacune des versions apportant des éléments non-négligeables et contenant, certainement, une part de vrai. Les multiples récits et témoignages de *pedranos* dans plusieurs localités de la municipalité gagnent alors à être assemblés pour saisir le conflit dans toute sa complexité. Ma démarche a voulu saisir l'irréductibilité des violences à une analyse mono-causale, par l'enchevêtrement de plusieurs événements qui eurent lieu en même temps dans plusieurs localités pour expliquer la gradation des violences en 1997. Dès lors, le déclin du pouvoir des caciques du PRI au centre de Chenalhó et l'auto-proclamation de la municipalité autonome à Polhó, la dispute entre les anciens cardénistes de Majomut et les zapatistes de Polhó, le massacre de Chixiltón, l'inimitié historique entre les anciens cardénistes de Los Chorros et les caciques du centre de Chenalhó, les accusations de sorcellerie et d'anthropophagie et les croyances locales, sont autant d'éléments qui s'entremêlèrent et participèrent à l'escalade des tensions tout au long de l'année 1997. La polarisation discursive ultérieure réduisit les catégories à deux principaux acteurs en conflit, « les PRIistes » et « les zapatistes », qui regroupaient en réalité des factions locales qui se regroupèrent sous ces bannières.

Plusieurs de ces phénomènes violents exprimaient la crise politique profonde que traversait le PRI à toutes les échelles, le conflit à Chenalhó devenant en 1997 le miroir des enjeux nationaux et régionaux : d'une part, le déclin important des votes en faveur du PRI les dernières années malgré les ressources énormes déployées par le parti, la mémoire du massacre de Chixiltón qui raviva la peur des coupeurs de tête dès la fin de l'année 1995, l'affirmation du pouvoir parallèle institué par les autorités autonomes zapatistes à Polhó, sont autant d'éléments qui aboutirent au changement de l'équipe de la mairie. D'autre part, le parti cardéniste essuya de nombreux revers au niveau fédéré et fédéral : la perte d'électeurs et de crédibilité, le changement de nom, la destitution de son représentant au Congrès local, et la corruption interne en firent un parti opportuniste et peu cohérent. C'est donc dans un moment de déclin des deux principaux partis qui s'appuyèrent sur les caciques locaux au centre de Chenalhó et à Los Chorros, qu'un nouveau centre de pouvoir se conforma autour des leaders zapatistes de Polhó, et que des violences s'enchaînèrent en 1997.

L'année 1997 a été marquée par une série d'assassinats isolés, par des déplacements massifs de populations fuyant les conflits micro-localisés et par le massacre à Acteal de 45 personnes membres de l'organisation des Abeilles, marquant le paroxysme d'une violence politique qui n'a fait que s'aggraver. Je me suis arrêtée avant le 22 décembre 1997 pour montrer que les violences tout au long de l'année annonçaient le massacre à venir. On retrouve beaucoup d'éléments du répertoire d'action ancien employé par les caciques contre les groupes dissidents, comme l'analyse des sanctions l'a montré dans les chapitres précédents.

La médiatisation du conflit de 1997 et l'intervention d'acteurs régionaux et nationaux firent du massacre d'Acteal un paradigme de la violence d'État, qui éleva des conflits jusque-là internes à la municipalité sur la scène nationale et internationale, transformant la nature de la violence à Chenalhó.

Les violences ne furent pas unilatérales ni réductibles à un parti ou à une organisation. L'ensemble des organisations et partis eurent ceci en commun d'être à la fois des victimes et des bourreaux, comme l'illustra le harcèlement des leaders cardénistes de Los Chorros par les PRIistes par le passé, ou l'assassinat du « professeur PRIiste » par ses propres camarades parce qu'il ne les suivait pas dans leurs actions d'intimidations des autres groupes (14/11/1997), ou encore les centaines de PRIistes et cardénistes civils qui furent également obligés de fuir. Néanmoins, il ressort clairement de l'ensemble des agressions que les groupes qui ne voulurent pas prendre les armes, les civils et les membres des Abeilles choisissant la voie non-violente furent les principales victimes des agressions PRIistes et cardénistes, souvent menacés verbalement et physiquement, agressés, enrôlés de force dans des agressions contre leurs voisins, comme par exemple en brûlant leurs maisons, ou en étant contraints à rentrer dans les files du PRI. En outre, l'alliance presque improbable entre les ennemis historiques de Los Chorros et du centre de Chenalhó débuta au sein du Conseil municipal (*Ayuntamiento*) dès 1995, puis se confirma au cours de l'année 1997, pour mettre fin à l'invincibilité et l'immortalité des zapatistes.

Il est indéniable aussi que des armes circulèrent et que les civils s'armèrent, chacun des groupes employant des stratégies propres pour procéder à l'armement des siens. L'armement de civils à Los Chorros et l'armement des zapatistes, rendit difficile la distinction des groupes armés qui se ressemblaient dans beaucoup d'éléments, à commencer par les habits, le port d'armes, sur la base d'un mimétisme qui rendit toujours plus difficile l'identification des individus sur les routes. Ceci se doit en partie à des pratiques mimétiques liées à la virilité qui caractérisent les milieux ruraux et les zones à forte densité démographique, j'y reviendrai. En outre, les violences mêlèrent des agressions physiques directes, et des coups qui passèrent par les mots et les sorts. La vie sociale et politique à San Pedro Chenalhó se caractérise en temps de paix par des interactions construites sur le mode du commérage et sur une parole pacificatrice efficace du chef charismatique. Pourtant, lorsque le commérage entre dans une surenchère d'accusations et de contre-accusations, il perd sa fonction régulatrice, la « crise » éclate alors et les violences physiques prennent le dessus sur les paroles raisonnables des autorités locales comme forme de régulation sociale. Bien vite, les accusations et contre-accusations se multiplièrent et se juxtaposèrent aux violences physiques, les rumeurs anonymes entraînant une peur croissante parmi les habitants de la zone caféière. Par exemple, les accusations d'anthropophagie et de métamorphoses furent autant de menaces

participant à l'édification d'une frontière plus nette entre les groupes d'appartenance politique et religieuse. Elles furent aussi les véhicules des fantasmes qui alimentèrent la peur, par la disproportion des faits au fur et à mesure que les paroles circulaient. Ces paroles accusatoires allaient décoller de l'activité communicationnelle locale, en étant colportée par la presse, locale, régionale, puis nationale. Le rôle joué par les médias dans *La Rumeur d'Orléans* est capital dans ces circulations de paroles. D'abord, car les rumeurs locales déclenchèrent des réactions d'organisations effrayées par la dimension antisémite des contenus. Edgar Morin et son équipe en conclurent que s'il n'existe pas d'origine dans la rumeur, c'est précisément parce que celle-ci n'a pas à être expliquée, et appartient à une communication « infra-médiatique ». La circulation du bouche-à-oreille sert de support aux signes qui deviennent autant d'indices de danger.

J'ai montré comment les cardénistes justifiaient l'armement des *pojwanej* en accusant les zapatistes d'être invincibles et immortels. En agissant discursivement de la sorte, les cardénistes justifiaient par une technique de la défense le fait de prendre des armes et d'agresser les zapatistes, dont on sait aujourd'hui qu'ils furent plus nombreux à être morts que ne le furent les militants et sympathisants PRIistes et cardénistes. Dès lors, les récits des cardénistes apportent non seulement des informations supplémentaires sur les événements de 1997, mais nous renseigne surtout sur la constitution d'un récit de légitimation du groupe de Los Chorros que je vais développer encore dans le chapitre suivant. Ainsi, s'il y eut effectivement deux bandes armées, l'usage de la force était distinct. Les *pojwanej* bénéficièrent non seulement de l'appui des caciques locaux, des hommes riches et puissants appartenant à l'espace familial, tandis que les zapatistes bénéficièrent de soutiens financiers et politiques peu mesurables par les cardénistes et PRIistes car ils provenaient de l'extérieur. Néanmoins, la différence dans l'usage de la violence apparaît clairement : les cardénistes et les PRIistes bénéficiaient, si ce n'est de l'appui direct, du moins d'une protection indirecte, des autorités municipales, liées aux instances régionales, et de l'Armée présente en terre *pedrana*. Selon les sources officielles, les zapatistes tuèrent 18 personnes au cours de l'année 1997. Selon les cardénistes, plus d'une trentaine de zapatistes auraient péri au long de l'année 1997, même s'il est difficile d'avoir un chiffre exact. La différence dans l'usage de la violence reste tout de même perceptible : les maisons brûlées et les maisons pillées ne semblent pas avoir été pratiquées par les zapatistes. Quant aux imputations qui leur sont faites, elles sont peut-être vraies, peut-être aussi sont-elles liées à ce que j'analyserai dans le chapitre suivant et qui est l'augmentation de la délinquance et du banditisme en temps de crise. Ces pratiques ne firent pas fi de l'usage de la force, mais elles tentèrent davantage de neutraliser les hommes armés que d'attaquer ou de priver de la vie les personnes « kidnappées ». Cela signifie que l'usage de la violence, telles que les assassinats et les menaces de morts, doivent s'inscrire non seulement dans le système de vengeance réciproques, mais aussi dans un répertoire d'action qui se transforma et alla crescendo à mesure que le conflit empirait, et qui distinguait dans quelques gestes, les groupes armés.

Pour l'heure, je cherche à insister sur la puissance de la rumeur qui, au fur et à mesure qu'elle faisait circuler localement des images disproportionnées sur les zapatistes, se déplaça également dans des sphères

translocales, « élevant » ainsi le conflit. Les accusations et contre-accusations en chaîne se donnèrent d'abord au sein de la municipalité et entre autorités de partis et organisations locales, s'élevèrent ensuite aux sphères régionales, institutionnelles et non-gouvernementales par la diffusion de communiqués dans des bulletins et rapports, puis dans les sphères médiatiques nationales qui reproduisirent la même parole de guerre des *pedranos* à une échelle différente. Toutes les attaques étaient précédées de rumeurs, de pressentiments et de messages qui annonçaient l'arrivée imminente d'hommes en uniformes, dont on ne distinguait plus très bien qui ils étaient. La propagation des rumeurs par le bouche-à-oreille fut extrêmement puissante car elle servit de support à une circulation des signes du danger. Les commentaires qui circulaient à différentes échelles et sur différentes plateformes importaient plus que la réalisation des faits. En ce sens, les mots employés sont autant d'indices de la construction de l'inimitié entre les groupes antagoniques. Voici ce que dit Dulong (1983, 57) de ces commentaires et qui peut être un élément-clé pour saisir ce qui était en jeu à Chenalhó :

Si ceux-ci peuvent varier théoriquement à l'infini, pratiquement des phénomènes d'épaississement et de coagulation sélectionnent des mots, des expressions, des phrases qui, sans constituer nécessairement des stéréotypes, définissent une signification commune.

Au travers de ce bouillonnement conversationnel il se produit donc de l'idéologie. La société locale s'autonomise d'abord par cette fabrication collective de messages qui vient rompre l'image trop simple de son monopole par les canaux officiels.

J'arrête là la citation mais l'autonomisation de la société locale va constituer un autre élément clé de la compréhension du conflit à Chenalhó. Surtout, le passage d'une parole individuelle d'un homme à la « fabrication collective de messages » constituant une idéologie, qui se greffe à la mise à l'écrit de cette parole de guerre, et sa propagation dans les différentes sphères, forment le socle d'une Grande Peur. Les assassinats et les maisons brûlées furent des sanctions à la hauteur du sentiment de menaces pour les agresseurs qui condamnèrent les discours et les pratiques des zapatistes et des Abeilles. Ainsi, aux côtés des signes matérielles, visibles, et facilement identifiables du conflit (uniformes, armes, camions), les rumeurs, en tant que paroles anonymisées et menaçantes, jouèrent un rôle prépondérant dans la confusion qu'elle généra auprès des *pedranos* en alimentant la peur. En ce sens, elle participa de la « conjuration de la peur », la conjuration devant être entendue dans sa double acceptation. D'autres signes de la panique se situent dans ces formes d'interactions où les gens « voient », « entendent » des signes et les interprètent comme des indices que quelque chose d'inhabituel a lieu. La panique opéra au sein des habitants et se manifesta par l'observation de signes extérieurs inhabituels dans le paysage de Chenalhó (le passe-montagne, les uniformes bleus et noirs, les armes qui sont visibles).

Tous ces indices ne suffirent pourtant pas à expliquer la circulation abondante d'armes dans la région, la tolérance de la Sécurité Publique qui n'arrêtait pas certains individus portant des armes, ni pourquoi l'Armée pourtant présente n'avait pas empêché le trafic d'armes. Je tenterai de mettre en lumière ces points car ils sont au cœur des controverses sur le massacre entre deux positions majeures : la version officielle d'un « conflit intercommunautaire » et la version non-gouvernementale d'une « stratégie de

contre-insurrection » parfaitement planifiée. Mais la position assumée ici est qu'il n'est pas possible de comprendre les violences contemporaines à Chenalhó et au Chiapas en reproduisant une opposition discursive qui identifie les « zapatistes » et « l'État » ou le « PRI ». Il ne s'agit pas non plus de reproduire un seul argument d'acteurs engagés dans le conflit, ni de ne suivre ici que l'expérience ou de reconstruire le récit d'une seule personne. Il faudrait ajouter que les théories du complot s'appuyèrent sur des accusations et des pratiques mimétiques d'individus qui brouillèrent bien vite les possibilités d'identification des individus armés, tant pour les personnes extérieures que pour les *pedranos*, ce qui amène à nuancer l'emploi parfois rapide des catégories employés par les *pedranos* et restitué « tels quels » dans les deux rapports. L'enchevêtrement des voix rend donc compte de la multiplicité des positions, des actions collectives et des valeurs en jeu dans le conflit de 1996-1997 sans jamais réunir sous un récit commun les faits survenus en 1997. Dire cela a des implications importantes, à savoir que la pluralité des voix explique le manque de consensus concernant les événements violents et l'impossibilité à construire un récit commun capable d'unir les parties en conflit. Cette incapacité perdure jusqu'à nos jours et reste un obstacle qui empêche tout dénouement pacifié à cet épisode, comme je vais le démontrer dans la suite des chapitres. Au contraire, les événements récents observés alors que j'étais sur le terrain ont montré une accentuation et une fragmentation des positions des *pedranos* qui n'aboutit à aucun consensus sur 1997.

Chapitre 6 –Acteal entre des plumes croisées : l’affaire et ses controverses

Le massacre d’Acteal fut extrêmement médiatisé en 1998 et atteint rapidement les sphères internationales, faisant d’Acteal un paradigme pour penser la violence d’État. Les cadres discursifs et idéologiques balisèrent mon terrain, m’obligeant à prendre en cours la production de discours à forte charge morale. Les deux versions principales créèrent des antagonismes qui opposèrent les *pedranos* entre eux, les institutions gouvernementales et non-gouvernementales, mais également les universitaires qui s’étaient faits leur relais, ainsi que la gauche mexicaine, qui s’était fortement mobilisée à l’époque pour dénoncer un crime d’État. Dès 1998, alors que les classes dirigeantes prétendaient démocratiser le pays, le massacre d’Acteal jetait un voile sur les discours officiels. Le tournant multiculturaliste et le débat sur l’autonomie dessinèrent la toile de fond de ces débats, ce qui influença les interprétations et les analyses qui optèrent vers une grille de lecture en des termes ethniques. À cela s’ajoutent d’autres documents déclassés dix ans plus tard qui viennent apporter un éclairage nouveau sur le massacre. À la lecture de tous les éléments dont on dispose aujourd’hui, l’un des points frappants qui ressort réside dans le fait que, malgré la quantité importante de rapports et d’analyses sur Acteal, certains points n’ont pas été analysés, un peu comme si l’on tentait de couvrir les questions dérangeantes en créant de nouvelles versions venant s’ajouter à son palimpseste. Je me propose dans ce chapitre de mettre en lumière ces zones d’ombre non pas tant pour avancer des conclusions hâtives ou dire ce qui s’est « vraiment » passé à Acteal, mais pour approcher de près la scène sacrificielle du 22 décembre 1997. L’étude des documents est surprenante : il existe de nombreux points qui n’ont jamais été pris en compte dans les nombreuses analyses existantes.

Je débiterai ce chapitre par l’analyse des premières controverses sur le massacre qui opposa deux principales thèses sur les faits survenus le 22 décembre : une version officielle avançant qu’il s’est agi d’un conflit intercommunautaire, une version non-gouvernementale et proche des victimes avançant la théorie d’une stratégie de contre-insurrection planifiée. Ces versions aboutirent à d’autres interprétations relayées et débattues par des spécialistes du Chiapas en 1998, autant de discours accompagnant les pratiques des mobilisations des Abeilles et des défenseurs des droits de l’homme autour d’une « lutte contre l’impunité ». Je montrerai ensuite qu’à l’aune des éléments dont on dispose aujourd’hui au sujet du massacre d’Acteal, la grille de l’ethnicité n’est pas pertinente et proposerai donc une analyse des faits à partir d’une vision transversale des discours polarisés. Cette démarche mettra au cœur de l’analyse l’armement de civils plutôt que les catégories réifiées cristallisant les *pedranos*. Il s’agira de montrer la fluidité des catégories et des pratiques à partir de la notion de crise organique de Gramsci.

1. Controverses et enjeux interprétatifs autour du massacre d’Acteal en 1998

L’une des caractéristiques de ce massacre résida dans sa médiatisation et la multiplication des versions des événements survenus le 22 décembre 1997, chacune contribuant au palimpseste de l’histoire de

Chenalhó et du Mexique. Avant de revenir à la partie plus proprement ethnographique, il est important de bien inscrire les conditions de mes différents terrains dans un cadre discursif qui balisa et polarisa la production des versions sur le massacre. « Conflit intercommunautaire », « conflit interreligieux », « guerre de basse intensité », « génocide », « crime d'État », « crime contre l'humanité », « féminicide », « ethnocide ». La surenchère des termes pour qualifier le massacre d'Acteal interroge un esprit prudent sur les enjeux à produire de telles catégories et à nommer le conflit chiapanèque et le massacre d'Acteal.

Encadré 21 : Acteal, une affaire surinvestie

Il existe plusieurs chronologies sur les antécédents au massacre. Pour commencer, en novembre 1998, le gouvernement publie le *Libro blanco sobre Acteal, Chiapas*. De leur côté, différents Centres des droits de l'homme publient d'autres versions du massacre : le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas (*Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas*, CDHFBC), alors figure de proue des droits de l'homme dans le conflit armé et relais des organisations indépendantes zapatistes et Abeilles, publia au moins quatre rapports, consultables en ligne (www.frayba.org.mx) : en 1997, *Camino a la masacre* et *Acteal, La legalidad de la injusticia, Acteal entre el duelo y la lucha*; puis en 2007, *Acteal a 10 años. Informe sobre la responsabilidad del Estado Mexicano en el Caso Acteal* ; en février 1998, le Centre des droits de l'homme « Miguel Agustín Pro Juárez », proche du CDHFBC et situé dans la capitale, publia *Chiapas. La Guerra en curso* ; l'organe gouvernemental des droits de l'homme, la Commission Nationale des Droits de l'Homme (*Comisión Nacional de Derechos Humanos*, CNDH), quant à elle, publia diverses recommandations, de nombreuses ONG internationales de défenses des droits de l'homme publièrent des rapports sur Acteal, dont le Comité International de la Croix-Rouge (CICR), Global Exchange, Amnesty International, parmi d'autres, ainsi que la Commission Civile Internationale d'Observation pour les Droits de l'Homme (CCIODH), composée exclusivement de représentants de la société civile.

Des intellectuels s'opposèrent dès 1998, certains suivant la ligne gouvernementale, dont Gustavo Hiraes, 1998 qui soutint la thèse d'un conflit intercommunautaire et qui servit de base à la version officielle. Cet ancien guérillero de la *Liga 23 de septiembre* et militant communiste, devenu fonctionnaire de la PGR, avec tenu une position critique sur l'Église et son caractère millénariste, exprimées dans son ouvrage *Camino a Acteal* (1998) ; face à ces versions, plusieurs ouvrages existent : l'Évêque Samuel Ruiz García publia *Acteal: una herida abierta, Ipuc Se'oplal mil el ta* (1998), une observatrice compila les événements entre le 20 décembre 1997 et début février 1998 : *Acteal, Navidad en el Infierno* (1998) ; d'autres, notamment des anthropologues spécialistes du Chiapas, publièrent des ouvrages collectifs : des chercheuses, du CIESAS (*Centro de Investigaciones de Estudios Superiores de Antropología Social*) et de l'IEI (*Instituto de Estudios Indígenas*), optèrent pour le crime d'État dans l'ouvrage coordonné par Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.), 2007 [1998], *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal* ; on retrouve d'autres articles de leur plume dans le numéro 8 de la revue *Chiapas* et dans l'ouvrage collectif dirigé par Witold Jacorzynski en 2002, *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, ainsi que des travaux particuliers sur Chenalhó comme ceux de Graciela Freyermuth, *Mujeres de Humo : morir en Chenalhó : género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad* (2003) et Ana María Garza Caligaris, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó* (2002).

Dix ans plus tard, et presque de manière concomitante, deux versions furent publiées dans la presse : d'abord, la trilogie de l'historien Héctor Aguilar Camín, parue dans la revue hebdomadaire *Nexos* entre novembre et décembre 2007, puis les treize épisodes du journaliste Hermann Bellinghausen, parus dans *La Jornada* au moment des faits de 1997 et compilés ensuite dans un ouvrage, *Acteal, crimen de Estado*, 2009, La Jornada Ediciones. Au même moment, la presse nationale publia des débats virulents, l'un, opposant l'historien Héctor Aguilar Camín et la chercheuse Rosalva Aída Hernández Castillo, l'autre, le journaliste Luis Hernández Navarro et Gustavo Hiraes. Était aussi en préparation et annoncé par deux articles publiés dans la revue *Nexos* dès 2006, un ouvrage qui, à ma connaissance, n'a jamais été publié : Eric Hugo Flores, *Acteal: la otra injusticia*, dont on peut avoir un aperçu dans l'article co-écrit avec Alejandro Posadas : "Acteal: la otra injusticia", *Nexos* n° 342, juin 2006, et "Acteal nueve años después", *Nexos* n° 348, décembre 2006. Il faut enfin, ajouter les versions de plusieurs journalistes protestants, que l'on trouvera en ligne sur le site www.protestantedigital.com ainsi qu'un ouvrage coordonné par le leader cardéniste Manuel Anzaldo Meneses et Cesar Roberto Avendaño Amador, *Deslindes para pensar Acteal*, qui s'appuie sur la mobilisation du « Comité des membres de la famille et Amis des Prisonniers Innocents pour l'affaire Acteal » (2012).

En soutien aux survivants du massacre et des Abeilles, plusieurs ouvrages furent produits par la suite : *Acteal de los mártires : infamia para no olvidar* (Alvarez Fabela 2000) ; *Las Abejas : Pacifist Resistance and Syncretic Identities* (Tavanti 2003) ; Chiapas : la guerra de los signos : del amanecer zapatista de 1994 a la masacre de Acteal (Moguel 1998).

De même, trois importants documentaires ont été réalisés, exposant le point de vue des victimes : le premier documentaire

fut produit par Canal 6 de Julio, retransmis par les chaînes nationales avant le massacre. En 2007, à l'occasion de la commémoration des dix ans du massacre, José Alfredo Jiménez, un vidéaste tsotsil déplacé à Nuevo Yibelloj, membre de l'organisation des Abeilles, qui deviendra Président du Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) en 2011, prépara et réalisa le second documentaire *Acteal, 10 años de impunidad, ¿ y cuántos mas ?*, avec un regard de l'intérieur de l'organisation (notamment des entretiens en *bats'i k'op*). Enfin, presque au même moment sortit un troisième autre documentaire, *Acteal, a foretold massacre*, 2008, Icarus Films, réalisé par l'écossais Nick Higgins.

1.1. Un conflit intercommunautaire, interreligieux et autoritaire

1.1.1. Chemin à Acteal : millénarismes, vengeances et « primitivisme politique »

Un ouvrage antérieur à la publication de la *Procuraduría General de la República* (PGR) fut publié en octobre 1998, sous le nom de *Camino a la masacre* (1998). L'auteur, Gustavo Hiraes, est un ancien guérillero de la Ligue 23 septembre (*Liga 23 de Septiembre*) devenu fonctionnaire de la PGR. Il fut accusé par d'anciens guérilleros d'avoir été un agent infiltré dans la guérilla⁴³⁶ travaillant pour l'ancien Président mexicain, ce qu'il nia toujours. À cette période, il était conseiller de la Coordination pour le Dialogue au Chiapas (*Coordinación para el Diálogo en Chiapas*) et conseiller du Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*) Emilio Chuayffet sous le mandat d'Ernesto Zedillo (1994-2000), ainsi que conseiller de la Délégation du gouvernement au Chiapas puis de l'ancien Président de la République. Il travailla sur des thèmes divers comme l'assassinat de l'ancien candidat du PRI à l'élection présidentielle, Luis Donaldo Colosio, les élections de 1994 et le soulèvement zapatiste, les crimes politiques, etc. (Hiraes 2011).

L'intention de ce livre est justement d'essayer non seulement de rendre compte des faits qui eurent lieu le 22 décembre, mais aussi de pénétrer leur genèse. C'est-à-dire, rechercher les conditions qui favorisèrent ou précipitèrent l'événement et, en particulier, situer la manière dont les divers acteurs de la zone, contribuèrent, par action ou omission, à ce que le crime eut lieu. Pour ce faire, les hypothèses les plus générales furent analysées et, en même temps, des aspects omis dans les explications les plus communes de la tragédie furent recherchés. Ainsi, les versions de l'action de *grupos paramilitares* et la *guerre de basse intensité*, la violence et l'autoritarisme des *autonomes* au sein des stratégies de *l'expansionnisme zapatiste*, le conflit intercommunautaire, la situation des déplacés, l'attitude des autorités et les différences idéologiques, religieuses et partisans dans la région, parmi d'autres courants (1998, 9-10)

Selon Hiraes, même si toutes les variables comportent des éléments de vérité et de connaissance et qu'à la fois, aucune ne résoud l'énigme des raisons du massacre, les trois éléments qui peuvent amener à « la vérité » sur Acteal sont les suivants :

Un premier élément remarquable que laisse apparaître l'enquête est le suivant : l'absence

⁴³⁶ Luis Hernández Castillo eut un débat corsé avec l'ancien guérillero dans le journal *La Jornada* (9 et 13/10/2007) et évoque l'ouvrage de José Enrique González Ruíz *et al.*, *Ahora es cuando los gorilas se disfrazan de académicos*, dans lequel onze familles de disparus politiques, d'anciens membres révolutionnaires et chercheurs, déclarèrent que Hiraes était un agent infiltré par le gouvernement dans la guérilla, sous la coordination du commandant Florentino Ventura, d'Interpol, afin de fournir de l'information sur les mouvements et les dirigeants de l'organisation guérillera. Hernández Navarro voyait dans l'ouvrage de Hiraes un seul moyen de justifier le massacre. Il cite l'ouvrage de John Ross, *La guerra contra el olvido* et compare l'ouvrage de Hiraes à *¡El Mondrigo! Bitácora del Consejo Nacional de Huelga*, un supposé journal intime de l'un des leaders du mouvement étudiant de 1968 à Tlatelolco, qui aurait été retrouvé mort avec ce journal sur lui. Ce journal apportait des annotations méticuleuses sur les réussites du mouvement. Il s'est agi en réalité d'une campagne officielle pour disqualifier les leaders du mouvement et justifier le massacre du 2 octobre 1968, quand l'Armée tira sur les jeunes étudiants. Gustavo Hiraes démentit les accusations de « policier » dans une réponse à Luis Hernández Navarro publié tardivement, le 11 juillet 2011, dans le journal *Etcétera*, consultable en ligne : <http://www.etcetera.com.mx/articulo.php?articulo=8276>

d'environnement élémentaire de légalité et de justice a été le socle qui favorisa une spirale de violence croissante et irrépressible qui, de manière sinistre, culmina, à son tour, avec la tragédie d'Acteal. Le second élément est lié à la primauté de traditions communautaires (*usos y costumbres*) apparentées à la violence et l'intolérance. Un troisième, non négligeable, nous renvoie à l'explosif cocktail qui résulta du mélange des matières premières antérieures avec la ferveur millénariste des zapatistes (plus le rédemptorisme [*redentorismo*] religieux des suiveurs de la théologie de la libération), d'un côté, et avec la réaction virulente des intérêts créés et menacés sur le banc *institutionnel*, de l'autre. (1998, 10)

À cela s'ajoute le fait qu'il démentit également la version « largement diffusée » que les agresseurs d'Acteal étaient des membres du groupe paramilitaire « Paz y Justicia » car « tout le monde sait que ce groupe (au-delà du fait de savoir s'il est paramilitaire ou non), agit dans la Zone Nord de l'État, mais pas dans la région de Los Altos à laquelle appartient Chenalhó » (1998, 8). Cet ouvrage était un coup porté à l'Église catholique et à Samuel Ruiz qui avait le premier fait d'Acteal un « crime d'État » et avait élaboré la théorie de contre-insurrection de la part du gouvernement fédéral qui voulait « l'extermination silencieuse de la population indienne pro-zapatiste ». Il remet en question la thèse du « front zapatiste » (le CDHFBC, l'EZLN et le Diocèse de San Cristóbal de las Casas) qui assurait l'existence de groupes paramilitaires et d'une stratégie de contre-insurrection, réduisant ces versions « simplistes » et peu profondes qui auraient fait fi de plusieurs éléments pour des explications « plus véritables » (1998, 12).

Une explication plus fidèle et ponctuelle des faits devrait incorporer nécessairement la situation de violence structurelle dérivée de l'absence d'autorité et du manque de respect de règles élémentaires de civilité et de cohabitation, ainsi que de l'existence d'une pugnacité politique élevée dans la zone, en l'absence de traditions de solution politique de pacification des différences, dans les conditions de démantèlement du système de contrôle corporatif, mais aussi le démantèlement des mécanismes des us et coutumes qui, au moins à Chenalhó, avaient rendu possible la coexistence pacifique, avant 94 (1998, 13).

Hirales part de plusieurs préjugés, celui d'un manque de résolution des conflits et de la même idée prégnante chez les caciques et membres du PRI qu'il existait une coexistence pacifique avant le soulèvement zapatiste⁴³⁷. Ceci est encore plus clair quelques lignes plus loin :

Dans une atmosphère d'antagonismes et de confrontation violente, d'absence de mécanismes et de médiations institutionnelles, de primitivisme politique, en somme ; il semble naturel que les définitions et les identités politiques se produisent de cette forme. (1998, 14)

Ce « primitivisme politique » proviendrait d'une « tradition communautaire des indiens » pour qui « l'individu est un concept précaire, ou du moins subordonné au concept de communauté ». Ce « phénomène culturel » aurait de profondes racines historiques, bien éloigné de l'individualisme qui est « une construction sociale de la société urbaine, du marché et de la démocratie libérale (c'est-à-dire l'Occident) ». De ces deux traditions historiques aux racines profondes que serait l'indienne d'un côté, l'occidentale de l'autre, serait née la coexistence de la diversité à l'intérieur de la communauté. La théorie

⁴³⁷ Il assène de critiques le travail des catéchistes dans la Zone Nord de l'État qui « inculquaient » aux fidèles du PRD que le « Parti du Règne de Dieu » traduit un « syncrétisme politico-religieux avec de nettes implications millénaristes, ce qui n'aide en rien à assumer la lutte politique comme un processus séculaire entre citoyens, et la rabaisser de la niche envenimée du combat entre fidèles et infidèles, où les sacerdotés peuvent être, en même temps, les leaders guerriers. C'est sans aucun doute une manière de forger des identités politiques » (1998, 14).

du conflit intercommunautaire trouve chez Hiraes sa quintessence :

La diversité dans la production, dans la religion, dans la politique, est d'une certaine manière un défi pour un concept fermé et très ancien de communauté, comme l'est aussi le citoyen et le régime de libertés et de droits individuels.

Pour lui, les déplacements forcés et les expulsions des années 1980 de différentes localités de Chenalhó (Santa Marta, Belisario Domínguez, centre) et de San Juan Chamula en sont l'expression la plus « crue ». Il ne s'agit donc plus uniquement « d'agressions entre individus, groupes ou familles, mais entre communautés ». Les vengeances s'exercent contre « l'ensemble de la communauté "ennemie" et ont, pour cette raison, un contenu de violence qui fréquemment conduit à des extrêmes d'irrationalité et à une authentique pathologie sociale, particulièrement quand elles se fondent sur des idéologies à caractère religieux ou politico-idéologique » (1998, 15). Pour ces raisons, Hiraes apparente Acteal aux « atrocités extrêmes des guerres religieuses du passé européen, [ou celles] plus récentes qui eurent lieu en ex-Yougoslavie, dans quelques pays d'Afrique Noire, ou en Algérie ».

Pour Hiraes, plutôt que de voir une « supposée » guerre de basse intensité à l'instar de l'Église et des « supposés » paramilitaires, il propose de revenir à la « dynamique intrinsèquement conflictuelle des stratégies zapatistes ». La suite de l'ouvrage est une chronologie de plus revenant sur l'année 1997 à partir de sources journalistiques, de livres, de vidéos et de quelques documents officiels (on ne sait pas lesquels) auxquels il eut accès. L'auteur effectua également des entretiens avec les autorités municipales, anciennes ou en poste, ainsi que d'autres autorités fédérées et fédérales⁴³⁸.

1.1.2. *Le Livre Blanc sur Acteal du gouvernement d'Ernesto Zedillo Ponce*

La version officielle s'inspira largement des travaux de Hiraes. Le *Libro blanco sobre Acteal* fut rédigé en 1998 par la *Procuraduría General de la República* (PGR). Le rapport abonde dans le sens d'une interprétation en termes de violence intercommunautaire et interreligieuse reprenant largement la version d'Hiraes. En s'appuyant notamment sur les travaux d'anthropologues comme ceux d'Olivia Pineda sur le caciquisme dans la région de Los Altos, la PGR élabora son analyse en intégrant des synthèses issues de dépositions des groupes cardénistes et PRIistes, ainsi que de témoignages de certains fonctionnaires. L'institution en charge de l'enquête dénombra 18 morts dans les rangs PRIistes contre un seul mort du côté des zapatistes, omettant tous les autres recensés par le CDHFBC. Cela entraîne un premier constat : les sources officielles sont incomplètes et partielles sur le nombre de morts en 1997 et les événements de l'attaque du 22 décembre, car elles ne considèrent pas les morts des sympathisants de l'EZLN, pourtant l'un des principaux acteurs du conflit. La version officielle sur les événements violents à Chenalhó fut synthétisée dans le Livre Blanc sur Acteal que je pus me procurer à la bibliothèque de Sciences Politiques de la *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). L'interprétation officielle sur le massacre prit trois directions : un conflit intercommunautaire, un conflit interreligieux, et une vengeance comme expression « coutumière » des résolutions de conflits locaux.

⁴³⁸ On ne sait pas le lien exact entre les documents consultés pour l'ouvrage de Hiraes et le Livre Blanc qui n'était pas encore paru, et si la PGR donna un libre accès aux documents dont elle disposait avant même d'avoir donné sa version des faits. Il est toutefois indubitable que le Livre Blanc reprend les conclusions et la ligne interprétative de Hiraes.

L'analyse des principaux points traités lors des Dialogues de Las Limas « permet de confirmer les hypothèses des conflits intra et intercommunautaires de Chenalhó, qui amenèrent à de multiples délits, parmi lesquels celui du 22 décembre 1997 » (Procuraduría General de la República 1998, 83). Selon cette version, la création de la Municipalité Autonome Zapatiste de San Pedro Polhó doit se comprendre dans la continuité d'une histoire ancienne de lutte « entre » factions, entre « les *pedranos* » [i.e. les habitants du centre de Chenalhó] et « ceux de Polhó ». Ce conflit inter et intra-communautaire aurait été incarné par l'avidité de pouvoir du leader zapatiste Javier Ruiz Hernández pour obtenir la présidence municipale de Chenalhó, perdue lors des élections d'octobre 1995 face à son adversaire Manuel Arias Pérez, ce qui l'avait amené à tenter d'abord la prise de palais municipal avant de s'installer à Polhó (Procuraduría General de la República 1998, 37).

Enfin, en revenant sur le point II.4. PC des Accords de San Andrés (ASA) en débat sur le principe de libre-détermination, la PGR critiqua le processus d'autonomie de Polhó en avançant un discours légaliste pour « récupérer l'État de droit dans ces zones », en prônant une remunicipalisation dans les territoires qui devait se faire sous l'égide des législatures des États. Or l'EZLN avait « rompu le siège » (*romper el cerco*) de la militarisation dès décembre 1994 dans la région de la forêt lacandone, en s'appuyant sur la « Première Déclaration de la Selva lacandona », et s'était emparée de manière illégale de 38 municipalités de l'État pour en déclarer 28 autonomes (Procuraduría General de la República 1998, 37). En ce sens, affirme la PGR, la formation de la municipalité autonome ne pouvait s'affilier au contenu des ASA, puisque les négociations eurent lieu bien après. Elle devait plutôt être intégrée à la stratégie militaire et clandestine des zapatistes. Par cette tentative de désaffiliation de la municipalité autonome de Chenalhó du processus des ASA, la PGR revint sur le caractère illégal, donc illégitime, du pouvoir zapatiste : « les autorités de l'État du Chiapas ont précisé que la création arbitraire, par des groupes armés de l'EZLN, des dénommées « municipalités autonomes », va violemment à l'encontre des droits de toutes les communautés indiennes de ces zones qui ne sympathisent pas avec l'EZLN. Cela entraîna le déplacement d'un grand nombre d'indiens expulsés de leurs maisons et empêchés de travailler leurs terres. » Par cette affirmation, la PGR discrédita l'EZLN qui aurait exercé un pouvoir autoritaire, puis conclut :

la constitution des « municipalités autonomes » ne s'est pas réalisée à partir d'une expression démocratique de la population mais bien de l'exercice autoritaire (et bien sûr illégal) du pouvoir que détiennent les groupes armés de l'EZLN (Procuraduría General de la República 1998, 38).

Le rapport officiel démontre d'une part qu'il s'agissait d'un conflit « entre » indiens et de vengeances appartenant aux us et coutumes ; d'autre part, que les zones des « groupes d'autodéfense » se superposaient aux zones des conflits « historiques » religieux. Le conflit entre factions historiques, la discorde autour de la carrière de sable, et les conflits interreligieux furent présentés comme, et exclusivement comme, des conflits « internes » aux communautés, liés aux us et coutumes.

En plus de posséder de grandes valeurs communautaires, l'idiosyncrasie indienne présente une attitude d'intolérance quand il s'agit de résoudre des conflits contre une minorité dissidente et de respecter les droits de l'homme. Si l'on ajoute la persistante absence d'un État de Droit dans la zone, il est possible de comprendre la logique qui a impulsé aux communautés de résoudre les conflits en leur intérieur employant différentes formes de violence pour faire justice de leur main propre. Il suffit de se souvenir comme exemple plus extrême et exacerbé de cette attitude, le massacre de Tzakukum en

1983, où la rancune et la violence utilisée pour la perpétrer suppose une âme d'extermination de la minorité dissidente.

L'organisation politique de Chenalhó est composée d'une double hiérarchie, la constitutionnelle et la traditionnelle, où les us et coutumes sont majoritairement en vigueur. Dans cette logique, les leaders naturels ou caciques sont ceux qui occupent les charges dirigeantes grâce au prestige accumulé par leurs familles dans l'histoire des villages. Il faut garder à l'esprit que les familles qui ont la plus grande capacité économique et de prestige dans la zone sont les vieux *ejidatarios* et *comuneros* de Los Chorros et San Pedro, lesquels historiquement ont cohabité pour maintenir la municipalité de Chenalhó unie sous leur mandat. (Procuraduría General de la República 1998, 93-94)

L'attaque des groupes d'auto-défense aurait donc uniquement été une vengeance de sang. En outre, l'on trouve surtout dans cette version le désaveu que fait la PGR d'un quelconque lien entre ces groupes d'auto-défense et l'Armée fédérale ou la Police mexicaines.

Une autre cheville de l'interprétation mise en avant dans la version officielle du massacre fut celle d'un conflit « interreligieux », en démontrant que les zones où les groupes d'autodéfense s'étaient consolidés se superposaient aux zones où les conflits historiques religieux avaient déjà abouti à des violences par le passé. Cet argument s'appuyait sur les travaux de Hugo Esponda sur les presbytériens au Chiapas (1986) qui analysa les harcèlements et expulsions des groupes évangéliques et catholiques à Chenalhó dans les années 1980. Le *Procurador de la República*, Jorge Madrazo Cuellar, expliqua l'événement comme un produit issu de la diversité religieuse existante entre les indiens. D'un côté se seraient trouvés les protestants et de l'autre les catholiques, comme si les blocs avaient été homogènes et que les appartenances religieuses correspondaient strictement aux appartenances politiques. L'argument religieux chercha à appuyer la polarisation entre les groupes antagoniques en 1997, à étouffer et réduire le conflit à une échelle locale tandis que d'autres acteurs attaquaient fortement l'État sur les scènes nationale et internationale. Cette interprétation connut un regain de vigueur lors de la nouvelle version établie en 2007. Par exemple, le journaliste évangélique, Martínez García avança que ce n'était qu'après le massacre d'Acteal que la rumeur se répandit que les leaders évangéliques soutenaient les paramilitaires et que beaucoup d'entre eux avaient participé au crime⁴³⁹.

Ces trois arguments développés dans le Livre Blanc semblent sinon contradictoires, du moins réducteurs, laissant dans l'ombre certains points du conflit. D'abord, l'argument intra et intercommunautaire est difficilement soutenable dès lors que des acteurs régionaux et fédéraux furent présents dans la zone⁴⁴⁰. Quant à l'argument d'un conflit religieux, il est vrai que les groupes cardénistes utilisèrent la religion comme signe d'opposition au traditionalisme des caciques du PRI, et les violences de certains presbytériens jouèrent un rôle primordial dans certaines des localités comme Puebla, La Esperanza, Pechiquil ou Yashgemel. Mais plusieurs zapatistes appartenaient également à une « religion » [i.e. un groupe évangélique], comme ce fut le cas du premier Conseil municipal autonome Domingo Pérez Paciencia, évangélique et zapatiste. De même, les catholiques, nous l'avons vu, se divisèrent au moins entre traditionalistes et libérationnistes. S'il est vrai que tous les membres du *Pueblo Creyente* intégraient surtout l'organisation Société Civile des Abeilles et l'organisation zapatiste, les évangéliques ne furent pas tous

⁴³⁹ Décembre 2007 : <http://www.protestantedigital.com/new/nowleernoticiaDom.php?n=8094>

⁴⁴⁰ Je reviens sur ce point dans la section suivante.

PRIistes ou cardénistes, de même que tous les catholiques libérationnistes ne furent pas zapatistes. En revanche, aucun catholique libérationniste n'appartenait au PRI ni au groupe des anciens cardénistes. Cela signifie qu'il n'y avait pas une superposition stricte entre les appartenances religieuses et politiques, même s'il existait des tendances générales. La réalité complexe des affiliations politiques et religieuses dépassait toute généralisation hâtive et simpliste. Enfin, l'argument que la vengeance relevait d'une « âme d'extermination » alla plus loin que l'analyse des formes de sanctions violentes que j'ai analysées dans le deuxième chapitre. Si je les ai analysées comme autant de pratiques autoritaires de la part de caciques culturels du centre de Chenalhó et des caciques agraires de Los Chorros, l'interprétation des violences en termes de vengeances primitives contient néanmoins un double risque : celui d'une réduction du conflit à des acteurs locaux, alors qu'il s'agit d'un conflit politique de portée nationale et impliquant des fonctionnaires d'État et des forces policières et militaires ; et celui d'essentialiser les paysans indiens de Chenalhó en s'appuyant sur une image de l'indien sauvage qui aurait des pulsions violentes incontrôlables⁴⁴¹. En outre, le rapport de la PGR présente la relation entre les deux groupes PRIistes de San Pedro et cardénistes de Los Chorros comme harmonieuse et « unie » autour de la religion traditionaliste alors qu'il y eut de violentes disputes entre les deux centres de pouvoir, comme le montre le deuxième chapitre. Cette tentative d'homogénéisation correspond à la technique de la menace analysée dans le chapitre précédent et qui consistait à ériger l'agressivité du leader Javier Ruiz Hernández et la création de la municipalité autonome zapatiste comme causes principales qui troublèrent le calme et l'harmonie dans la municipalité. Selon cette version, le recours du leader zapatiste à l'EZLN n'avait pour objectif que de créer un groupe armé dans la communauté de Polhó, « élevant à d'autres niveaux de violence les conflits traditionnels qui avaient lieu entre les communautés » (Procuraduría General de la República 1998, 94), ce qui troubla l'harmonie antérieure.

1.1.3. *La participation de quelques éléments de la Sécurité Publique*

Le Livre Blanc sur Acteal est également rempli de contradictions : après la théorie du conflit intercommunautaire, interreligieux et fondé sur la vengeance, la PGR conclut paradoxalement qu'il y eut des complicités spécifiques de certains fonctionnaires fédérés et fédéraux. Dans le chapitre 4 de l'ouvrage « Complicité de fonctionnaires publics dans la possession et le transport d'armes à feu au bénéfice de sympathisants du Conseil municipal de Chenalhó », le lien entre les groupes PRIistes et cardénistes et les forces policières fut clairement établi, mais réduit à « quelques » policiers :

La participation de *quelques éléments* de la coordination de Sécurité Publique de l'État du Chiapas, plutôt que de minorer les tensions de la zone, augmente le potentiel de violence et contribue au processus de décomposition du tissu social de Chenalhó. (Procuraduría General de la República 1998, 73, c'est moi qui souligne)

Plus loin dans le document, on trouve un autre argument, celui de l'omission et le manque d'action de la part de la Sécurité Publique :

La Sécurité Publique détachée dans la zone ne réussit pas à empêcher l'escalade des agressions.

⁴⁴¹ Après le massacre, plusieurs gouverneurs, sénateurs et députés du PRI et du PAN tentèrent aussi de faire passer le massacre pour un complot d'étrangers, en raison de la présence d'une solidarité internationale et d'observateurs internationaux forte.

Face au manque de procuration de la justice à Chenalhó et de politiques fermes de sécurité publique, les sympathisants du Conseil municipal constitutionnel et les membres du Parti Cardéniste formèrent dans chaque communauté leurs propres « Commissions de Sécurité et Vigilance », pour maintenir l'ordre et se protéger face à la présence des bases d'appui de l'EZLN dans la municipalité.

En revanche, il est absolument injustifiable que des éléments de la Sécurité Publique se soit impliqués dans l'agir, et même dans l'équipement de ces commissions de sécurité et de vigilance qui, davantage que des corps d'auto-défense de la propre communauté, ont fini par maintenir une coordination unique sous le commandement des caciques de Los Chorros. Par conséquent, il est condamnable que face à l'escalade des vols et des agressions commis par ce groupe contre les Abeilles, l'autorité soit restée indifférente. Cette indifférence contribua à ce que l'agression ait lieu à Acteal, non seulement par omission dans l'accomplissement de fonctions, mais aussi par l'indolente complicité pour ne pas prévenir le massacre le jour des faits. (Procuraduría General de la República 1998, 95)

Puis la PGR accusa les autres acteurs ayant participé aux Dialogues de Las Limas d'être à leur tour responsables, les défenseurs des droits de l'homme du Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC), de la Commission nationale des droits de l'homme (CNDH) et de la Commission de l'État du Chiapas des droits de l'homme (*Comisión Estatal de Derechos Humanos*, CEDH), de la Commission nationale de médiation (CONAI) et des autorités de l'État du Chiapas, qui ne réussirent pas à établir « un schéma qui permette d'atteindre la réconciliation communautaire et de dirimer les différences ».

Le déni de la PGR de toute implication du gouvernement fédéral fut exprimé plus clairement encore dans ces lignes :

La Procuraduría General de la República a documenté l'existence de groupes de civils armés dans la municipalité de Chenalhó, ni organisés, articulés, entraînés, ni financés par l'Armée Mexicaine, ni par d'autres instances gouvernementales, mais leur gestation et organisation répond à une logique interne déterminée par la confrontation, entre les communautés et au sein des communautés, avec les bases d'appui zapatistes. (Procuraduría General de la República 1998, 56 c'est moi qui souligne)

Les enquêtes permettent d'affirmer que les personnes qui ont participées aux homicides du 22 décembre 1997 à Acteal appartenaient à des groupes de plusieurs communautés sympathisantes du Conseil municipal de Chenalhó et du Parti Cardéniste (Procuraduría General de la República 1998, 59).

Malgré les éléments importants qui impliquent des éléments policiers de la Sécurité Publique, l'action de l'Armée dans les combats ou, au moins, dans la circulation de toutes ces armes, n'est jamais évoquée, hormis le fait qu'il est fait mention d'armes de haut calibre à l'usage exclusif de l'Armée.

Encadré 22 - Les photos d'hommes masqués sont-elles des preuves ou des montages ?

Le rapport de la PGR comporte sept photos de jeunes hommes masqués, en uniforme de combat et en position d'art martial. Ces photos s'accompagnent du témoignage d'un ancien zapatiste de 19 ans, qui mentionne que des jeunes de la communauté s'en allaient parfois trois jours, voire une semaine, pour s'entraîner militairement (apprentissage de tirs, arts martiaux), et qu'il dû un jour prendre des photos d'eux en passe-montagne (14 photos) et en habit paramilitaire, armé d'AK-47. Ces armes leur étaient fournies pour 13 000 pesos par une personne originaire et voisine de Yashgemel. Le jeune homme avança que l'une des personnes sur les photos « avait le rang majeur dans les rangs de l'EZLN » qui « depuis 1995 utilisa l'uniforme noir à manches longues, capuches noires et passe-montagnes, chaussures de type rangers (*zapatitos cruceros*) peintes en noir, (...) et il portait des couteaux » (Procuraduría General de la República 1998, 44-45). Ce témoignage fut une « preuve » pour la PGR, qu'il s'agissait de zapatistes, or il était tout à fait aisé pour quiconque de porter un passe-montagne et de « se faire passer pour » l'un ou l'autre groupe, le

mimétisme étant une pratique courante parmi les *pedranos*. En outre, la position du témoin en tant qu'ancien zapatiste ne renseigne pas sur les motifs de son témoignage : il peut s'agir là encore d'une fabrication de preuves réalisée par la PGR pour justifier le chaos et l'interprétation d'un crime intercommunautaire. Une autre hypothèse consiste à envisager le témoignage de l'ancien zapatiste comme un règlement de compte, la délation servant à porter atteinte à l'organisation. Dans tous les cas, ces photos et ce témoignage servirent à la PGR à identifier des présumés coupables⁴⁴², mais aussi à présenter l'organisation zapatiste comme un groupe armé qui faisait usage de la violence.

1.2. Une stratégie planifiée d'un plan contre-insurrectionnel : Plan de Campaña Chiapas 94

À ce jour, le gouvernement fédéral a toujours nié son implication dans les faits du 22 décembre, interrogeant la « culture du secret » propre à la culture militaire. Ce déni du réel partagé est pourtant contredit par plusieurs éléments dont nous disposons aujourd'hui : d'abord, le *Plan de Campaña 94* du Ministère de la Défense Nationale (*Secretaría de Defensa Nacional*, SEDENA) daté du 5 mai 1999, puis les témoignages des survivants récoltés par les Centres des droits de l'homme et publiés dans plusieurs rapports, et enfin, des archives déclassées et mises en ligne en accès libre le 20 août 2009 par la chercheuse Kate Doyle⁴⁴³.

Au contraire, la version établie par le CDHFBC sur les événements violents de l'année 1997 fut celle d'un plan de contre-insurrection contre l'EZLN, qui consista en la création d'une structure « paramilitaire » dans les communautés. Toutes leurs analyses dans plusieurs rapports abondent dans ce sens (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1997 ; 1996 ; 1999a ; 1999b ; 1999c). À partir des témoignages recueillis chez les survivants, on retrouve des éléments déjà présents et mentionnés dans la chronologie du chapitre précédent : les armes de haut calibre étaient transportées à Tsanem Bolom avec l'autorisation de la Sécurité Publique. L'un des jeunes hommes qui leur apprit à s'en servir d'abord fut un militaire. Puis un ex-militaire de Tzajalucum poursuivit l'entraînement. Un témoin notamment vit dix personnes civiles portant des armes dans des grands sacs sortir de chez lui et les transporter à Los Chorros, sur ordre du sous-officier responsable de la Coordination de la Sécurité Publique (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999a, 19).

1.2.1. Le Plan de Campaña Chiapas 94 et la militarisation de l'État du Chiapas

Dès l'apparition de l'EZLN, les forces armées mexicaines s'étaient préparées à une contre-insurrection. Néanmoins, l'entrée en vigueur de l'ALENA provoqua un changement qualitatif dans la modalité de réponse de l'État aux mouvements insurgés. L'EZLN ne pouvait plus être traité avec les méthodes de contre-insurrection employée dans les années 1970, en raison de leur impact international. D'où la nécessité pour l'État de trouver une réponse indirecte par la négociation. La crise au Chiapas obligea le gouvernement à employer de manière stratégique des forces armées pour contenir l'EZLN, optant pour la modalité du déploiement dissuasif des forces (Olmeda 2005, 744). Ainsi, dès 1995, le

⁴⁴² Je reprends ici l'évocation d'un documentaire du même nom, *Presuntos culpables*.

⁴⁴³ Je reviens sur ces archives déclassées dans la section 2.2.1. de ce chapitre.

gouvernement fédéral lança une offensive et militarisa toutes les zones indiennes où se tenaient des bases d'appui zapatistes, inaugurant alors une étape militaire qui marqua en profondeur le conflit armé au Chiapas jusqu'à aujourd'hui. Une stratégie de contre-insurrection fut développée au Chiapas sous couvert de l'application d'un Plan de Défense Nationale qui autorisa l'action de forces armées face à un « ennemi interne » qui portait atteinte à la zone de sécurité et à la souveraineté nationales.

Quelques jours après le massacre, la revue hebdomadaire d'opinion et analyse politique *Proceso* publia une copie allégée d'un « Plan de Campagne Chiapas 94 ». Ce *Plan de Campaña Chiapas 94* appelait à des tactiques psychologiques et autres en vue de soutenir et entraîner des organisations paramilitaires et de diviser la population civile. L'objectif du *Plan de Campaña Chiapas 94* était de démanteler les communautés indiennes zapatistes, selon le principe de l'ennemi interne, ici les populations indiennes et paysannes organisées sous la bannière de l'EZLN ou sympathisants avec l'organisation rebelle. Cela impliqua la militarisation du territoire sous influence de l'EZLN, des survols d'hélicoptères, des barrages militaires et des intimidations dans la vie quotidienne des zones à majorité indienne et les zones d'adhésion au zapatisme, la forêt lacandone, les montagnes de Los Altos, la zone Nord et la zone Frontière. De plus, cette militarisation directe sur le territoire chiapanèque s'accompagna d'une action indirecte de l'État qui consista en la formation de groupes paramilitaires, comme partie intégrante d'une stratégie contre-insurrectionnelle.

Le Ministère de la Défense Nationale (*Secretaría de Defensa Nacional*, SEDENA) divisa le territoire de la République Mexicaine en 12 Régions Militaires, elles-mêmes divisées en Zones Militaires. Les États du Chiapas et du Tabasco formèrent la VII^e Région Militaire, divisée en cinq Zones Militaires. Des documents de défense nationale récemment déclassés⁴⁴⁴, confirmèrent qu'au milieu de l'année 1994, l'Armée mexicaine déploya un effectif de 30 000 hommes de manière permanente au Chiapas dans la « zone de conflit » et que 5000 autres furent envoyés après le massacre d'Acteal le 22 décembre 1997. La Zone Altos qui nous intéresse plus spécifiquement ici constitua la 31^{ème} Zone Militaire. La municipalité de Chenalhó fut particulièrement mise sous surveillance entre 1997 et 1998 par les forces de sécurité policière et militaire qui aménagèrent 43 installations de types différents. Après les municipalités d'Ocosingo et de Las MarSentrys (sic ?), elle fut la 3^{ème} municipalité de tout l'État à avoir autant d'installations policières et militaires, et ce entre les années 1993 et 2000.

Tableau 16: Positions militaires et policières à Chenalhó en 1997

Localité	Propriété	Opérativité	Type	Entité	Année	
Observations						
Yabteclum	Fédérale	Oui	Campement	PSP ⁴⁴⁵	1997	
Las Limas	Fédérale	Oui	Campement	EM ⁴⁴⁶	1997	À côté

⁴⁴⁴ Ces documents ont été mis en ligne par la chercheuse Kate Doyle qui mène le Projet México dans l'Archive de Sécurité Nationale à Washington et sont consultables en ligne :

http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB283/acteal_01.pdf

et

http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB283/acteal_02.pdf

⁴⁴⁵ PSP, *Policía de Seguridad Pública*, Police de Sécurité Publique.

⁴⁴⁶ EM : *Ejército Mexicano*, Armée Mexicaine.

de l'école							
X'oyep	Communale	Oui	P. Checkpoint	EM	1998		
Las Limas	Communale	Oui	I.Checkpoint	INM ⁴⁴⁷	1997		
Los Chorros	Communale	Oui	Campement	PSP	1997		
Puebla	Communale	Oui	Campement	PSP	1997		
Aurora Chica	Communale	Oui	Détachement	PSP	1997		
Canolal Social	Communale	Oui	Campement	EM	1997		Travail
Communauté	<i>Ejidal</i>	Oui	Base d'opérations	PR	0		
Tzajalchen	Communale	Non	Campement	EM	1997		
Acteal	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Puebla	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Yaxgemel	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Quextic	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Chimix	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
X'oyep	Communale	Oui	Campement	EM	1998		
Aurora Chica	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Yibeljoj	Communale	Non	Campement	EM	1997		
Poconichim Travail Social	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Pechiquil	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Majomut 12/22/1997	Communale	Oui	Campement	EM	1997		<i>La Jornada,</i>
Los Chorros l'Armée	Communale	Oui	Campement	EM	1997	2 campements de	
Tzanembolom Centre	Communale	Oui	Campement	PSP	1997		
Yabteclum	Fédérale	Oui	Campement	EM	1997		
Yabteclum	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Majomut	Communale	Oui	P. Checkpoint	EM	1998		
Takiukum	Communale	Oui	Campement	EM	1998		
Tzajalucum	Communale	Oui	Campement	PSP	1997		
Yaxgemel	Communale	Oui	Campement	PSP	1997		
Centre	Municipale	Oui	Campement	PSP	1997		
Bajoveltik	Communale	Oui	Campement	EM	1997		
Las Limas Chenalhó » ⁴⁴⁸	Fédérale	Oui	P. Checkpoint	EM	1998		« Opération
Pechiquil	Communale	Oui	Campement	PSP	1997		
Tzajalucum	Communale	Oui	Campement	EM	1998		
Centre	Fédérale	Oui	P. Checkpoint	EM	1997		
Chimix	Communale	Oui	Campement	PSP	1997		
Centre	Municipale	Oui	Base d'opérations	PM	/		
Yibeljoj	Communale	Oui	Campement	PSP	1997		
Las Limas de l'école	Fédérale	Oui	Sentinelles	INM	1997		À côté
Centre	Fédérale	Oui	P. Checkpoint	INM	1997		
Tzajalchen	Communale	Non	Campement	PSP	1997		

⁴⁴⁷ INM : *Instituto Nacional de Migración*, Institut National de Migration.

⁴⁴⁸ Opération partagée avec la Police Militaire.

Canolal	Communale	Oui	Campement	PSP	1997
Source : CIEPAC (Hidalgo et Castro 1999)					

L'action militaire ne fut pas celle d'une élite professionnelle semblable aux *kaibiles* du Guatemala. Après les douze jours de combat au début de l'année 1994, suivirent la Loi pour le Dialogue, la Conciliation et la Paix Digne au Chiapas signée en mars 1995 qui suspendit les procédures entamées contre les membres de l'EZLN, ainsi que le fort mouvement de solidarité internationale avec l'EZLN. La phase 1994-1998 correspondit à la fois à une militarisation de l'État ainsi qu'à une action plus indirecte de l'Armée fédérale, dans des situations d'affrontements « internes » aux communautés. L'Armée fédérale se donna un visage social en créant des « Brigades sociales », assumant des activités dans les domaines de la santé, de l'éducation ou de la construction, répartissant – là où les communautés l'acceptaient – nourriture et médicaments, tout en réalisant des opérations de « confiscation d'armes » (Pérez Sales, Santiago Vera, et Álvarez Díaz 2002). Au quotidien, cela signifia l'encerclement des communautés d'obédience zapatiste, dont l'impact concernait l'ensemble de la population rurale. Cette présence militaire freina les activités économiques (comme aller au champ par exemple) des membres des organisations zapatistes et Abeilles, engendrant des difficultés croissantes de survie pour la population qui n'acceptait plus les aides de l'État.

Après les événements d'Acteal, et surtout après 2000, le changement politique qui amena Vicente Fox au pouvoir entraîna une modification de la situation militaire au Chiapas. Le nouveau président s'engagea à en retirer progressivement les soldats de l'Armée mexicaine. Il répondait ainsi à la demande de l'EZLN au Congrès de l'Union après la Marche de 2001, d'évacuer 7 des 259 positions militaires⁴⁴⁹ comme l'une des trois conditions à remplir pour reprendre le dialogue. La Commission Civile Internationale d'Observation des Droits de l'Homme (CCIODH) constata le retrait des positions mais les effectifs ne diminuèrent pas dans l'État. La majorité des contrôles et barrages disparut mais ceux-ci furent remplacés par des barrages intermittents et des patrouilles des Brigades d'Opérations Mixtes (surtout à Ocosingo et à la frontière avec le Guatemala). Les vols militaires fédéraux continuèrent et des postes de contrôle improvisés furent installés pour intimider la population indienne, la soumettre à des interrogatoires et empêcher sa libre circulation. Des témoignages évoquèrent non seulement la contamination des fleuves et des champs par les militaires, mais également des atteintes à la vie communautaire que leur présence engendrait, à savoir la prostitution et la consommation massive d'alcool et autres drogues (Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos 2002). Après 2002, l'Armée mexicaine participa au combat contre le narcotrafic au Chiapas, notamment à la frontière Sud avec le Guatemala, moins orienté vers le contrôle de l'EZLN.

En 2005, le Ministère de la Défense Nationale (SEDENA) annonça 118 installations militaires dans l'État du Chiapas. Le *Centro de Analisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas* (CAPISE)⁴⁵⁰ fut le dernier

⁴⁴⁹ Par positions militaires, il faut comprendre des unités militaires qui opèrent dans un champ déterminé autour de son axe et dans lequel peuvent s'installer des barrages (*retenes*) ou des campements mobiles et/ou temporels. Cela signifie qu'il ne s'agit pas de positions militaires de base comme le pourraient être un campement militaire permanent ou une base militaire.

⁴⁵⁰ Le CAPISE est un Centre de Recherches composé d'une équipe locale fixe et d'observateurs internationaux de passage au Chiapas.

à avoir procédé à un recensement des bases militaires : en juillet 2007, cet organisme actualisa dans le rapport « *Cara de Guerra, un Ejército Federal mexicano, unos Pueblos Indígenas, su territorio* » l'état de l'occupation militaire en territoire indien au Chiapas, ainsi que la composition des nouveaux arrangements de la SEDENA. À la fin du gouvernement de Vicente Fox, le retrait de 9 positions militaires commença dans la Région Selva, dont 7 se poursuivirent au début du mandat de Felipe Calderón. De même, trois positions militaires furent évacuées de la Zone Nord en 2006 et une sous Calderón. Enfin, selon le CAPISE (2007), 30 campements militaires permanents furent retirés entre mai 2005 et juillet 2007 dans la région de Los Altos. Cette région fut donc la seule à avoir connu un tel retrait.

Tableau 17 : Positions de campements militaires et dates de retraits entre 2005 et 2007 à Chenalhó

<u>Zone Altos</u>		
Localité	Unité Militaire	Date de retrait
La Libertad	94° BI	8 juillet 2005
Takiukum	94° BI	10 juillet 2005
X'oyep	3er RA	11 juin 2005
Los Chorros	2° BIC	11 mai 2005
Acteal Alto	20° BO	8 juillet 2005
Chimix	3er. RA/2° BIC	10 juillet 2005
Las Limas	24° RCM	7 novembre 2005
Pechiquil	2° BIC	10 juillet 2005
Bochil	16° RCM	2 juin 2005
Ixtapa – El Escopetazo	20° BI	2 juin 2005

Source : CAPISE 2007

Il resta donc vingt-trois campements militaires dans la zone 31° de Los Altos en 2007 sur 79 dans tout l'État (dont 56 sur le territoire indien du Chiapas) (CAPISE, 2007). Ce même rapport confirma le retrait de trente positions militaires entre 2005 et 2007, suite à la restructuration de celles restées sur place et de l'arrivée de nouvelles unités militaires. Les unités de Chenalhó et Pantelhó, la municipalité voisine, gardèrent leur spécificité. Elles conservèrent deux unités par campement, l'Unité militaire de Corps Spéciaux et la Police Militaire (PM)⁴⁵¹. Malgré tout, dans la région de Los Altos, la présence de l'Armée diminua, notamment après les événements du massacre d'Acteal, ce qui signifia une diminution du harcèlement des communautés après 2007.

1.2.2. *La guerre de basse intensité : l'analyse du conflit par le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC)*

Le *Plan de Campaña Chiapas 94* avait été élaboré et rédigé par le Général José Rubén Rivas Peña, un diplômé de l'École militaire des Amériques à Fort Benning en Géorgie. Peu après, le journal indépendant *La Jornada* publia des témoignages de soldats militaires et d'officiers de la Sécurité Publique qui

⁴⁵¹ Selon la SEDENA, elle se caractérise par un haut niveau d'entraînement des Troupes de Police Militaire qui exercent des activités très diverses, depuis le maintien de l'ordre dans les Unités, les Bureaux et les Installations ; la garde de prisonniers de guerre ; les fonctions de Police Préventive et Judiciaire, le contrôle de troubles civiles, etc. ; l'efficacité des troupes de ce Corps Spécial est palpable au sein de toute grande Unité ou Installation Militaire où ce personnel existe.

confessèrent avoir entraîné des groupes paramilitaires selon la stratégie de guerre de basse intensité employée au Vietnam (Tavanti 2003, 76). Un an plus tard, le CDHFBC publia une étude où il compara les méthodes employées par les agresseurs d'Acteal à ces tactiques de guerre décrites dans les manuels de guerre de l'Armée Mexicaine et de la Police de la Sécurité Publique (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999d; 1999a). La conclusion est celle d'un massacre planifié depuis les hautes sphères politiques et perpétré selon des tactiques de contre-insurrection qui masquèrent des agressions en les faisant passer pour des problèmes terriens, des confrontations entre partis, des conflits religieux, des inimitiés personnelles, des vengeances familiales. Fut ainsi dissimulée une stratégie paramilitaire de contrôle, de déstabilisation, de fractionnement et de répression sélective qui menait une « sale guerre », dirigée par les plus hautes instances du pouvoir (Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos 2002). Le CDHFBC collabora avec d'autres ONG et Centres des droits de l'homme nationaux et internationaux pour tracer l'origine des armes utilisées dans l'agression d'Acteal, mais étant donnée la complexe chaîne d'intermédiaires, il leur fut difficile de prouver tout lien direct ou indirect avec l'Armée mexicaine. Malgré tout, le massacre d'Acteal continua d'être analysé selon cette lecture d'un plan de contre-insurrection.

Plusieurs ouvrages démontrèrent le rôle de l'Armée dans le conflit au Chiapas. L'analyse d'un groupe de psychologues sociaux s'attela à montrer le rôle joué par des techniques indirectes d'intimidation au Chiapas dans un ouvrage intitulé *Y ahora apuestan al cansancio* (Pérez Sales, Santiago Vera, et Álvarez Díaz 2002). Selon ces premières analyses, le travail social de l'Armée coïncida avec l'apparition et la consolidation de groupes paramilitaires nouveaux entre 1996 et 1997 au Chiapas (*Máscara Roja*⁴⁵², MIRA, Chinchulines, etc.). Ils se présentaient officiellement comme des groupes d'autodéfense de la population face à l'agression des zapatistes (Hidalgo 1998a; 1998b). Dans un bref document sur l'étude des groupes paramilitaires au Chiapas (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999b), le CDHFBC annonce l'élaboration par l'Armée mexicaine d'un Manuel de Guerre Irrégulière destiné à affronter une force irrégulière comme la guérilla. Dans l'un de ses points, le manuel irrégulier du Ministère de la Défense Nationale (*Secretaría de Defensa Nacional*, SEDENA) envisageait de créer des forces d'« auto-défense » à partir de civils « recrutés » dans une structure parallèle subordonnée à l'Armée, vouée à des opérations de contre-guérilla et de restauration de l'ordre. Ces groupes étaient choisis dans des secteurs tels que les éleveurs (*ganaderos*), des petits propriétaires ou des personnes avec un « fort sentiment patriotique » qui seraient employées avec le soutien de ces opérations.

Au Chiapas, ces paramilitaires furent rattachés à la Force opérationnelle Arc-en-Ciel (*Fuerza de Tarea Arcoiris*), un groupe d'élite aéroporté créé par le général Renán Castillo. À Chenalhó, cet engagement de l'État dans le conflit se matérialisa par

Tableau 18 - "Enlever l'eau au poisson", tactique de contre-insurrection



⁴⁵² Máscara Roja aurait agi dans la zone de Los Altos et à Chenalhó, mais je n'ai jamais entendu ce « paramilitaires ».

l'intervention d'anciens militaires (à Pechiquil notamment) et de policiers dans la formation de groupes armés locaux, ainsi que par de nombreuses « omissions » concernant les fonctionnaires locaux et des hautes sphères de l'État fin 1997. Cette stratégie contre-insurrectionnelle consista à « enlever l'eau au poisson » (Castro Apreza 1998), l'eau étant la base sociale et populaire soutenant la guérilla. La métaphore du poisson dans l'eau est donc employée dans ce manuel qui recommande d'agiter l'eau des poissons, soit en y incorporant un venin pour qu'il ne puisse plus survivre, soit pour mettre des poissons plus forts encore qui les attaquent, les poursuivent ou les obligent à disparaître ou à courir le risque d'être mangés par des poissons affamés et agressifs que sont donc les contre-guérilleros.

Les pièges, les ruses, les mensonges, les rumeurs, sont autant de moyens que doivent utiliser les contre-guérilleros pour provoquer la peur qui amène les guérilleros à commettre des erreurs fatales ou qu'ils se fatiguent de résister face à un ennemi disposé à en finir avec eux (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999b). Dès lors, l'attaque du 22 décembre 1997 fut considérée comme le

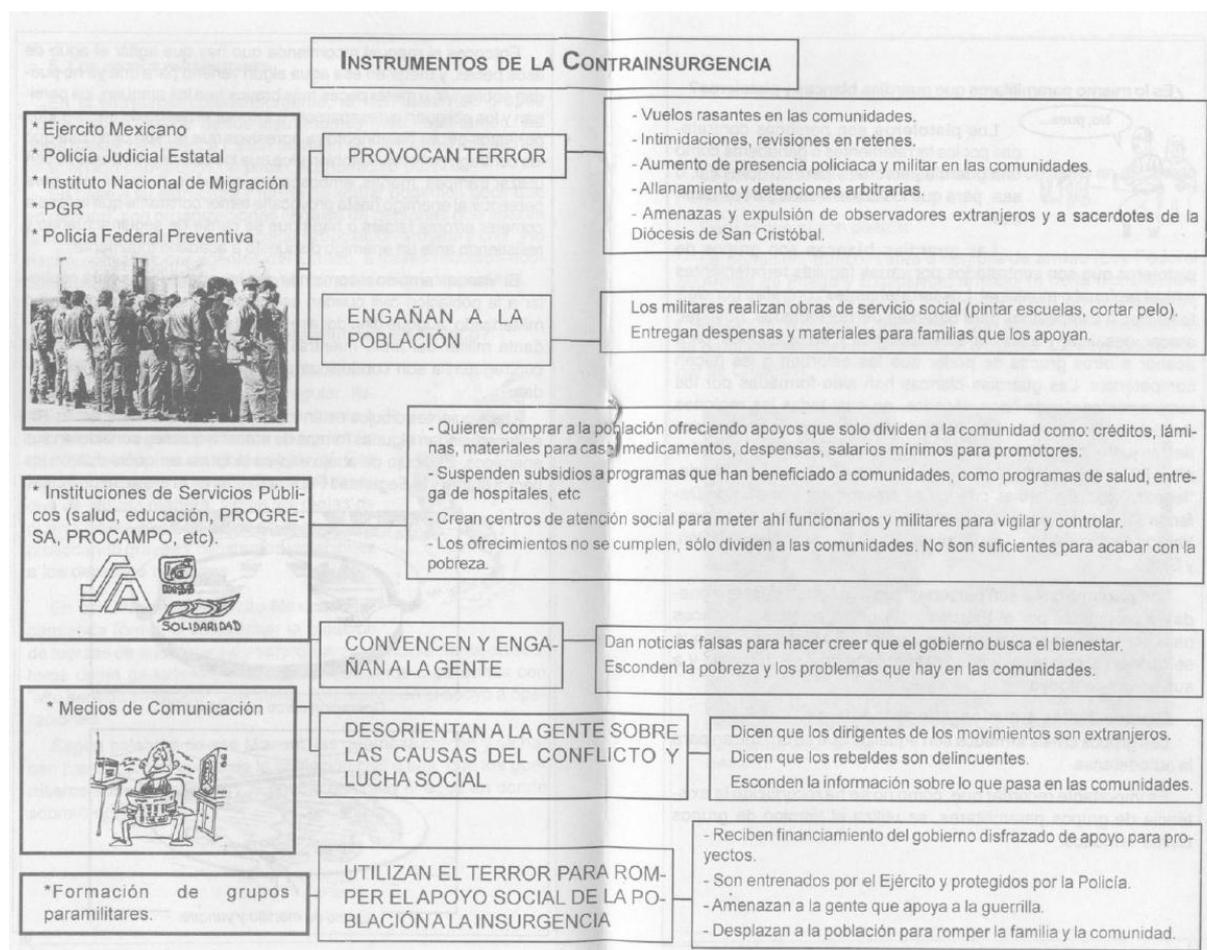


fruit d'une stratégie contre-insurrectionnelle planifiée consistant à attaquer la population la plus vulnérable, les femmes et les enfants, d'une organisation pacifique sympathisante de l'EZLN. Le CDHFBC publia des dessins issus du manuel de l'Armée. On y voit des techniques d'attaque utilisées par « les paramilitaires » et la « Sécurité Publique » dans le massacre d'Acteal.

Figure 24 - Techniques d'attaque du Manuel Irrégulier de l'Armée fédérale

On y voit l'opération qui consiste à attaquer par les côtés, ce que les *pojwanej* exécutèrent en attaquant par le haut et par le bas d'Acteal. Puis, le CDHFBC synthétise en un tableau les instruments de la contre-insurrection.

Figure 25 - Instruments de la contre-insurrection, analyse du CDHFBC



Dans cette analyse très didactique, le CDHFBC distingue les différents groupes armés et établit un savoir sur le conflit armé inédit jusque-là et qui circulera dans les cercles des droits de l'homme et de la gauche mexicaine, participant à la construction d'Acteal en paradigme pour penser la violence d'État. Le CDHFBC distingue :

Les pistoleros : sont des personnes employées par les propriétaires terriens ou les éleveurs comme garde personnelle et pour leur domicile, c'est-à-dire pour qu'elles les protègent eux et leur famille.

Les gardes blanches : sont des groupes de pistoleros employés par plusieurs familles de propriétaires terriens au niveau régional ou municipal. Les propriétaires employent pour un temps déterminé des paysans pour défendre des terres qui ont été occupées, en harcelant, attaquant, expulsant et en assassinant les paysans à plusieurs occasions, pour en finir avec d'autres groupes de pouvoir qui les dérangent ou entrent en concurrence avec eux. Les gardes blanches ont été formées par les propriétaires terriens depuis des décennies, dans presque toutes les régions de l'État du Chiapas et la plupart du temps, ils commettent des délits avec la Police judiciaire et la Sécurité Publique. Dans les années 1980, le gouverneur du Chiapas, Patrocinio González Garrido « légalisa » ces gardes quand se créèrent les Unions de défense citoyenne (*Uniones de defensa ciudadana*) dans les municipalités d'Ocosingo, Yajalón, Salto de Agua, Tila, Tumbalá, Sabanilla, Altamirano, Chilón et Sitalá.

Les paramilitaires : sont des personnes recrutées, entraînées et protégées par l'Armée et les

corporations policières pour assassiner, menacer et attaquer les groupes et organisations qui s'opposent au gouvernement, et principalement les insurgés et leurs bases d'appui.

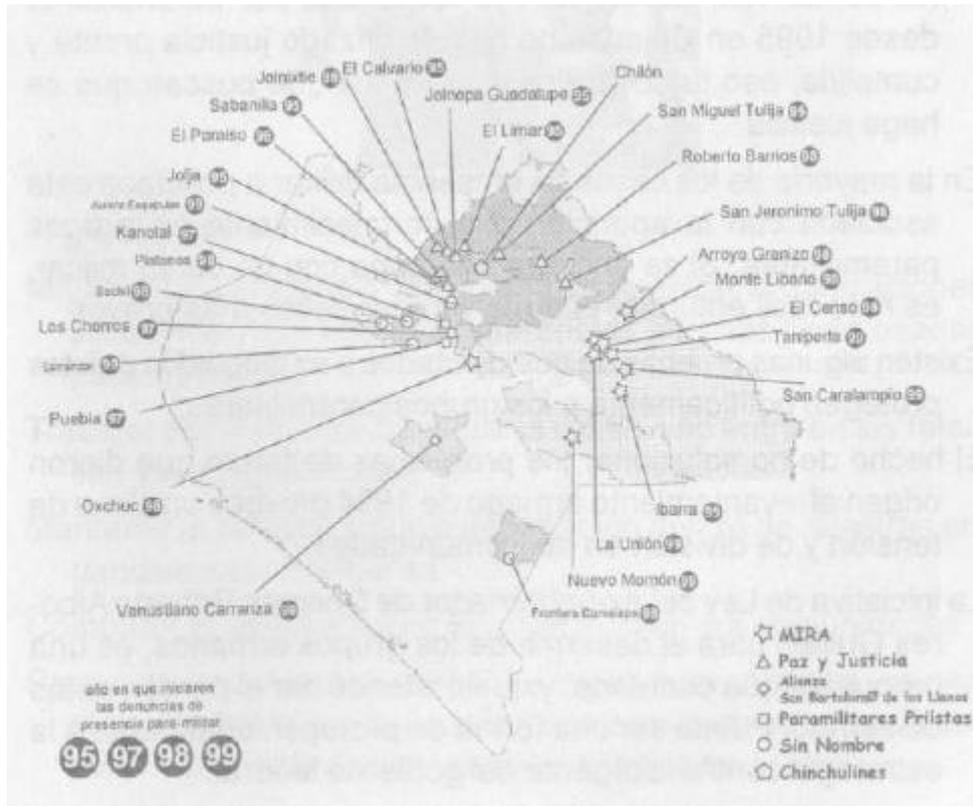
Les groupes civils armés et d'autodéfense : les groupes civils armés sont ceux qui s'organisent pour l'autodéfense. Le CDHFBC rappelle que dans la mesure où les groupes paramilitaires ne furent jamais reconnus, le terme de groupes civils armés est employé. De plus, le terme de paramilitaire n'apparaît pas comme un délit dans le Code Pénal, ni au niveau fédéré, ni au niveau fédéral. En revanche, ce qui est considéré comme un délit, c'est le port d'arme, le trafic, la vente ou l'achat d'armes⁴⁵³, l'association délictueuse que représente l'organisation de particuliers pour commettre des délits⁴⁵⁴.

Selon ces définitions, les *pistoleros* ou gardes blanches ne sont pas sans rappeler l'épisode du massacre de Golonchán où les paysans cardénistes furent attaqués suite à l'occupation du terrain. Les paramilitaires en revanche, synonymes ici de groupes d'autodéfense, semblent représenter une autre génération de civils armés, ayant une relation directe avec les autorités civiles, policières et militaires pour apprendre à manier les armes ou pour qu'ils puissent les porter sans ennui ni être arrêtés. Les paramilitaires sont organisés, entraînés et utilisés pour combattre les bases d'appui zapatistes et des organisations sociales qui partagent leur demande, comme l'organisation des Abeilles. Il ne s'agit plus simplement d'attaquer ou expulser des paysans qui ont occupé un terrain, comme le faisaient les *pistoleros* ou les gardes blanches, mais bien d'attaquer un groupe pour son affiliation politique. Selon le CDHFBC, alors que les gardes blanches assassinaient principalement des leaders, les paramilitaires s'organisent selon une formation militaire, avec de la discipline, des ordres et une hiérarchie, de l'entraînement, en utilisant une violence massive et sélective. Ces groupes sont parfois payés pour être recrutés comme paramilitaires, et la stratégie du gouvernement est de « diviser pour mieux régner ». Selon ce modèle, les paramilitaires créent un climat d'insécurité pour que la population qui s'oppose au régime ne se mobilise pas ; ils rompent le tissu social et divisent les familles, les communautés, les organisations, promeuvent la division et les conflits dans les communautés pour qu'ils n'aient plus confiance les uns envers les autres ; ils décomposent politiquement les zones qu'ils contrôlent en ayant recours à l'affrontement, surtout armé, la violence étant leur unique langage ; ils produisent donc de la terreur pour empêcher l'organisation des paysans, surtout des leaders qui cherchent le changement politique et social, comme par exemple les catéchistes ; ils déplacent les familles sympathisantes de l'EZLN ou des organisations soutenant les revendications de l'EZLN, les obligent à appartenir au groupe paramilitaire et, s'ils refusent, sont menacés de mort, obligeant les familles à fuir.

⁴⁵³ Cf. la Loi fédérale d'armes à feu et explosifs (*Ley federal de armas de fuego*), article 10 de la Constitution Politique Mexicaine, et les articles 235 et 236 du Code Pénal du Chiapas.

⁴⁵⁴ Cf. Article 238 du Code Pénal du Chiapas.

Figure 26 - Principaux centres de présence paramilitaire au Chiapas, analyse CDHFBC



Selon cette carte, plusieurs groupes paramilitaires appartiendraient donc à la municipalité de Chenalhó, et se seraient formés en 1997 dans les localités de Kanolal, Los Chorros et Puebla.

1.2.3. *Influence de la zone ch'ol dans la lecture du conflit à Chenalhó*

Les crimes commis à Chenalhó furent similaires à ceux qu'il y eut dans la zone ch'ol au nord de l'État, et déboucha sur un massacre à El Bosque dont les caractéristiques étaient fort semblables à celui d'Acteal. La logique paramilitaire consiste à promettre des ressources économiques, que le gouvernement déguise en programme de bénéfice aux communautés. Selon cette logique, le gouvernement obtient plus de soutien. Dans la zone ch'ol, l'exemple de l'organisation Développement, Paix et Justice (*Desarrollo, Paz y Justicia*) a reçu des millions de pesos pour des projets productifs. Au milieu de l'année 1999, les bases de cette organisation paramilitaire dénoncèrent que leurs dirigeants avaient dévié les fonds gouvernementaux pour l'achat d'armes et de radios de communication (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 1999b).

Cette parenté entre des procédés de violence extrême et collective dans un contexte militaire amena les défenseurs des droits de l'homme à une analyse systématisée à l'échelle régionale des violences dans le cadre du conflit armé au Chiapas. Blanca Martínez, alors directrice du CDHFBC, établit le lien entre la stratégie employée dans le nord de l'État, principalement dans les municipalités de Palenque, Catazajá, Tila, Sabanilla, Yajalón et Chilón. La guerre de basse intensité consista à faire de la zone nord un « laboratoire d'opérations », qui s'étendit ensuite à Chenalhó.

Le rapport rédigé par le CDHFBC, *Acteal, Camino a la masacre* s'appuie sur trois niveaux d'analyse pour trouver « les causes endogènes et exogènes [au massacre] avec rigueur ».

a) Les facteurs endogamiques

Reconnaissant lui aussi des actes de violence au sein des communautés indiennes, le CDHFBC considéra que la mort était un phénomène constant et proche de la vie des peuples indiens, et l'assassinat une pratique « commune » dans la région de Los Altos. Les violences internes aux communautés de Los Altos, comme les passages à tabac ou les expulsions, étaient rattachées à une vision de la violence comme forme de régulation sociale tenant à leurs us et coutumes. Le caciquisme des maîtres d'école bilingues fut également un élément important dans les conflits entre les promoteurs et maîtres d'école bilingues. La violence de 1997 s'est articulée à une crise du pouvoir des caciques culturels, ébranlé par la montée en puissance des factions dissidentes, zapatistes et Abeilles à Chenalhó, comme montré précédemment. Le CDHFBC avance les mêmes arguments que la PGR concernant les tensions générées par les pouvoirs parallèles *de facto* qui perturbèrent l'autorité municipale, sans que les représentants du gouvernement fédéré (*estatal*) et fédéral ne réussissent à rétablir ce contrôle. Les autorités municipales voulurent « en finir avec les zapatistes » par elles-mêmes. Un dernier facteur mis en avant par le CDHFBC pour expliquer le conflit est la pression démographique de la région et la réforme de l'article 27 qui avait saturé l'accès à la terre, entraînant des difficultés pour les jeunes de la zone caféière et de l'*ejido* à obtenir des terres. Les jeunes paysans sans-terres, notamment ceux issus de l'*ejido* Los Chorros, cherchèrent désespérément des sources de revenus dans et hors de la municipalité. De ce fait, les activités délinquantes augmentèrent (assauts sur les chemins, vols de maisons ou de sacs de café notamment). La migration économique, directement liée au départ des jeunes de la municipalité dans d'autres régions plus prospères, augmenta au début des années 1990. Ce rapport du « Fray Ba » rapprocha, à juste titre, ces activités délinquantes du brigandage (*bandolerismo*) notamment en raison de la peur créée dans la population et de l'obligation de participer à l'armement, ceci valant impôt de guerre. Toutefois, si tous ces éléments comprennent une part de vérité pour expliquer les violences de l'année 1997, ils s'avèrent néanmoins insuffisants pour expliquer le rôle joué par le gouvernement de l'État du Chiapas.

b) Les facteurs exogènes

Selon le rapport *Camino a la masacre* de Gustavo Hiraes, il existait d'autres versions qui, s'appuyant sur les théories du complot, prêtèrent à l'EZLN un pouvoir de manipulation de ses militants, ou à l'inverse, firent du gouvernement fédéral le promoteur de conflits arbitraires visant la destruction de l'EZLN. D'autres encore firent des fonctionnaires d'État des hommes cherchant à faire sentir leur pouvoir. Parmi les facteurs exogènes, le CDHFBC développa de nombreux rapports tout au long de l'année 1997, notamment celui évoqué de *Ni Paz Ni Justicia* (en écho au groupe paramilitaire *Paz et Justicia* dans la zone nord) qui introduisit le concept de « guerre de basse intensité » (GBI) (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1996).

c) Les facteurs combinés

Le conflit armé ne consista donc pas uniquement en la militarisation de l'État mais également en la

transformation d'une violence répressive frontale en un conflit politique violent touchant toutes les sphères de la vie quotidienne où l'organisation zapatiste et ses sympathisants avaient de l'influence. La peur devient d'utilité publique dans les conflits et elle est présentée comme allant de soi dans les nombreuses « guerres » menées contre la drogue, la piraterie, et le terrorisme.

Dans le cas chiapanèque, les ONG et défenseurs des droits de l'homme ont ajouté au terme de « guerre » la notion de « basse intensité » pour démontrer qu'il ne s'agit plus de l'élimination physique d'un ennemi, mais de la déstructuration des modes de vie communautaires indiens par l'instauration d'une peur routinière. Le lexique se transforma et ce qui fut désigné comme « fuites » de populations civiles fut désormais qualifié de « déplacements forcés », répondant à une technologie délibérée de la violence d'État pour démanteler toute organisation des communautés rebelles. Il s'agissait de les priver de leurs terres, donc de leurs capacités de production matérielle. C'était aussi un moyen de démanteler les formes communautaires des modes de vie locaux, transformant par là l'identité des paysans indiens. L'expression « guerre de basse intensité » fut utilisée dans des réseaux militants et de défenseurs des droits de l'homme pour mettre l'accent sur le changement de nature de la violence d'État. Celle-ci passa par un travail de démobilisation des rebelles au nom de la paix, par la formation et l'armement de groupes civils locaux devenant des « paramilitaires », par le déplacement de population, et par une guerre d'usure dans certaines régions du Chiapas au moment fort du conflit, comme dans la zone nord et à Chenalhó. Les ONG et les Centres des droits de l'homme virent dans ces déplacements de population une stratégie d'État contre-insurrectionnelle qui prenait les contours d'une « guerre intégrale », où des groupes civils armés exerçaient la violence contre une population civile dissidente dans l'objectif de priver l'EZLN de sa base d'appui sociale. Selon cette lecture promue par les défenseurs des Droits de l'Homme et les organisations indiennes qui leur sont liées, le conflit armé chiapanèque consista en une guerre menée sur tous les fronts, utilisant les moyens de communication, la culture, la politique, la psychologie, l'économie, et ceci à toutes les échelles, familiales, locales, régionales (Castro et Hidalgo 1999).

L'analyse en termes de « guerre de basse intensité » mit notamment l'accent sur l'ambivalence de l'État fédéral qui avançait un discours de paix (il établira la Loi de l'Amnistie à San Miguel de 1995) en envoyant une Armée qui réalisait un travail social, réduisait les affrontements directs entre armées, utilisait des rumeurs et des moyens de communication massifs pour installer la peur dans la population paysanne et indienne du Chiapas. En somme, la guerre de basse intensité (GBI) était une « stratégie globale de contre-insurrection au niveau militaire, économique et psychologique. Elle se développait sur trois fronts : 1/ celui militaire ; 2/ celui des institutions civiles ; et 3/ celui de l'opinion publique. Sur chacun de ces fronts, plusieurs tâches s'entrelaçaient » (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1996). En outre, étant donné le budget des forces armées au Mexique à ce moment-là (plus de 12 millions de pesos), il semblait impossible que dans un conflit d'une telle ampleur, les forces armées et les services d'intelligence n'interviennent pas (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1997).

Bien des mois avant le massacre, le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC) avait constaté l'existence de groupes paramilitaires d'affiliation PRIste, notamment grâce à des informateurs locaux tels Eliseo Gómez Hernández que j'ai pu rencontrer. Ces « paramilitaires » passèrent pour des complices directs de l'État et des membres de la stratégie contre-insurrectionnelle du

gouvernement fédéral à l'égard des populations indiennes zapatistes et leurs sympathisants. Cette vision fut confirmée par le Centre « Miguel Pro », l'un des centres qui émit également un autre rapport sur le massacre :

Selon la stratégie contre-insurrectionnelle, la manipulation des investissements a pour fonction de miner la base sociale zapatiste et détruire le tissu social dans les communautés. Bientôt, les groupes paramilitaires viendront s'ajouter à la guerre menée contre l'EZLN. Semer des rancunes sociales se paye aussi par le sang. Le modèle de guerre sale qui a fait ses débuts dans la zone Nord s'est étendue à Los Altos et d'autres régions, et a pour point culminant Acteal. Toutefois, le scénario de confrontation intercommunautaire de la "guerre entre indiens", que le gouvernement brandit dans ses discours, ne cadre pas du tout avec les faits. (Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín Pro Juárez", AC, 1998)

Pour ces Centres des droits de l'homme, le phénomène paramilitaire se développa dans le nord de l'État et le gouvernement fédéral fit échouer le dialogue, tout en niant l'existence de ces groupes. À travers les corps de la Sécurité Publique, le gouvernement de l'État du Chiapas se chargea de protéger les PRIistes armés le jour du massacre. Ainsi, les analyses des deux Centres des droits de l'homme relevèrent le caractère programmé et intentionnel des actions militaires au Chiapas. Les documents fournis par les journalistes et défenseurs des droits de l'homme, la reproduction de l'entretien téléphonique de Uriel Jarquín, alors Vice-Ministre de l'Intérieur, laissèrent entendre que les autorités savaient qu'il y avait un grave problème à Chenalhó.

Par ce déni de toute implication de l'État dans les violences de 1997, la PGR tentait d'ethniciser le conflit de Chenalhó en avançant plusieurs usages de l'ethnicité. De leur côté, les défenseurs des droits de l'homme et observateurs internationaux condamnaient également les pratiques autoritaires des caciques, en dénonçant les pratiques « traditionnelles » du PRI qui généralisèrent des injustices. À la lecture des deux principaux rapports sur le massacre, les deux versions ne sont donc pas si éloignées ou, en tout cas, partagent un socle commun concernant certains faits. Elles mettent toutes les deux en avant le rôle joué par les caciques locaux dans les violences de 1997 et dans le massacre, ainsi que l'autoproclamation de la municipalité autonome zapatiste comme expressions de la crise hégémonique traversée par les caciques et le PRI. La PGR reconnut l'implication de quelques petits et moyens fonctionnaires dans le massacre du 22 décembre 1997, bien qu'elle ne poussa pas plus loin la responsabilité des plus hauts fonctionnaires, ni le plan de contre-insurrection en amont. Le principal point de rupture entre les deux rapports réside dans des nuances d'interprétation de certains faits, notamment concernant l'implication de ces fonctionnaires dans les violences. Tandis que le CDHFBC mit davantage l'emphase sur les violences de 1997 comme le résultat d'une stratégie planifiée qui impliqua la responsabilité des entités fédérées et fédérales, au contraire, la PGR interpréta les mêmes faits comme le produit des coutumes locales autoritaires et la corruption de quelques fonctionnaires. Dans le premier cas, la primauté de l'action politique et militaire du gouvernement fédéral sur la violence des caciques renvoyait à une image léviathanique de l'État dominant les *pedranos*, caciques, Abeilles ou zapatistes. Dans le deuxième cas, l'accent mis sur le caractère itératif des violences fondées sur la vengeance de sang impliquant quelques agents de l'État omettait des éléments historiques et jetait une chape de plomb sur le rôle de l'Armée fédérale ainsi que sur les moyennes et hautes sphères gouvernementales. Au fil des années pourtant, les différences d'interprétations augmentèrent au fur et à mesure que le massacre d'Acteal se propageait dans le monde entier.

2. Interprétations et débats autour des faits survenus le 22 décembre 1997

Dans le milieu universitaire, plusieurs interprétations allaient entourer les différentes versions officielles et indépendantes. La principale version analysa le massacre depuis la grille de l'ethnicité et du genre pour étayer la théorie de la guerre de basse intensité en tant que guerre intégrale. Ces interprétations furent surtout le fait d'anthropologues féministes, proches des organisations zapatistes et des Abeilles. Elles constituèrent un discours d'accusation accompagnant le processus des survivants des Abeilles et des défenseurs des droits de l'homme. Ainsi, ces premières interprétations universitaires réalisées entre juristes et anthropologues féministes et engagées constituèrent les esquisses d'analyses développées aujourd'hui pour faire reconnaître le massacre d'Acteal comme un crime contre l'humanité et un féminicide. En effet, des 45 morts du massacre, 27 étaient des femmes, les autres étant principalement des enfants et des personnes âgées.

2.1. Autopsie d'un massacre : les exactions paramilitaires en débat

2.1.1. L'autre parole, femmes et violence au Chiapas, avant et après Acteal

Dans l'introduction de son ouvrage, Rosalva Aída Hernández Castillo explique comment le manuscrit de *La Otra Palabra, mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal* fut rédigé dans la hâte quatre mois après le massacre d'Acteal. Ce recueil réunit des chercheuses pour la plupart anthropologues, travaillant de longue date au Chiapas et sur les questions de genre. Il s'agissait de publier dans la série des « Textes urgents » un travail académique du centre de recherche CIESAS pour inscrire le massacre au sein de processus politiques et sociaux plus larges, reconstruire les liens entre les groupes de pouvoir locaux et le caciquisme et comprendre ainsi les conditions sociales qui rendirent possibles la création de groupes paramilitaires à San Pedro Chenalhó (Rosalva Aída Hernández Castillo 2007b). Cet ouvrage venait contester une commande faite par la Commission nationale des droits de l'homme (*Comisión Nacional de Derechos Humanos*, CNDH) aux anthropologues pour étudier les « rituels de guerre » et « contextualiser culturellement » le massacre. Une bataille sémantique se mena donc dans le milieu universitaire entre ceux qu'Hernández Castillo nomma « les idéologues de l'État » et ce groupe de chercheuses.

Pour les auteures de l'ouvrage *La Otra Palabra*, le gouvernement fédéral tentait depuis les négociations de San Andrés de faire passer les communautés autonomes pour responsables des divisions au sein des communautés. Acteal fut donc une opportunité pour le gouvernement fédéral d'attaquer ces projets autonomiques. Depuis le rejet d'Ernesto Zedillo de signer les Accords de San Andrés, le gouvernement mena une campagne de désinformation autour de l'enjeu de l'autonomie pour la nation mexicaine à partir de deux arguments principaux : d'une part, le risque de désintégration nationale qu'elle représentait, d'autre part, la disqualification totale de la part des assistants juridiques gouvernementaux des cultures et formes d'organisation indienne (Garza Caligaris et Hernández Castillo 2007, 56-7). Les chercheuses citent par exemple le juriste Ignacio Burgoa Orihuela qui évoqua le danger que les peuples indiens « reviennent à des sacrifices humains » (*La Jornada*, 4 mars 1997) et l'anthropologue Roger Bartra qui se méfiait des graines de « violence et d'antidémocratie » en germes dans la reconnaissance de l'autonomie (*La Jornada Semanal*, 31 août 1997). À ces versions s'opposaient les démentis et les éclaircissements du mouvement

indien national et de l'EZLN restés inefficaces face au « fantôme de la "désintégration nationale" ». L'un des représentants du Congrès National Indigène (*Congreso Nacional Indígena*) répondit aux déclarations « officielles » qu'une confusion « technique » s'installait et suscitait de la méfiance inutilement dans la mesure où les concepts d'autonomie et de souveraineté étaient « radicalement opposés » : la souveraineté était un attribut des États alors que l'autonomie était une faculté qu'ont les peuples au sein de l'État de déterminer leurs conditions de vie (La Jornada, 19 janvier 1997).

Les positions sur le massacre d'Acteal de la part des intellectuels, de juristes et d'acteurs sociaux dans la presse nationale renvoyaient au débat sur l'autonomie. Celui-ci opposait d'une part les promoteurs du mouvement indien, eux-mêmes divisés entre « *comunalistas* » et « *regionalistas* » pour définir les degrés et les termes de l'autonomie, et d'autre part les visions institutionnelles, qui elles-mêmes opposaient une « ligne dure », rejetant complètement l'autonomie⁴⁵⁵, à une « ligne négociatrice », qui proposait une « définition gouvernementale » de celle-ci. Les conclusions des féministes étaient affilées:

Rejeter maintenant la faute sur la municipalité autonome de Polhó de l'approfondissement des divisions internes à Chenalhó revient à adopter une perspective anhistorique du conflit et nier les multiples facteurs qui sont intervenus dans la formation de groupes de pouvoir locaux, et surtout dans la promotion d'une escalade militaire qui a peu, voire rien, à voir avec la manière dont les communautés tzotziles ont résolu leurs conflits internes, même dans les cas les plus violents de son histoire récente.

La férocité avec laquelle on a attaqué des projets autonomistes, depuis le discours politique et académique jusqu'aux agressions frontales, que l'on pourrait qualifier d'ethnocide, réveillent beaucoup d'interrogations sur les défis que cette demande [d'autonomie] pose à l'État. Ce n'est pas pareil de reconnaître un pluriculturalisme considéré comme une « tolérance à la différence » et l'utilisation touristique de celle-ci, et d'imaginer un projet national distinct, dans lequel le pluriculturalisme implique la libre-détermination des peuples indiens, une décentralisation du pouvoir et la reconnaissance de leur droit de construire leur propre futur (Garza Caligaris et Hernández Castillo 2007, 58, ma traduction).

La version soutenue par ces anthropologues dénonçait la version de la PGR qu'il s'était agi d'un conflit intercommunautaire, tout en exaltant le caractère ethnique et généré du massacre d'Acteal dont l'intentionnalité, d'après elles, était d'en finir avec l'EZLN et ses bases d'appui les plus vulnérables, les femmes appartenant à l'organisation des Abeilles. Cette mise en abîme d'une discrimination qui devint triple (être indien, être femme, être pacifique) mit en lumière un usage de l'ethnicité qui s'appuyait sur de multiples appartenances. Pour ces auteurs donc, le massacre était intentionnel et dirigé contre les populations les plus vulnérables à Chenalhó pour toucher les zapatistes de Polhó.

Anna María Garza Caligaris et Rosalva Aída Hernández Castillo (2007) critiquèrent, mais sans le citer, l'ouvrage de Gustavo Hiraes mentionné dans la première section de ce chapitre. Les auteures écrivirent contre le risque d'essentialisation qui se trouvait derrière l'interprétation de ce dernier en termes de disputes internes et de cultures millénaires, comme autant de pratiques « culturelles » qui en appelleraient à la violence. Pour elles, présenter les populations indiennes comme violentes et autoritaires entraîne le risque de les stigmatiser et de produire des discours racistes employés pour disqualifier et démanteler les

⁴⁵⁵ Lors de la Table sur les Droits et Culture Indienne, la ligne dure était représentée par les représentants de la *Secretaría de Gobernación* et la ligne négociatrice par des fonctionnaires de l'Institut National Indigéniste. Voir (Díaz Polanco 1997)

organisations indépendantes comme celle des Abeilles et des zapatistes. Les deux anthropologues considèrent que la profondeur historique permet d'interroger les différences de la région en conflit à Chenalhó à partir des dynamiques de changement et de recompositions intercommunautaires au prisme des relations historiques entre les peuples indiens et la nation (Garza Caligaris et Hernández Castillo 2007, 40). Dès lors, les différences inter et intracommunautaires n'expliquent pas à elles seules les violences de 1997. Cette idée était renforcée par leurs travaux antérieurs et ceux d'autres anthropologues de l'ouvrage qui confirmaient que les *pedranos* avaient coexisté avec ces différences de manière relativement pacifique bien avant les violences de 1997.

Dans un autre ouvrage, *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica* (Jacorzynski 1996), Hernández Castillo développa encore un peu plus son propos. Les explications qui se limitaient aux « disputes intrafamiliales » (i.e. Gustavo Hiraes et la PGR) tendaient non seulement à naturaliser la violence comme un moyen de résolution des conflits, mais constituaient également une stratégie discursive pour « orientaliser » les peuples indiens. Elle se réfère à l'ouvrage d'Edward Saïd *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, à partir d'une lecture critique de l'anthropologue américain d'origine palestinienne⁴⁵⁶. Selon Hernández Castillo, naturaliser la violence occulte une perspective raciste qui considère les sociétés « non-occidentales » comme irrationnelles et violentes, à l'inverse d'un « Occident » qui serait plus lié à la démocratie et à la rationalité. De telles perspectives avaient servi à expliquer les guerres « intertribales » d'Afrique ou les conflits interethniques dans les Balkans. Le risque de réduction de ces conflits à leur dimension ethnique résida dans le manque d'historicité et la tendance au localisme de conflits qui s'inscrivaient pourtant dans des contextes plus amples. Si dans les pays africains, les supposés conflits intertribaux étaient intimement liées aux administrations coloniales, de la même manière, les différences intercommunautaires au Chiapas s'inscrivaient dans des relations historiques liant les peuples indiens à l'État mexicain. De plus, la perspective du genre adoptée par l'auteur lui permit de saisir les formes spécifiques de la violence, ici sur les femmes, dans un contexte de militarisation et d'une guerre de basse intensité qui relia nécessairement les *pedranos* et *pedranas* à l'État (Hernandez Castillo 2002b, 98-99).

Parler de violences de genre suppose de réfléchir à la spécificité de la violence contre les femmes en raison de leur genre, ainsi que d'identifier les liens établis entre ces modes de violence et d'autres formes de violence, tels que la pauvreté, la marginalisation, l'exploitation économique et l'impunité. Ici, les violences de genre étaient directement rattachées à la sympathie des Abeilles pour les zapatistes de Polhó et au fait que les membres de l'organisation pacifique se déclarèrent neutres : selon les anthropologues féministes, alors qu'ils étaient considérés par les PRIistes comme des zapatistes⁴⁵⁷, le choix des Abeilles de ne pas prendre les armes fit d'eux « l'un des groupes les plus vulnérables aux attaques des paramilitaires ». De plus, toucher des femmes était une manière d'atteindre l'Évêque Samuel Ruiz et son équipe pastorale, étant donnée leur proximité avec le Diocèse. La participation des femmes au sein des nouvelles

⁴⁵⁶ Edward W. Saïd est considéré comme l'un des fondateurs de la pensée postcoloniale tout en ayant été très controversé en raison de son partage entre l'Occident et l'Orient. Ces critiques se fondent sur une vision erronée de « l'Orient » selon Edward Saïd. Il a voulu, d'une part, montrer la construction quasi mythique du Proche Orient par l'Occident sans nécessairement aboutir à une sorte de « grand partage » entre les deux régions du monde aux frontières strictes; d'autre part, il s'est toujours inscrit en faux contre le « choc des civilisations » proposé par Samuel Huntington.

⁴⁵⁷ Cf. Chapitre 5.

organisations fit d'elles « un symbole des menaces aux "structures traditionnelles de pouvoir" ». Dès lors, « dans plusieurs communautés, les réunions de femmes [étaient] désormais synonymes d'influence zapatiste ; c'est pour cette raison qu'à plusieurs reprises, elles furent l'objet de harcèlement de la part des groupes paramilitaires ». À l'instar du CDHFBC, les anthropologues employèrent désormais le terme de « paramilitaires » pour désigner les groupes d'autodéfense de Los Chorros. Elles remontèrent même à la fondation des Abeilles où trois femmes, épouses des fondateurs de l'organisation à Tzajalchen, furent violées par des agresseurs de 1992 qu'elles requalifiaient également de « paramilitaires », alors que le terme n'était pas employé par les Abeilles à l'époque. Le massacre d'Acteal était non seulement dans la continuité des agressions vécues de longue date par les femmes de Chenalhó, mais témoignait également d'une volonté d'atteindre le Diocèse et l'EZLN. « En tuant des femmes, on détruit un symbole de la résistance zapatiste » (Garza Caligaris et Hernández Castillo 2007, 60).

L'anthropologue Graciela Freyermuth n'hésita pas à parler de « génocide silencieux » pour parler des violences de genre à Chenalhó (Freyermuth Enciso 2007). Travaillant de longue date dans la région avec des femmes *pedranas*, elle établit une relation entre la mort maternelle et les campagnes agressives de contrôle natal et la « politique d'extermination » de l'année 1997. Son étude antérieure à 1997 sur l'attention hospitalière aux femmes en lien avec la santé sexuelle et reproductive démontre qu'elles souffraient d'une discrimination du fait d'être femmes, indiennes, monolingues ou avec un niveau très bas d'espagnol. Ceci provoquait des conduites de négligence, voire de maltraitance du personnel de santé qui débouchait sur le refus des *pedranas* à se faire soigner dans les établissements hospitaliers. Freyermuth établit un lien entre cette violence silencieuse sur les corps des *pedranas* et le massacre d'Acteal du 22 décembre. Le jour du massacre, dans le prolongement de cette violence silencieuse, quatre femmes furent marquées et « traitées avec un acharnement inouï ». Elle rapprocha les mutilations sur les femmes enceintes des méthodes des *kaibiles* guatémaltèques décrites par l'anthropologue jésuite Riccardo Falla dans ses travaux sur les massacres liés à la contre-insurrection. Elle établit à nouveau un parallèle entre les méthodes employées à Chenalhó par les paramilitaires à celles des centres d'entraînement des troupes spéciales en Amérique Centrale et aux États-Unis.

Ainsi, si les vengeances intercommunautaires expliquent en partie une montée en puissance des violences à Chenalhó en 1997, elles ne sauraient être la seule explication du massacre d'Acteal. Parler de vengeance n'est donc pas faux, mais les anthropologues féministes critiquèrent l'argument avancé par le gouvernement et les intellectuels voyant dans le débat sur l'autonomie un risque d'exalter le caractère sauvage des indiens, un risque d'essentialisation de la violence politique qui ferait des indiens des êtres naturellement violents. Pour Freyermuth, cette tentative d'ethnisation de la violence politique à Chenalhó contenue dans la théorie du conflit intercommunautaire ne prend également pas en compte le caractère inédit des violences exercées lors du massacre d'Acteal qui a rompu avec les pratiques habituelles de contrôle social et de résolution des conflits à Chenalhó. Dans un autre article (1998), après avoir analysé les actes de décès dans la région de Los Altos sur une longue date, Freyermuth est formelle⁴⁵⁸ :

- la mort par homicide est quatre fois plus élevée chez les hommes que chez les femmes

⁴⁵⁸ Elle exclut la municipalité de Chamula où la mort violente était parmi les causes premières de mort tant pour les hommes que pour les femmes.

- pour ce faire, on a davantage recours à l'arme blanche ou aux coups.
- dans les cas où sont utilisées les armes à feu, on ne blesse pas ensuite la victime avec des armes blanches

Ainsi, dans la région de Los Altos, il n'existait aucun antécédent de telles méthodes perpétrées sur les femmes et les enfants comme dans le cas d'Acteal. En général, les maladies ou la mort étaient la manifestation physique de problèmes interfamiliaux ou de voisinage pour des questions agraires ou sociales renvoyant à la sorcellerie à laquelle on attribua des pouvoirs surnaturels que les familles ou les personnes de la famille en conflit sollicitaient. Freyermuth rappelle que les rares cas de lynchage (*ak'chamel*) où l'assassinat était généralement associé à la sorcellerie, étaient le fruit d'un consentement collectif du groupe voulant en finir avec le sorcier accusé. Ainsi, ces cas rares de violences physiques directes et extrêmes ont toujours ponctué la vie politique à Chenalhó et n'étaient peut-être pas faites avec le consentement de « tout le village », mais bien par une poignée d'hommes qui exécutaient les violences « ordonnées par les caciques du centre de Chenalhó », pour reprendre l'expression de Maximiliano Pérez Ruiz. Les leaders d'opposition étaient souvent considérés comme des démons, des *pukuj*, venant troubler l'ordre. Ils étaient exécutés ponctuellement et individuellement. Les exactions étaient réalisées avec des armes à feu ou avec des coups de bâtons mais il n'y eut jamais de mutilations de corps de femmes comme dans le massacre d'Acteal. En conclusion, si certains arguments comme la vengeance, les dissensions entre familles ou entre groupes religieux ont joué un rôle dans la gradation des violences, ils ne peuvent expliquer à eux seuls le massacre d'Acteal.

Toutes les analyses féministes décrites ici coïncident pour dire que le viol, la torture sexuelle et les mutilations corporelles auraient été autant employées dans d'autres guerres contre les hommes du groupe ennemi (familles ou organisations), qu'une punition contre les femmes organisées (Hernandez Castillo 2002b). L'expression « en finir avec la graine » aurait été la métaphore claire de méthodes de destruction des liens familiaux en milieu rural. La violence à l'égard des femmes n'aurait donc pas été fortuite, mais bien une « arme de répression tant par les groupes paramilitaires que par l'Armée fédérale ».

Il est important de noter que le terme de féminicide n'est pas encore employé dans les interprétations de 1998, mais qu'il le sera par la suite. Ce concept, lancé par Jull Radford et Diana Russell date de 2006, pour conceptualiser la mort violente de femmes pour le simple fait d'être femme⁴⁵⁹. Suite à la reconnaissance légale de violences féminicides dans la constitution mexicaine, les avocats et défenseurs des droits de l'homme proches des Abeilles intégrèrent ce concept dans leur lutte contre l'impunité⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Au Mexique, Marcela Lagarde introduisit le terme dans la législation mexicaine par la Loi Générale d'Accès des Femmes à une Vie Libre de Violence (Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, LGAMVLV), dans les articles 5 et 21 de la LGAMVLV : « Violence contre les Femmes : toute action ou omission, fondée sur le genre, qui leur cause un tort ou une souffrance psychologique, physique, patrimoniale, économique, sexuelle, ou la mort tant dans le champ privé que publique » « Violence féminicide : c'est la forme extrême de violence de genre contre les femmes, produit de la violation de leurs droits humains, dans les champs public et privé, composés par l'ensemble de conduites misogynes qui peuvent impliquer l'impunité sociale et de l'État et peut culminer en homicide et autres formes de mort violente de femmes » (cité par Castañeda Salgado, Ravelo Blancas, et Pérez Vazquez 2013)

⁴⁶⁰ Lors du Tribunal Permanent des Peuples (TPP) organisé depuis 2011, l'avocate Martha Figueroa par exemple a participé à une table appelée « féminicide et contre-insurrection » pour parler de l'affaire Acteal. De même, Rosalva Aída Hernández Castillo parla d'Acteal comme d'un féminicide.

2.1.2. *La contagion guatémaltèque ?*

Les travaux de ces anthropologues s'appuyèrent sur une vision féministe qui plaçait les femmes indiennes au cœur de l'analyse et s'inscrivaient dans une série d'autres travaux qui aboutirent à la lecture du massacre en des termes parfois hyperboliques. En effet, ce règlement de compte produisit des interprétations très diverses, qualifiant le massacre de « génocide », voire d'« ethnocide », en mettant en son cœur la violence de genre (Hernández Castillo 2002b ; Figueroa Mier 2007 ; Freyermuth Encisco 2007 ; Bustamante Mercedes 2008).

Martha Figueroa Mier (2007) était la représentante légale des veuves et des orphelins d'Acteal. Ayant eu accès aux rapports d'autopsies des défunts, l'avocate et défenseuse des droits de l'homme au CDHFBC chercha à bâtir une accusation sur une nouvelle typification du massacre d'Acteal pour rendre possible une nouvelle action pénale qui ne limiterait pas ce massacre à des « homicides qualifiés », mais prouverait qu'il y a eu génocide. Pour Dans ce but, elle s'appuya sur l'article 2 de la Convention internationale sur le génocide adoptée en 1948, ratifiée par le Mexique et incorporée dans le Code Pénal Fédéral. Cette Convention dit devoir punir toute intention pour commettre un génocide :

Article II

Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, ou tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :

- a) Meurtre de membres du groupe ;
- b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ;
- c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ;
- d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ;
- e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe.

Le Code Pénal Fédéral indiquait en effet que :

Commet des délits de génocide celui qui a l'intention de détruire, totalement ou partiellement, l'un ou l'autre groupes nationaux de caractère ethnique, racial ou religieux, perpétrant par n'importe quel moyen des délits contre la vie des membres de ceux-ci ou imposant la stérilisation massive afin d'empêcher la reproduction du groupe.

À la lumière de ces définitions, on voit donc comment la lecture du massacre d'Acteal en termes raciaux et ethniques était nécessaire pour le qualifier de génocide et servir d'argument pour la mobilisation des victimes et des survivants des Abeilles. Il fallait donc montrer le lien entre le caractère ethnique et l'intentionnalité de destruction des zapatistes et des Abeilles. Un glissement sémantique opéra dans la rhétorique de l'avocate entre le caractère ethnique mentionné par la Convention internationale sur le génocide et le Code Pénal mexicain et la dimension politique du conflit. Pour l'avocate, même si les agresseurs appartenaient au même groupe ethnique que les survivants, l'État s'était appuyé sur le caciquisme local pour contrôler les « populations indiennes en résistance ». Cette lecture opéra donc une stricte superposition entre les territoires d'action de la stratégie contre-insurrectionnelle de la guerre de basse intensité et les régions indiennes du pays. Un autre glissement lexical fit du massacre d'Acteal un

plan de « dévastation matérielle et culturelle » que vivaient « les indiens de Chenalhó, de Los Altos, de la jungle, de tout le Chiapas, de Oaxaca, de Guerrero... du Mexique » (Figuroa Mier 2007, p.109). L'action sociale de la SEDENA, la présence de la police judiciaire fédérale et fédérée, la police de la Sécurité Publique « détruisaient » quotidiennement les conditions d'existence de groupes vivant un degré élevé de marginalisation. Figuroa Mier s'interrogea sur l'intentionnalité, mais on observera le flou sur les destinataires de la violence intentionnelle : les victimes d'Acteal n'étaient-elles pas des « victimes de l'action de *tuer des membres d'un groupe ethnique* » ? Ne seraient-elles pas des « victimes de l'action de *causer aux membres d'un groupe de graves dommages corporels ou mentaux* », voire des « victimes de l'action délictuelle *d'infliger délibérément au groupe des conditions de vie calculées pour produire leur destruction physique totale ou partielle* » ? (p.110). N'y a-t-il pas génocide qui « [impose] des mesures destinées à prévenir les naissances au sein du groupe » ? (p.111). Les survivants mineurs et orphelins d'Acteal seraient des « victimes de l'action délictuelle visant à *forcer le transfert d'enfants d'un groupe à l'autre* » ? L'auteure va même jusqu'à affirmer, sans que l'on sache à quoi elle se réfère, qu'à cet égard, les mineurs et les femmes étaient « kidnappés, forcés à "travailler" pour les groupes paramilitaires, obligés à voler et dépouiller leurs propres voisins, ce qui les convertissait ainsi en l'un d'entre eux » (p.111). Il y aurait donc une stratégie de destruction intégrale de la part de l'État mexicain, uniquement présenté dans son versant coercitif et responsable de tous les maux des indiens, maux doublés de ceux vécus par les femmes et les enfants indiens en temps de guerre.

L'auteure employa également l'une des principales oppositions discursives opérées par les défenseurs des droits de l'homme du CDHFBC et qui circule aujourd'hui encore dès que l'on évoque l'affaire Acteal : elle oppose les auteurs matériels, accusés d'« homicide qualifié », et les auteurs intellectuels, qui sont en amont de l'exécution du massacre et qui implique les hauts fonctionnaires des gouvernements fédéral et fédéré. Figuroa Mier s'étonne enfin que les homicides, qui ne sont pas des actes fortuits, aient été qualifiés d'« association délictueuse » et non pas de « délinquance organisée » puisque les témoignages, les confessions, et autres enquêtes préliminaires (*averiguaciones previas*) parlent d'organisation, de niveaux, de hiérarchie, de plans, d'administration de ressources matérielles et humaines, « à l'instar des cartels des narcotraficants » (Figuroa Mier 2007, 112). Cet article explorait encore les pistes judiciaires qu'il était possible d'utiliser pour l'accusation qu'allaient mener les défenseurs des droits de l'homme proches des Abeilles.

Le postulat sous-jacent à la théorie du génocide pour qualifier les événements d'Acteal consiste à analyser les violences « historiques » à partir des termes raciaux. Les anthropologues féministes établirent à plusieurs reprises le parallèle entre les violences contre-insurrectionnelles au Guatemala et celles du Chiapas. Le lien entre l'État du Chiapas et le Guatemala proviendrait naturellement de la descendance commune des populations majoritairement indiennes et descendantes des mayas. La frontière qui divisa les deux États fut tardive et artificielle⁴⁶¹, mais relie intimement l'histoire du Chiapas à celle du Guatemala jusqu'à l'Indépendance du Mexique quand le Chiapas fut rattaché au pays. Par leur descendance commune,

⁴⁶¹ Il suffit de penser à la frontière qui traverse la jungle en ligne droite. L'État du Chiapas et les pays qui forment aujourd'hui l'Amérique centrale appartenaient à la Capitanía générale du Guatemala et c'est en 1824 après les Indépendances que les différents districts qui formaient « las Chiapas » ont soumis au vote et ratifié leur annexion au Mexique, se séparant alors du projet centre-américain. La région du Soconusco en revanche fut annexée plus tardivement, en 1882 (Leyva Solano 2003).

on concluerait à une continuité naturelle entre les violences raciales vécues par les indiens mayas du Guatemala et ceux du Mexique.

Le conflit armé au Guatemala opposa différentes guérillas marxistes au gouvernement du Guatemala entre 1960⁴⁶² et 1996, date d'un accord de paix signé entre les groupes armés et le gouvernement, avec la médiation de la Mission des Nations Unies pour le respect des droits de l'homme et des engagements pris aux termes de l'accord général relatif aux droits de l'homme au Guatemala (Minugua). Le conflit armé dura 36 ans et fit entre 150 et 200 000 morts⁴⁶³.

Entre 1969 et 1982, une série de gouvernements militaristes se succédèrent au Guatemala, tandis que les rebelles assassinèrent de nombreuses figures importantes. Puis le général Efraín Ríos Montt arriva à la tête de la junte militaire guatémaltèque suite à un coup d'État en 1982⁴⁶⁴. Il déclara l'état de siège dans le pays, qui aboutit à la suspension de la Constitution, l'établissement de tribunaux secrets, et une campagne contre l'opposition civile qui se manifesta par des enlèvements, des tortures et des assassinats. Sa main de fer s'exerça moins de deux ans⁴⁶⁵, mais cette brève période fut l'une des plus meurtrières de la guerre civile guatémaltèque, notamment auprès des populations indiennes mayas.

Le curé jésuite guatémaltèque Ricardo Falla a accompagné les Communautés de Population en Résistance (*Comunidades de Población en Resistencia*, CPR) avant qu'elles ne se dénomment ainsi et écrivit un ouvrage en 1983 qui décrit les massacres de cette période dans la jungle d'Ixcán, dans la région El Quiché. Cette région fut une zone de combat entre l'Armée et la guérilla de l'Unité Révolutionnaire Nationale Guatémaltèque (URNG). Comme beaucoup de jésuites, il a fait des études d'anthropologie et a consacré son travail pastoral à vivre avec les communautés en résistance qui fuyaient des bombardements de la force aérienne. Avec l'accord et la protection de la Compagnie de Jésus, il documenta les méthodes

⁴⁶² Il y eut déjà un premier coup d'État soutenu par la CIA en 1954, quand Carlos Castillo Armas prit le pouvoir et mit en place un régime autoritaire, interdisant les organisations de gauche, et revenant sur les réformes sociales et agraires de ses prédécesseurs, Juan José Arévalo Bermejo et Jacobo Arbenz Guzmán. À la fin des années 1960, plusieurs mouvements de guérillas se forment, certains avec succès, d'autres disparaissant du fait de la répression. L'Armée Guérillera des Pauvres (*Ejército Guerrillero de los Pobres*, EGP), d'obédience marxiste-léniniste, et l'Organisation du Peuple en Armes (*Organización del Pueblo en Armas*, ORPA), qui se pose en défenseuse des communautés mayas, vont former en 1982 une Unité Révolutionnaire Nationale Guatémaltèque (*Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca*, URNG), rassemblant 6000 membres.

⁴⁶³ Selon le rapport « Guatemala, nunca más » présenté par le Projet Interdiocésain pour la Récupération de la Mémoire Historique (REMHI) en avril 1998, il y eut 150 000 morts, 50 000 disparus, un million de déplacés internes, 100 000 réfugiés et 200 000 enfants orphelins depuis le début du conflit.

⁴⁶⁴ Formé à l'École des Amériques dans la région du Canal de Panamá en 1950, il joua déjà un rôle mineur dans le coup d'État de 1954 qui entraîna la chute du président guatémaltèque de l'époque, Jacobo Arbenz Guzmán, qui lui vaudra d'être promu général en 1972 puis chef de l'état-major. Il participa aux élections de 1974 comme candidat d'une coalition dirigée par le parti de la Démocratie Chrétienne et, battu par son adversaire de l'aile droite, le général Kjell Eugenio Laugerud García, il dénonça une fraude électorale massive, en accusant les prêtres catholiques d'être des « gauchistes » alliés à la cause des communautés mayas catholiques. Il se fera pasteur quelques années plus tard de l'Église du Verbe (*Iglesia del Verbo*), une église évangélique de Californie proche de l'ultra-conservateur américain Pat Robertson. En 1982, les élections présidentielles mirent au pouvoir le général Ángel Aníbal Guevara, du Front Démocratique Populaire, une victoire dénoncée par la droite comme par la gauche. C'est ainsi que le général Horacio Egberto Maldonado Schaad, le colonel Francisco Luis Gordillo Martínez et Efraín Ríos Montt prirent le pouvoir par un coup d'État discrètement appuyé par le général Romeo Lucas García. Ríos Montt prit la tête de la junte militaire.

⁴⁶⁵ Ríos Montt fut à son tour renversé par un coup d'État en août 1983 monté par son ministre de la Défense, le général Oscar Mejía Víctores. Après avoir fondé un nouveau parti politique, le Front Républicain Guatémaltèque (*Frente Republicano Guatemalteco*, FRG), celui-ci fut élu président du Congrès entre 1995 et 2000. En 1984, le général Mejía permit pour la première fois une élection pour une Assemblée Constituante devant établir une constitution démocratique, qui fut adoptée en 1985. Puis c'est un politicien civil et candidat du Parti Démocratique chrétien, Vinicio Cerezo, qui devint président en 1986, avec près de 70% de voix.

d'organisation et de production de la communauté. Cette Compagnie de Jésus a été considérée comme insurgée par l'Armée guatémaltèque, et le curé comme l'un des idéologues de la guérilla. L'ouvrage publié fut d'abord interdit au Guatemala car l'Armée guatémaltèque avait fait du curé l'ennemi public numéro un du gouvernement⁴⁶⁶. Il se fondait sur des témoignages de survivants aux massacres et disposait d'une grande quantité de détails sur les massacres, notamment la façon dont des soldats se faisaient passer pour des guérilleros ou à l'inverse comment des civils qui fuyaient étaient pris pour des soldats par d'autres habitants. Il décrit également l'accueil des civils qui fuyaient par d'autres paysans mayas, sur le même mode que celui des rumeurs générant une Grande Peur à Chenalhó.

Encadré 23 – Massacres dans la jungle, Ixcán, Guatemala (1987-1982) : un ouvrage fondateur sur la politique de la terre rasée au Guatemala

Jusqu'au moment de la guerre civile, la répression fut d'abord sélective (1975-1981), puis elle devint une répression de la « terre rasée » (*tierra arrasada*) à partir de 1982 avec des exactions dans les communautés indiennes commises par les militaires et la constitution de groupes paramilitaires. L'oligarchie « blanche » procéda à des milliers d'assassinats et de disparitions.

Pour Ricardo Falla (1993), la première période de répression sélective au Guatemala correspondait à une tentative d'éradication violente de la guérilla, notamment en 1975. Les méthodes utilisées furent celle des enlèvements (*secuestros*), comme à Xalbal où le Père Guillermo Woods⁴⁶⁷ et ses accompagnateurs furent assassinés, dans le but évident de « couper les racines » de l'insurrection. La seconde phase de cette première période de répression sélective débuta quand l'armée s'empara par surprise des coopératives, ouvrit des pistes, installa sur le territoire des détachements et tenta de façonner une image de bénévolat en aidant à la commercialisation des produits au moyen de transport aérien. L'effritement des enlèvements mit fin à cette période. La fissuration de cette phase correspondit à l'impact de la révolution sandiniste au Guatemala.

Le 30 avril 1981 débuta alors la troisième phase, celle de la terre rasée, dans l'Ixcán à Cuarto Pueblo. Falla distingue ici deux phases, celle d'un rasement (ou « nettoyage ») sans tentative de contrôler la population (entre février et mars) et la seconde, celle d'un rasement avec tentative de contrôle de la population (à partir de mai). Entre les deux, l'Armée s'était préparée à un travail plus articulé de contre-insurrection, sur la base du Plan National de Sécurité et de Développement du nouveau gouvernement. L'Armée détruisit la coopérative d'Ixcán et l'hôpital, attaqua les villages de nuit, souvent en se faisant passer pour des guérilleros.

Puis la politique de la terre rasée se poursuivit au cours de l'année 1982. Une série de massacres eut lieu dans la partie orientale d'Ixcán (7 massacres entre le 13 et le 28 février 1982), dans le Centre de Nueva Concepción (14 et 15 mars 1982), à Cuarto Pueblo (14 et 16 mars 1982) et des massacres en chaînes se poursuivirent à Xalbal (31 mars et 2 avril 1982). Des offensives circulaires se déployaient pour attaquer les campements de population qui s'étaient formés à Piedras Blancas (du 18 au 30 mai 1982). Cet ouvrage fut l'un des premiers à parler de cette période sombre. Il recensa 773 civils guatémaltèques victimes des massacres qui touchèrent de nombreuses ethnies, mam, kanjobal, kaqchikel, de confessions religieuses différentes (catholiques du Peuple Croyant, évangéliques). La stratégie militaire contre-insurrectionnelle fut menée par des unités d'élite appartenant aux forces armées, appelées *kaibiles*, qui menèrent les politiques de terre rasée.

Les seules exceptions furent des Patrouilles d'autodéfense civiles (*Patrullas de Autodefensa Civil*, PAC), mises en place par Ríos Montt, notamment à Los Ángeles et Pueblo Nuevo selon Falla (23 mars et 30 mars 1982), constituées par

⁴⁶⁶ Il y aurait beaucoup de lien à établir entre l'action pastorale du jésuite et l'action de Samuel Ruiz au Chiapas et des différents curés de cette période. Comme l'ancien curé défroqué André Aubry au Chiapas, la théologie et la rencontre avec les indiens les amenèrent tous les deux à s'intéresser fortement à l'anthropologie. Falla étudia l'anthropologie au Texas. Il est fort remarquable de constater que Ricardo Falla reprend aujourd'hui le Popol Vuh, ouvrage contenant tous les mythes de création maya.

⁴⁶⁷ L'Église était alors persécutée par l'État et diffamée au Mexique comme ailleurs en Amérique centrale, les Évêques étant accusés d'être responsables des groupes guérilleros. Xochitl Leyva Solano (2003) rappelle par exemple qu'en 1998 au Guatemala, l'Évêque Juan Gerardi fut assassiné quarante-huit heures après avoir rendu public le « Rapport en vue de la récupération de la mémoire historique » du Guatemala.

des civils recrutés de force par l'armée en vue d'éradiquer la guérilla. On estime aujourd'hui que, luttant aux côtés des forces de sécurité officielles, ces forces paramilitaires atteignirent jusqu'à 900 000 membres à leur apogée.

Ainsi, l'action combinée de groupes paramilitaires et d'une unité d'élite contre-insurrectionnelle, les *kaibiles*, déboucha sur des violences de grande envergure et d'une extrême cruauté, par des attaques de villages entiers ou de campements occultes, l'Armée rasant la forêt et tuant tous ceux qu'elle rencontrait. On estime qu'environ 440 villages furent rasés, par le biais de massacres comme celui de Dos Erres (région du Petén), effectué par les forces spéciales *Kaibiles* en décembre 1982, où 250 personnes furent assassinées.

La Commission pour l'éclaircissement historique (CEH), mise en place dès 1994, recensa dans son rapport publié en 1999 que 93% des crimes depuis la guerre civile furent commis par l'État et les forces paramilitaires, dans leur majorité sous la dictature de Ríos Montt dans les zones mayas. À l'heure actuelle, le caractère ethnique et le génocide sont donc non seulement indiscutables et indiscutés dans les travaux des chercheurs ayant travaillé sur la politique raciste de l'État guatémaltèque⁴⁶⁸. Ils tinrent aussi lieu d'arguments judiciaires de l'accusation lors du procès de 2013⁴⁶⁹. Le juge Miguel Angel Gálvez considéra qu'il existait suffisamment d'éléments sur les massacres commis à l'encontre des communautés ixils dans la région du Quiché pour ouvrir le procès. Le 10 mai 2013, Ríos Montt fut condamné par la juge Jazmín Barrios à 50 années de prison ferme pour génocide, et à 30 ans de prison ferme pour crimes contre l'humanité⁴⁷⁰. Cette décision de la juge fut considérée comme une victoire historique pour les populations indiennes victimes des politiques de terre rasée. Pourtant, dix jours plus tard, la défense qui avait déposé un recours (*recurso de queja*) réussit à ce que la Cour Constitutionnelle casse ce jugement historique.

Plusieurs éléments du conflit guatémaltèque permettent d'établir un parallèle dans les méthodes contre-insurrectionnelles avec celles de Chenalhó: un contexte de conflit armé opposant des groupes rebelles et des forces armées spécialisées ; l'organisation forcée de Patrouilles d'auto-défense composées de civils devenus paramilitaires et accompagnant les forces régulières ; les massacres exécutés par des forces spéciales de l'Armée et la stratégie antisubversive qui s'appuyait sur la métaphore des racines à couper pour en finir avec l'insurrection ; le port d'uniformes et le fait de « se faire passer pour » un guérillero.

De même, les violences sur les femmes analysées par Riccardo Falla rappellent les mutilations des quatre femmes enceintes à Acteal. Mercedes Olivera, qui a travaillé de longue date avec et sur les femmes dans les mouvements armés, établit nettement le lien quand elle évoque

l'usage terrible que firent les armées du symbole de la mère, comme cela eut lieu en 1981 à Río Negro, au nordouest du Guatemala, où sur le bord de la route, plus de 25 femmes furent étranglées et pendues aux arbres avec des prématurés pendus à leurs entrailles, car ils étaient de futurs guérilleros,

⁴⁶⁸ Voir par exemple les travaux de Charles Hale et de John Gledhill ; pour une vision plus historique de la composition des armées au Guatemala, voir Nicolas Foote, Rene F. Harder Horst, *Military Struggle Formation in Latin America*, les articles de Richard N. Adams, « Race and Ethnicity in the Guatemala Army, 19 ?

⁴⁶⁹ Ríos Montt perdit son immunité parlementaire en janvier 2012, et dut répondre à des accusations de génocide et de violations des droits de l'homme. Il nia les accusations, affirmant qu'il n'était pas sur les lieux des massacres et qu'il ne les avait pas ordonnés. L'accusation rétorqua qu'il existait au contraire une chaîne de commandement remontant jusqu'au président autoproclamé. Ses avocats invoquèrent les « vices de procédures » et le procès fut suspendu un temps. En janvier 2013, le juge Miguel Ángel Gálvez décida d'ouvrir le procès pour génocide et crimes contre l'humanité contre Ríos Montt et l'ancien directeur du service de renseignement G-2. Le procès s'ouvrit le 19 mars 2013.

⁴⁷⁰ José Mauricio Rodríguez fut acquitté.

dit le président Ríos Montt. Des répétitions de cet usage pervers des symboles de la maternité eurent lieu dans la guerre sale du Salvador et plus récemment, fin 1997 à Acteal, Chiapas, où des forces paramilitaires assassinèrent 45 personnes, parmi lesquelles 27 étaient des femmes, quatre d'entre elles enceintes reçurent la même brutale profanation de leurs ventres. (Olivera 2002, 79)

Le parallèle entre les deux conflits armés au Guatemala et au Chiapas a indubitablement influencé les interprétations du massacre d'Acteal à partir du concept d'ethnicité et de relations interethniques. Pourtant, malgré ces parallèles pertinents, il n'y eut jamais au Mexique de politique de la terre rasée, ni d'extermination massive de la population chiapanèque. Le premier point qui limite le parallèle dans la lecture des conflits réside dans le nombre de victimes. Le nombre d'années de conflit armé, le total des victimes ou lors de chaque massacre (il y avait toujours une ou deux centaines de morts au Guatemala), l'intervalle de temps entre les massacres étaient bien plus faibles au Chiapas en comparaison avec la zone maya guatémaltèque des années 1980. De même, l'Armée mexicaine resta bien plus ambiguë qu'au Guatemala, avec un visage civique et social plus que militaire. Elle s'appuya sur des conflits internes plutôt que par l'usage de forces spéciales comme les *kaibiles*.

En outre, dans le cas du conflit armé au Chiapas, l'objectif de l'État ne fut pas d'exterminer ou de nettoyer des populations indiennes par une logique militaire d'État, comme au Guatemala. Cette différence majeure explique le mode de sortie différent du conflit. Si le génocide, notamment des populations ixiles, a été reconnu au Guatemala en 2013, ce ne fut pas le cas au Mexique. Cette différence résulte de la nature des régimes mexicain et guatémaltèque, qui ne traitèrent pas les populations indiennes sur le même mode. Le traitement des minorités indiennes par l'État mexicain, dès le début du 20^e siècle, fut celui d'une intégration et une assimilation menées par le PRI via les politiques indigénistes à partir des années 1950. La région de Los Altos s'est particulièrement distinguée au Mexique pour cette importante tradition indigéniste faisant des caciques locaux de parfaits intermédiaires. Quant aux sanctions violentes des caciques culturels envers les dissidents politiques et religieux de Chenalhó, elles eurent lieu au sein du même groupe ethnique⁴⁷¹ et « entre indiens », n'offrant pas la possibilité d'une lecture fondée sur une hiérarchie raciale entre métis et indiens, ni d'une lecture interethnique. En revanche, l'État guatémaltèque moderne se caractérisa par la fragilité de ses institutions et le fait que les groupes dominants firent toujours appel à la force militaire pour conserver leurs privilèges, sans réussir à créer un système corporatiste tel que le fit l'État mexicain⁴⁷². Les violences des années 1980 au Guatemala eurent lieu dans un contexte de Guerre froide et les populations indiennes assimilées aux guérillas furent l'objet des violences d'un État ouvertement xénophobe (Warren 1993; Gledhill 2000; Sieder 2002; Hale 2006).

Alors que le Guatemala a instauré un régime de terreur « routinisé » (Green 1999) pendant trois

⁴⁷¹ À l'exception du groupe du *Barrio Tseltal* de Los Chorros.

⁴⁷² « Le processus de formation des États nationaux guatémaltèque et mexicain a été différent : si le Guatemala a vécu trente-six ans de guerre brutale et impitoyable (1962-1996), le Mexique, lui, a été durant trente et un ans (1968-1999), le théâtre d'une lutte populaire qui cherchait, entre autres, à renverser le système de parti d'État. Pourtant les deux États restent très liés à la frontière, et l'arrivée massive de milliers de réfugiés guatémaltèques en 1984 est une autre manifestation de cette relation. Enfin, les deux pays commencèrent leur processus de paix et de réconciliation presque au même moment où, en décembre 1996, lorsque le gouvernement guatémaltèque et l'URNG signèrent l'« Accord de paix ferme et durable ». Celui-ci intervint après une longue série de négociations, des cessez-le-feu, l'installation d'une « Commission de la vérité », le transfert de populations déplacées, le renforcement du pouvoir civil, puis un travail de démobilisation des guérillas (Leyva Solano 2003).

décennies, le conflit à Chenalhó de 1997 reposa sur des violences anciennes à l'origine d'une Grande peur qui se réactiva en temps de guerre. Mais, la Grande peur à Chenalhó de 1997 ne fut pas la terreur du Guatemala, les violences liées au conflit armé du Chiapas et à Chenalhó se distinguant de celles du régime militaire guatémaltèque ou de ceux du Cône Sud.

Il serait plus approprié de parler d'une crainte de contagion du conflit guatémaltèque de la part de l'État mexicain dont la crainte est de ressembler à son voisin. L'État mexicain a toujours veillé à ce que son État-frontière ne soit pas « contaminé » par les événements du Guatemala, notamment pour maintenir ses relations diplomatiques et économiques avec les pays du nord qui ont toujours justifié son ambition d'appartenir au « premier monde ». L'arrivée en 1984 de milliers de Guatémaltèques qui se réfugièrent dans l'État du Chiapas, surtout à la frontière sud⁴⁷³ fit du Mexique une terre d'accueil pour ses voisins. Les liens entre l'action de l'Église catholique, les ONG et le dispositif humanitaire au Guatemala dès les années 1980 puis au Chiapas dans les années 1990 mériteraient de plus profondes analyses. Toutefois, il apparaît clairement que les analyses entre le conflit armé guatémaltèque et celui du Mexique ont un « air de famille », tant par les formes de résistance des populations mayas que par l'action du Diocèse auprès des communautés organisées autour de la guérilla, et que l'analyse postérieure faite par les défenseurs des droits de l'homme issus du Diocèse sur les violences de 1997. Par exemple, Ricardo Falla montre comment l'Armée au Guatemala menaçait et tentait de contrôler l'Église et les prêtres (il donne l'exemple de curés guatémaltèques, allemands, espagnols qui furent assassinés, expulsés, kidnappés) ainsi que leurs bases d'appui du Peuple croyant (*Pueblo creyente*), voire même les groupes évangéliques. On pense immédiatement à l'expulsion du Père Chanteau et au harcèlement des Abeilles, issu du Peuple croyant.

2.2. *Briser le silence*

Aujourd'hui, les promoteurs des droits de l'homme et les chercheurs travaillant sur les services secrets nord-américains confirment la théorie de la paramilitarisation mise en place par l'Armée mexicaine et soutenue par les États-Unis. De même, le nouveau rapport officiel confirme l'implication de l'ancien Président de la République Ernesto Zedillo et met en cause le Livre Blanc de la PGR.

2.2.1. *Déclasser les archives : preuves sur la formation de groupes paramilitaires au Chiapas et à Chenalhó entre 1994 et 1997*

Aujourd'hui, de nouveaux éléments sur le conflit armé au Chiapas et à Chenalhó appellent une nouvelle attention car ils déterminent la suite de l'analyse. Des archives déclassées ont été mises en ligne une semaine après la première vague de libération des accusés en 2008, soit dix ans après par les Services secrets militaire du Pentagone et de la DIA. La DIA publia des documents issus de l'Archive Nationale de Sécurité (*National Security Archive*)⁴⁷⁴, suite à une demande déposée par une chercheuse, Kate Doyle⁴⁷⁵, au

⁴⁷³ Voir les travaux de Rosalva Aída Hernández Castillo, (R. A. Hernández Castillo et al. 1993), *La Experiencia de refugio en Chiapas: Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, México : Academia Mexicana de Derecho Economía. Je n'ai pas pris en compte les réfugiés guatémaltèques dans la formation de groupes paramilitaires, car à ma connaissance, aucun de ces réfugiés ne se trouvait dans cette zone reculée de Los Altos.

⁴⁷⁴ Kate Doyle, « Archivos Improcedentes », The National Security Archive, 20 août 2009. Pour la version espagnole, voir <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB283/index2.htm>.

⁴⁷⁵ Directrice du Projet México à l'Archive de Sécurité Nationale (www.nsarchive.org) dont le siège est à Washington.

nom de la loi sur la transparence aux États-Unis, la Loi de Liberté d'Information (FAOI)⁴⁷⁶. Elle put trouver au Département de Défense (NSA) nord-américain des documents sur le gouvernement mexicain. L'information fut traitée par les représentants de l'agence à Mexico, des fonctionnaires de l'agrégé de défense (*agregado de defensa*) chargé d'obtenir des informations sur les forces armées mexicaines. Elle fut envoyée à Washington pour analyse. Celle-ci devait servir au gouvernement pour élaborer une politique de sécurité nationale au Mexique. Selon les mots employés par Kate Doyle, « l'agence [la NSA] est les yeux et les oreilles du secrétaire de défense des États-Unis à l'extérieur : pensez à elle comme la CIA au Pentagone ».

Ces documents décrivent le rôle de l'Armée dans le soutien de groupes paramilitaires au Chiapas. Ils confirment le soutien militaire aux groupes armés qui attaquèrent les communautés pro-zapatistes de la région et apportent de nouveaux éléments. Ils impliquent le Ministère de la Défense Nationale (*Secretaría de la Defensa Nacional*, SEDENA) et certains militaires qui auraient échangé protection et entraînement de groupes paramilitaires contre des informations sur les activités des groupes indiens organisés, zapatistes et sympathisants, en particulier dans la région de Los Altos.

Les documents de la DIA contredisent totalement la version du Livre Blanc qui a construit l'histoire officielle sur le massacre. Pour rappel, le Livre Blanc faisait mention de « groupes civils armés dans la municipalité de Chenalhó, ni organisés, ni articulés, ni entraînés, ni financés par l'Armée Mexicaine, ni par d'autres instances gouvernementales, mais dont la gestation et l'organisation répondaient à une logique interne déterminée par la confrontation, entre les communautés et au sein des communautés, avec les bases d'appui zapatistes » (PGR 1998, p.32). Or, les documents américains déclassés évoquent un télégramme envoyé au siège de la DIA, à Washington le 4 mai 1999, dans lequel il était fait mention du « soutien direct » de l'Armée à des groupes armés dans les régions montagneuses du Chiapas où eurent lieu les massacres.

Un premier document mis en ligne par la chercheuse fournit des informations du même département de défense américain, la NSA, sur l'augmentation de la présence militaire mexicaine après le massacre d'Acteal. Il évoque le déploiement de 5000 soldats par la SEDENA dans la zone de conflit du Chiapas directement après le massacre, dont 2000 allèrent à Chenalhó, et qui s'ajoutèrent aux 30 000 soldats assignés à la zone de conflit. D'autres unités ont été mises en alerte pour prévenir un soulèvement. Le texte évoque l'alerte maximale suite à la mort de 45 indiens tsotsils par des « soutiens paramilitaires du Parti Révolutionnaire Institutionnel » et les cinq heures d'affrontements avant que n'interviennent les autorités locales et fédérales. Mais surtout il évoque les actions d'un groupe paramilitaire dénommé le « Mouvement Indigène Révolutionnaire Anti-zapatiste » (MIRA) qui « détruisit les propriétés, prit d'assaut et tua plusieurs tsotsils sympathisants avec l'EZLN »⁴⁷⁷. Comme mentionné dans le chapitre précédent, le document confirme que, pour promouvoir la consigne d'Ernesto Zedillo de rétablir « la loi et l'ordre dans la région », la SEDENA a été chargée de l'assistance aux communautés indiennes de la zone de conflit à Chenalhó sous la forme de travail social, « en particulier auprès des familles évincées de leurs maisons par

⁴⁷⁶ La chercheuse a fait appel pour obtenir des informations supplémentaires.

⁴⁷⁷ Le document précise ensuite que pendant deux mois, les gouvernements fédéral et fédéré tenta de négocier un processus de paix avec les forces paramilitaires, mais en vain. Ce point n'est toutefois pas clair car il suppose que les paramilitaires disposaient d'une certaine marge de manœuvre échappant aux autorités gouvernementales.

le groupe MIRA ». Ce groupe paramilitaire a suscité la création de « bandes armées » et de « partisans du groupe MIRA » qui « régnerent par des menaces et la violence dans la région de Chenalhó ». Ces « sources ouvertes » rapportent que pendant des années, les indiens tsotsils « vivaient dans la peur et ont été extorqués [i.e. volés] et forcés à travailler gratuitement pour ces groupes paramilitaires ». D'autres éléments du document confirment le déploiement de plusieurs hélicoptères, de pilotes et d'avions depuis la base aérienne de Tuxtla Gutiérrez.

Le deuxième document décrit un réseau clandestin d'« équipes de renseignement humains » (HUMINT, abréviation de *Human Intelligence*) créées au milieu de l'année 1994 avec l'approbation de Carlos Salinas de Gortari, et qui travaillaient au sein des communautés indiennes pour collecter des informations sur les « sympathisants zapatistes », en priorité dans les régions de Los Altos et Las Cañadas. Par ailleurs, ces équipes furent chargées de « promouvoir des groupes armés dans les zones de conflit au Chiapas » et d'« assister le personnel indien local pour résister à l'EZLN ». Puis, pendant le massacre d'Acteal, « des officiers de renseignement de l'Armée supervisèrent les groupes armés dans les montagnes de Los Altos, au Chiapas ».

Bien que le câble⁴⁷⁸ date de 1999, l'agrégé militaire (*agregado militar*) signala que les officiers de renseignement de l'Armée supervisaient les groupes armés dès décembre 1997. Ce document offre de nombreux détails jamais mentionnés dans les dépositions des différents militaires interrogés après le massacre. Les équipes de renseignement, explique le Bureau de l'Agrégé de Défense (*Oficina del Agregado de Defensa*), « étaient composées principalement de jeunes officiers avec le grade de capitaine en second et en premier, et de sergents qui parlaient les dialectes de la région. Les équipes HUMINT étaient composées de trois à quatre personnes, chargées de couvrir des communautés choisies pour une période de trois ou quatre mois. Après cette période, les officiers qui appartenaient aux équipes étaient envoyés dans une communauté différente du Chiapas. Le souci de sécurité des équipes était la raison la plus importante de leur rotation tous les trois mois » (voir Annexes). Les sergents parlaient le tsotsil et ne restaient pas sur place, ce qui rendait difficile leur identification. Néanmoins, ils « assistaient les groupes armés avec de l'entraînement et [de] la protection contre les arrestations par des agents de l'ordre et des unités militaires qui patrouillaient dans la région ». Ces informations confirment non seulement qu'il y eut armement et entraînement des groupes armés, mais qu'il y eut aussi un libre transit des armes dans une volonté stratégique contre-insurrectionnelle.

Le même document précise que jusqu'en 1999, de nombreux reportages furent publiés sur le soutien de l'Armée fédérale aux groupes armés locaux, mais aucun militaire n'a été déclaré directement responsable. De même, l'existence des équipes HUMINT n'a jamais été révélée. Alors que le soutien direct de l'Armée aux groupes armés locaux a été réduit, les équipes armées HUMINT continuaient d'opérer dans les zones de conflit du Chiapas. Elles bénéficiaient également du soutien de groupes armés pour obtenir des informations sur l'EZLN et ses sympathisants.

Ces informations ont été tapées à la machine et plusieurs points sont effacés. Mais elles suffisent à

⁴⁷⁸ Les câbles de cette période révèlent surtout l'aide apportée par la *Drug Enforcement Administration (DEA)* aux forces de sécurité mexicaines, notamment la Marine, dans les opérations militaires contre les narcotrafiquants. Niée par les deux États, cette aide a notamment permis à la Marine de retrouver et de tuer *Arturo Beltrán Leyva* en décembre 2009 puis *Tony Tormenta*, tué en novembre 2010 à Matamoros.

corroborer la version des Centres des droits de l'homme et évoque la « logique interne » de la SEDENA qui fut celle d'une « stratégie de contre-insurrection méticuleusement planifiée ». Elle combina des programmes d'action civique – dont se targuait la SEDENA dans la presse – et des opérations de renseignement élaborées pour consolider les paramilitaires et engendrer le conflit contre les partisans de l'EZLN. Pendant douze ans, Centres de droits de l'homme, journalistes et chercheurs purent « déterrer » une série de faits véridiques sur le massacre d'Acteal, mais sans bénéficier de la « transparence officielle ». Doyle critiquait toutefois le manque d'accès et de disposition du gouvernement mexicain à fournir toute la documentation sur Acteal qui lui aurait permis d'honorer son obligation d'information auprès des citoyens⁴⁷⁹. Elle énuméra toutes les instances qu'elle a contactées pour mener à bien son enquête sur les faits d'Acteal. Toute recherche d'information auprès du gouvernement mexicain et de l'Archive Nationale de Sécurité fut vaine⁴⁸⁰. Quant à la PGR, elle renvoyait toute demande à la bibliothèque pour consulter le Livre Blanc. Le Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*) renvoyait au communiqué public qui résumait les « Actions entreprises » dans l'affaire Acteal. Le service de renseignement répondit qu'il ne contrôlait pas les documents qui devaient être archivés par voie militaire et que, par conséquent, il ne détenait pas de tels documents. Quant à la SEDENA, elle répondit à Doyle que, malgré « une recherche minutieuse », elle n'avait pas réussi à « localiser l'information demandée ». La Présidence de la République lui répondit qu'elle allait chercher dans les Archives Présidentielles des Archives Générales de la Nation (*Archivo General de la Nación*, AGN). Doyle fit de même et trouva tous les documents dans la section « Archives inconvenantes » (*Archivo Improcedente*), où se trouvaient toutes les lettres, télégrammes et autres dénonciations de citoyens mexicains s'exprimant sur les faits survenus à Acteal et restés lettre morte. Elle y trouva tous les courriers reçus après le 22 décembre 1997, en provenance de tous les États du pays, mais aussi de groupes de droits de l'homme internationaux et d'universitaires. Ces lettres font état de la colère, du désespoir et de la condamnation de l'attaque du 22 décembre. Elles sont mêlées à d'autres qui proviennent de chiapanèques dénonçant des violences, des coupures d'énergie et des expropriations agraires. Elles constituent autant de demandes auxquels le gouvernement n'a jamais répondu. Elles montrent surtout qu'il n'a jamais mené d'enquête de fond sur les violences liées au conflit armé dans le territoire du Chiapas. Ces lettres symbolisèrent la demande inaboutie et enterrée d'une société mexicaine désireuse de connaître la vérité sur les faits du 22 décembre 1997.

Pour clore cette section sur le contenu des archives déclassées, j'aimerais revenir à un entretien que j'ai eu avec Eliseo Gómez Hernández, dans sa maison, au centre de Chenalhó. J'ai déjà évoqué son rôle dans la coopérative de café qui fit de lui l'un des intermédiaires privilégiés pour le CDHFBC et certaines institutions gouvernementales pour les aider dans des analyses et des rapports, procéder à des recensements, aider à la connaissance et à l'analyse de la vie politique locale et du conflit de 1997. Alors que je lui demandais s'il existait un lien entre les différents groupes armés à Pechiquil, Aurora Chica, Los Chorros, il me répondit sans hésiter par l'affirmative, que depuis la coopérative de café à Majomut, les

⁴⁷⁹ Doyle précise qu'il lui fut plus difficile d'obtenir la déclassification de documents au Mexique qu'au Guatemala. Elle ne put obtenir la déclassification des documents sur les massacres d'Agua Blanca et El Charco au Guerrero.

⁴⁸⁰ Rappelons qu'au Mexique, il existe une Loi Fédérale de Transparence et d'Accès à l'Information Publique du Gouvernement, approuvée par le Sénat à l'unanimité en avril 2002, signée par le Président Vicente Fox en juin 2002 et entrée en vigueur dès juin 2003.

leaders purent observer une « stratégie » claire et « très bien définie ». Il mentionne la présence d'individus identifiés comme étant proches de l'Armée et du service des renseignements mexicains, le CISEN (*Centro de Investigaciones Especiales para la Seguridad Nacional*). Il ne les nomme pas les HUMINT, mais « les escadrons d'ici, de Chenalhó », qu'il identifia par des signes extérieurs précis, liés à l'apparence de ces hommes, leur uniformes, et leur coupe de cheveux notamment :

En tant que personnes qui impulsions le processus de production de café, on a pu voir qu'il y avait des gens qui venait de l'extérieur, alors, cette partie n'a jamais été claire pour nous, on ne savait pas si c'étaient des gens de l'Armée qui donnaient de l'entraînement (*adiestramiento*) à des groupes officiels ici dans la municipalité car c'étaient des gens avec une coupe très très rasée, comme quand on voit des gens de l'État Major présidentiel, ce sont des gens corpulents, très forts, très bien habillés, avec une coupe très fine, oui, alors ces gens-là ne sont pas de la « religion » [évangélique]. Ça c'était avant 97, on parle de 96. Ils venaient avec des grands sacs à tente, comme ça, très grands, et l'argument c'était que ces gens étaient de la religion presbytérienne, mais c'est difficile parce que normalement quand on voit les prédicateurs, au mieux ils s'habillent très bien, ils ont une chemise, portent la cravate, ont une veste, etc., surtout les mormons qui tendent à être très élégants, mais la confection normalement c'est la nôtre, normale (rire), pas avec une coupe comme ça, comme si c'était de l'État Major présidentiel, alors nous on a réussi à identifier ces groupes comme des forces spéciales de l'Armée. En fait, c'est très aventuré de dire ça mais l'Armée a eu une participation active dans la formation de ces groupes, parce qu'un de ceux qui est en prison par exemple, Paulo Hernández, nous on sait qu'il était supposément à la retraite mais il était l'un des principaux leaders des groupes des escadrons d'ici, de Chenalhó, il était presque dans l'Armée, mais à partir de 94, il déserte apparemment. Mais c'est bizarre qu'ici soudain il ait eu commencé à participer de manière active à la direction de groupes de contre-insurrection ici à Chenalhó, ou c'est une pure coïncidence, ou c'est un fait qu'il participe depuis l'Armée comme des gens couverts. Ça, ce sont les éléments qui nous ont conduit à penser que l'Armée était impliquée (rire), et c'est justement la partie délicate de toute l'affaire, parce que signaler l'État, signaler à la fédération qu'elle était impliquée, ben c'est délicat. On a même identifié une autre personne qui continue d'être ici et qui travaille pour le Centre de Recherches Spéciales pour la Sécurité Nationale (CISEN).

- Il est là ?

- Oui, enfin, il est du village, il est d'une communauté, et il continue d'être là avec l'Armée, et on sait qu'il fait des tâches d'espionnage pour l'Armée et pour le gouvernement. Alors, ces personnages étaient tout le temps là toutes ces années, et il existe d'autres personnes dont on sait qu'elles étaient dans les Forces de Sécurité Publique, donc voilà les pièces du puzzle qu'on essaye d'assembler pour pouvoir entendre la situation de conflit qu'il y a eu à Chenalhó. (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009)

Il identifia les « escadrons de Chenalhó » à leurs uniformes, leur coupe de cheveux, leur corpulence et leurs grandes tentes de campement, qu'il distingua de celles des « religions » (i.e. les missionnaires néo-évangéliques), qui sont bien habillés et élégants, surtout les mormons, mais qui n'ont pas la coupe de cheveux si rasée, « comme quand on voit des gens de l'État Major présidentiel ».

Voici ce qu'en dit Eliseo Gómez Hernández, qui analyse la situation depuis la coopérative de café Majomut :

Depuis la Unión Majomut, on a pu avoir des gens de la municipalité autonome des informations qu'ils nous partageait, comme ils avaient leurs radios de communication de bande civile, ils pouvaient intercepter des messages du Conseil municipal vers Los Chorros, vers Puebla, vers Yashgemel, vers Pechiquil, vers Canolal, vers Chimix, ils se donnaient des instructions et se coordinaient par l'intermédiaire du réseau de radios, la municipalité autonome avait comme un système de communication officiel et c'est pour ça qu'il a pu sonner l'alarme avant l'attaque sur les faits du

massacre d'Acteal. Parce que oui, le Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Secretario de Gobierno*) a été prévenu, le Procureur (*Procurador*) même. C'est-à-dire que la nuit du 21 décembre, si, le Procureur de la Justice a été prévenu à ce moment-là, c'était un pur chrétien, alors on s'aperçoit avec toute cette question de l'intention des groupes officiels, alors on prévient le Gouvernement de l'État, au Premier Ministre, au Procureur de Justice de l'État [du Chiapas] (*Procurador de Justicia del Estado*) qu'ils omirent la possibilité qu'Acteal puisse avoir lieu. Alors la municipalité autonome l'a su, a prévenu, on ne sait pas qui transmet l'information, mais le Diocèse de San Cristóbal, enfin, le vicaire du Diocèse de l'époque était, je crois que c'était Don Gonzalo Ituarde par l'intermédiaire de Don Samuel [Ruiz] évidemment, est allé parler au Procureur de la Justice de l'État. Ils ont averti sur Acteal, qu'il y avait la Sécurité Publique sur place et qu'elle était responsable, et qu'il était difficile qu'il y ait un autre affrontement de plus. Pourtant, le massacre a eu lieu, à l'aube du lundi 22, si la mémoire ne me fait pas défaut, en fait, le 22 décembre 97 c'était un vendredi, donc à l'aube ont lieu les faits et malheureusement, les Abeilles sont la cible parce qu'ils n'ont jamais voulu se mettre [à l'abri] dans les campements de déplacés de la municipalité autonome à Polhó, et ils ne se sont pas non plus mis dans les communautés où ils savaient qu'il y avait une présence de PRIistes et de l'EZ. Alors ils sont restés juste en périphérie d'Acteal, et hors du centre de la localité qu'on connaît aujourd'hui comme le campement des Abeilles à Acteal. Malheureusement c'est là qu'eut lieu, que les groupes paramilitaires planifièrent leur entrée et tombèrent immédiatement sur eux. (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009)

Selon l'analyse d'Eliseo Gómez Hernández, il ne s'agissait pas pour les « paramilitaires » d'attaquer Acteal, mais bien d'atteindre Polhó :

L'intention était Polhó, l'objectif pour nous est clair, c'était la municipalité autonome de Polhó, mais ils butent sur le campement des Abeilles et ils commencent à ouvrir le feu. La partie qui n'est pas nette pour nous est que d'une certaine manière la municipalité autonome repousse cette agression, il nous semble qu'ils repoussèrent cette agression depuis des points très stratégiques parce que ceux de la municipalité autonome, disons que pendant tout le processus du conflit, ont toujours fait une sorte de baie de sécurité formée par des éléments également armés. Les affrontements de Majomut [le 22 septembre] ont lieu avec des gens armés de la municipalité autonome qui défendaient également leur territoire de la municipalité autonome. Donc nous on comprend que lors du massacre d'Acteal, un affrontement un peu bizarre a lieu parce que malheureusement les Abeilles étaient hors du cordon de sécurité que l'EZ avait posé. Alors, ils [les paramilitaires] tombent sur eux et ouvrent le feu. Mais on ne sait pas vraiment si les Abeilles se sont trouvés entre deux feux croisés ou qu'est-ce qui s'est réellement passé, ça c'est la partie très très difficile de comprendre pour nous. (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009)

Eliseo Gómez Hernández analyse depuis sa connaissance locale les différents acteurs et avance que l'EZLN était bien armé et qu'il y eut un « affrontement », confirmant par là-même la théorie de la bataille dénoncée dans la nouvelle version dont il sera dans le chapitre suivant. Son analyse place les Abeilles « entre deux feux croisés », bien qu'il reconnaisse ne pas savoir ce qui s'est « réellement passé ».

2.2.1. *Violences de genre, violences sur le corps des femmes : zones d'ombres et interrogations*

Plusieurs moments de l'attaque du 22 décembre invitent à s'interroger sur les violences de genre à Chenalhó, plus atypiques que ne l'avancent les premières analyses féministes. Je distinguerai les deux principales violences à l'égard des femmes à Chenalhó : le viol et les mutilations corporelles.

Dans un contexte de guerre, plusieurs travaux d'anthropologie politique s'accordent à dire que les femmes sont des biens de vengeance échangées par des hommes. La guerre sert ainsi à une masculinité

engageant les hommes dans un effort perpétuel pour affirmer leur domination sur la féminité (Clastres 1974; Gledhill 2000). Dans plusieurs pays d'Amérique latine, les femmes étaient a priori exclues des conflits guérilleros, malgré leur présence dans les villages, mais leur contrôle restait un enjeu de taille. Pour ne citer qu'un exemple, Florencia Mallon a montré que, lors de la révolution de 1855 dans la Sierra de Puebla, l'exclusion des femmes de la guerre n'était pas un hasard et qu'elle était toutefois cruciale dans la conduite quotidienne de la guerre (Mallon 1995). Lorsqu'elles étaient actives dans les guérillas ou dans les organisations à caractère ethnique comme ce fut le cas au Chiapas et au sein des organisations zapatiste et des Abeilles, elles étaient plus exposées à l'idéologie patriarcale et aux sanctions. Dès les années 1970, les *pedranas* jouèrent un rôle important dans les formes d'organisation collective des processus d'autonomie des zapatistes et des Abeilles car elles furent les premières à dénoncer les problèmes corollaires au caciquisme, l'usage « traditionnel » de l'alcool et les violences domestiques qui en découlaient.

Dans une région à forte tradition patriarcale comme celle de Los Altos, il est aisé de considérer les femmes comme des objets sexuels et les dépositaires de l'honneur familial. Les punitions qui leur sont infligées sont des sanctions personnalisées caractérisant le mode patriarcal dominant, qui tente de domestiquer la femme en dehors du système légal formel⁴⁸¹. La violence domestique envers les femmes était palpable sur mes terrains, le viol étant encore une pratique courante et peu dénoncée par les *pedranas* qui n'occupaient pratiquement pas les espaces publics masculins. Puis, tout au long de l'année 1997, lors des fuites des leaders des Abeilles et des zapatistes de Los Chorros et d'autres localités, les femmes se retrouvèrent seules dans les villages alors que les hommes fuyaient de chez eux pour éviter les attaques des *pojwanej*. Elles devenaient des cibles faciles pour le viol sans que nous n'en ayons de trace ni de témoignages aujourd'hui. Les viols s'inscrivent dans le cycle des violences invisibles en milieu rural qui tombent souvent dans l'oubli. En 1997, elles étaient souvent « kidnappées », obligées à cuisiner pour les agresseurs. Il est donc pertinent de dire avec les féministes que l'espace symbolique de lutte politique passait par la sexualité féminine.

En revanche, il est tout à fait frappant qu'aucun viol n'ait été commis par les agresseurs du 22 décembre 1997, alors que de telles pratiques se retrouvaient dans d'autres rituels de répression au Mexique. Ce fut par exemple le cas dans l'État d'Oaxaca en 2006, où plus d'une trentaine de femmes furent violées par des policiers. Ici, cette distinction dans la méthode suppose que, malgré la présence de soldats et de forces policières dans la zone et sur les lieux du crime, ces professionnels de la guerre ne furent pas les agresseurs premiers. Rappelons en outre que dans leurs dépositions, les cardénistes ont évoqué avoir tiré des coups de feu, ce qui implique une distance physique entre agressés et agresseurs, dont j'ai montré dans le chapitre cinq qu'elle était cruciale pour tuer un prochain si intime. On peut donc supposer deux points : soit le viol ne fut pas une arme de guerre pertinente soit, et c'est le plus probable, il était une souillure telle pour les agresseurs qu'il n'était pas réalisable tant ils étaient proches de leurs victimes. Ce point est propre à ce massacre comme rituel de répression d'État.

Ensuite, l'intention de tuer des femmes indiennes avec leurs enfants parce qu'elles auraient été des

⁴⁸¹ Cette volonté d'assujettir la femme sur la base d'un système légal informel a fait l'objet d'une recherche détaillée à Chenalhó de la part de l'anthropologue Ana María Garza Caligaris (2002).

cibles faciles et parce qu'elles « étaient » femmes⁴⁸² n'est pas évident. Lors de l'attaque des *pojwanej* sur les Abeilles en train de prier et de jeûner, dans quelle mesure les femmes avec leurs enfants dans les bras ou les tenant par la main avaient eu le temps de fuir ? De même, les hommes morts ce jour-là étaient des hommes âgés qui ne purent certainement pas courir assez vite, ce qui laisse place au doute sur la volonté de la part des agresseurs de tuer seulement les femmes. En outre, dans les zones de conflits, les violences envers les femmes traduisent des luttes politiques qui s'appuient sur des codes de l'honneur familiaux très puissants. Ces codes de l'honneur ont des conséquences dans les relations qu'entretiennent hommes, femmes et enfants. Le lien de parenté est essentiel dans ces sociétés où le code de l'honneur est primordial. Les hommes y sont chargés de défendre la famille et la communauté des agressions extérieures. Ils ont des droits et des devoirs envers les femmes et les enfants qui peuvent devenir une cible de l'agressivité en cas d'offense d'autrui. Détruire la descendance a une explication rationnelle liée au système de vengeance par le sang qui s'était instauré tout au long de l'année 1997. Ainsi, sur la base du code de l'honneur, venger peut impliquer de tuer des familles entières « puisque tuer l'ennemi signifiait nécessairement tuer son épouse et ses enfants : laisser la vie sauve à l'un des membres de la famille, c'était courir le risque que celui-ci se charge plus tard de venger les siens » (Victoria Uribe 2010, 42). Dans le cas colombien, Uribe avance qu'il est possible qu'une vengeance « par substitution » ait lieu, c'est-à-dire une vengeance qui concerne les membres de la famille (femme, enfants) et les camarades de celui qu'on souhaitait voir mourir, et tout ce qui lui était lié, à savoir les animaux, sa maison, ses récoltes, etc. (Victoria Uribe 2010, 87-88). Cela revient à dire que la thèse du féminicide n'est pas fausse mais doit être intégrée aux codes de l'honneur des hommes.

D'un point de vue strictement stratégique, comment expliquer le repli des zapatistes armés qui laissèrent leurs bases d'appui et les sympathisants Abeilles seuls sur place ? Sur ce dernier point, Ricardo Falla avait déjà noté la même erreur politique au sujet de la guérilla au Guatemala lors des massacres survenus entre 1981 et 1982. Dans son livre *Masacres en la Selva* (1993), il explique que l'erreur de la guérilla consista à vouloir prendre le pouvoir alors qu'elle n'avait plus assez de cartouches. La population par ailleurs, convaincue d'être protégée, faisait confiance à la guérilla qui, de son côté, comptait aussi sur la force populaire. La confiance mutuelle ne reposait pourtant pas sur des bases solides et les massacres ne purent être évités. Si l'on émet l'hypothèse qu'au long de l'année 1997 et même lors de leur jeûne, le groupe des Abeilles pensait être protégé par les zapatistes armés, on comprend mieux pourquoi ils étaient restés sur place alors que l'ensemble des habitants non-armés avait fui la zone. De même, les dépositions évoquent que les miliciens zapatistes se seraient repliés sur Polhó après l'affrontement, laissant sur place les Abeilles, ce qui est certainement vrai vu qu'ils ne purent agir autrement.

Le point le plus délicat à analyser concerne les mutilations des corps de quatre femmes enceintes. Dans leurs dépositions, les agresseurs ayant confessé leur participation au massacre ne mentionnèrent que des échanges de tirs lors de l'affrontement avec les zapatistes. Les Centres des droits de l'homme relevèrent des faits indiscutables à partir des autopsies des corps et des témoignages. Le Centre des droits

⁴⁸² La notion de féminicide reprend au concept de génocide cette question ontologique, inspiré du débat sur la spécificité du judéocide et de la signification d'« être juif », cf. Chaumont (2002).

de l'homme Miguel Agustín Pro Juárez (1998)⁴⁸³ releva que :

- Les coups de feu ont été tirés depuis plusieurs points, à moins de dix mètres de distance, dans le dos, quand les victimes étaient en train de prier à genoux.
- Les gens sont sortis en courant de l'église, et c'est là que des morts et blessés sont restés sur le chemin.
- Les « paramilitaires » étaient habillés de noir et bleu, avec des bandeaux rouges sur la tête, certains agressant physiquement avec des machettes et des couteaux, d'autres en tirant.
- Ils avaient réalisé une manœuvre de l'Armée appelée « enveloppante » et tiraient des balles à bout portant.
- Plusieurs femmes et enfants sont tombés et il y a eu des blessés par balles expansives dans plusieurs parties du corps.
- Les enfants se sont mis à pleurer et les mères à courir dans les montagnes, mais elles sont mortes en chemin. Certaines d'entre elles ont ensuite été exécutées ou mutilées dont des femmes enceintes déjà décédées.
- Les autopsies montrent presque dans leur totalité des tirs de balle et des agressions physiques directes. On s'accorde à reconnaître que plusieurs balles avaient été tirées dans le dos des femmes qui fuyaient pour se réfugier dans la rivière, ou pour protéger dans leurs enfants. Un point inexplicable concerne les corps retrouvés en tas par la suite, comme s'ils avaient été retrouvés et déplacés.

Lors des autopsies du corps des victimes du 22 décembre 1997, de profondes blessures dans l'abdomen de quatre femmes enceintes à qui l'on avait extirpé leur fœtus auxquelles se sont ajoutés des témoignages de survivants qui virent les hommes agir sur les corps morts des victimes. Les anthropologues féministes recueillirent le témoignage de Micaela, survivante présente sur les lieux du crime :

Depuis son refuge, Micaela les a vus, a reconnu Diego, l'Antoine, le Pedro, "ils étaient nombreux, plus de cinquante, il y en avait à Los Chorros, Pechiquil, La Esperanza, et Acteal, ils étaient habillés de noir, avec des passe-montagnes, ils étaient des purs purs paramilitaires (*meros meros paramilitares*) ; les autres, plus dirigeants, étaient vêtus comme des militaires..." dit-elle ensuite dans son témoignage auprès des droits de l'homme. Elle a vu comme ils tuaient le catéchiste et tiraient dans le dos des femmes et des enfants.

Une fois les hommes partis, Micaela s'est cachée au bord du ruisseau. De là, elle les a vus revenir machettes à la main ; c'étaient les mêmes mais il y en avait d'autres aussi ; ils faisaient du bruit, ils riaient, ils parlaient entre eux "il faut en finir avec la graine", disaient-ils. Ils enlevèrent leurs vêtements aux femmes mortes et leur coupèrent les seins, ils enfoncèrent un pieu entre les jambes de l'une d'elles et éventrèrent les femmes enceintes pour leur enlever leurs enfants et jouer avec eux, en se les lançant de machette en machette. Après, ils sont partis. (Rosalva Aída Hernández Castillo 2007a, 31)

Les autopsies et les nécropsies mentionnèrent les crânes pulvérisés, les ventres ouverts, les os brisés et les cous tranchés des hommes, femmes et enfants morts à Chenalhó⁴⁸⁴. Selon les chercheuses spécialistes,

⁴⁸³ Voir par exemple Centro de Derechos Humanos « Miguel Agustín Pro Juárez », *Chiapas. La Guerra en curso*, Mexique, février 1998 ; Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos "Todos los derechos para todos", *Informe sobre los sucesos de Acteal*, janvier 1998 ; Recomendación 1/98 de la *Comisión Nacional de Derechos Humanos*, Proceso n°1104, La Jornada, 28 décembre 1997.

⁴⁸⁴ Pour des détails précis des nécropsies, voir le rapport du *Centro de Derechos Humanos « Miguel Agustín Pro Juárez »*, 1998, *Chiapas. La guerra en curso*. México

de telles pratiques des violences étaient inédites à Chenalhó. Jusque-là, les conflits intercommunautaires n'impliquaient presque jamais les femmes et les enfants, sauf s'ils étaient dus à la violence domestique et à l'alcoolisme (Freyermuth Enciso 1998; Garza Caligaris et Hernández Castillo 2007; 2002). La nouveauté des violences ne pouvait donc être que le fait d'agents extérieurs, ce qui confirmait la théorie de la stratégie contre-insurrectionnelle. Cela était d'autant plus plausible que des cruautés similaires avaient été décrites dans le conflit au Guatemala (Falla 1993).

Ces faits furent démentis par les autorités dans le Livre Blanc sur Acteal :

Des examens de nécropsie réalisés par la PGR, il a été déterminé que dans 43 des cas, la cause de la mort est due à des tirs de projectile d'arme à feu, et dans les deux restants à des traumatismes crâniens. Il est important de signaler que quatre des cadavres féminins témoignaient des grossesses en cours, mais aucun ne présentait de lésions coupantes d'origine traumatique dans la région de l'abdomen ni dans les parties génitales. (Procuraduría General de la República 1998, 104)

Encadré 24 – Controverse en 2008 sur les mutilations corporelles des quatre femmes enceintes

L'historien Héctor Aguilar Camín, dont je reparlerai plus bas dans la section 3 de ce chapitre, reprit dix ans plus tard cet extrait en rapportant que ces faits furent « absolument démentis par les deux autopsies disponibles », celle réalisée par le médecin légiste de l'État et celle réalisée ensuite par la PGR. Il démentit que les deux corps à autopsier aient été amenés dans l'une de ces institutions avec le ventre ouvert, les seins coupés ou les parties génitales empalées, opposant les autopsies aux témoignages : « ou les autopsies mentent, ou les témoignages mentent » (La Jornada, *Correo Ilustrado*, 22 février 2008). L'anthropologue Rosalva Aída Hernández Castillo répondit à l'accusation de mensonge en éclaircissant le fait qu'elle pensait elle aussi que l'expérience traumatique des survivants les avait peut-être amené à surdimensionner le niveau de violence utilisée, ce pourquoi elle révisa les autopsies et les procès-verbaux (*actas de fe ministerial*) quand les cadavres furent récupérés. Ces documents confirmaient les versions des témoins compilées dans l'ouvrage *La Otra Palabra* concernant les mutilations corporelles. Elle-même témoigne avoir « vu » les procès-verbaux et suggère qu'il est tout à fait possible que les dossiers aient été modifiés ou aient disparu « connaissant le peu d'intérêt de l'appareil de justice pour punir les coupables véritables ». L'historien lui rétorqua en puisant dans les dossiers judiciaires qu'il avait consultés, tels que le tome 1 de la cause 224/97 et le tome XVIII de la cause 46/98, accusant l'anthropologue d'inventer et de manquer de rigueur. Rosalva Aída Hernández lui rétorqua à son tour qu'elle répondrait pour la dernière fois à la « guerre journalistique » qu'il avait décidé de mener et qui s'appuyait sur le Livre Blanc élaboré par la PGR pour se faire « l'écho de la vérité officielle ». Elle lui répliqua également qu'il y avait des détails dans différentes sources, les dossiers judiciaires (*expedientes judiciales*), les témoignages des survivants et les rapports d'experts du CDHFBC consultables en ligne. Ces exactions concernaient quatre femmes enceintes de 10 et 37 semaines. Les détails des nécropsies attestaient ses propos⁴⁸⁵. En outre, il existe tous les témoignages du massacre dans le document *Esta es nuestra palabra : testimonios de Acteal presentados en 1998* (Archives CDHFBC)⁴⁸⁶. Elle rappelle enfin que certains témoignages de ces archives n'apparaissent pas dans le procès pénal, car il s'agissait d'enfants qu'on ne voulut pas « présenter au Ministère Public, auquel ils ne faisaient pas confiance » (La Jornada, 24 février 2008). L'anthropologue réédita au même moment l'ouvrage *La Otra Palabra*, en l'accompagnant d'une préface actualisée et d'un article publié dans la rubrique « Opinión » de *La Jornada* le 27 octobre. Elle y dénonçait le dessein de l'historien de nier les mutilations ainsi que le livre à paraître de l'un des avocats des prisonniers qui reprenait de « vieux arguments » utilisés par la PGR pour présenter le massacre comme le

⁴⁸⁵ L'enquête AL7C/SJI/657/997 de la cause pénale 361/99 présente la nécropsie de María Gómez Ruiz : « Exposition de viscère abdominale à l'air libre par une plaie ouverte résultant d'un coup contondant et pénétrant la cavité abdominale ». Elle cite également les témoignages devant le Ministère Public présentés les 7 et 27 janvier 1998 par plusieurs survivants, entre eux, Victorio Gómez Pérez et Alonso Pérez Jiménez (*causa penal* 46/98) où il est écrit : « Quand les femmes moururent, un homme leur ôta leur jupe (*nagua*), leur habit et leur mit un bâton dans les fesses. Il y avait une femme enceinte, María Gómez Ruiz de Quextic, et une fois morte, il lui coupa son estomac, et avec un couteau il lui ouvrit le ventre et tua le bébé là dans le ventre de la femme ».

⁴⁸⁶ Je n'ai pas pu consulter les dossiers judiciaires ni ces archives qui pourraient confirmer ou infirmer ces dires.

Malgré tous les éléments dont nous disposons sur le caractère inédit des violences et les archives déclassées prouvant qu'il y eut bien formation de groupes paramilitaires à Chenalhó, le lien entre la formation de ces groupes avec les violences sur les corps des quatre femmes enceintes est encore opaque. Les mutilations corporelles sont-elles le fait de ces agents extérieurs ?

Dans leurs dépositions, les cardénistes emprisonnés n'avouèrent pas avoir réalisé de mutilations sur les corps avec des armes blanches et n'évoquèrent que des échanges de tirs par armes à feu. Ces coups de feu entre cardénistes et zapatistes n'expliquent donc pas les mutilations corporelles à coups de machette. Dès lors, il est fort probable que les corps furent mutilés *post mortem* et par d'autres personnes que les agresseurs cardénistes de Los Chorros. Qui étaient les hommes qu'a vu Micaela, les « meros paramilitares » de Los Chorros, d'Acteal, de Pechiquil et de La Esperanza ? Elle évoque « les mêmes et d'autres » que ceux qui tirèrent d'abord. Qui compose ce groupe arrivé après les tirs pour procéder aux mutilations *post mortem* ? Comment savoir si ces mutilations furent un acte spontané ou une technique de guerre apprise par des *pedranos* au cours des formations paramilitaires ? Y a-t-il dans ce groupe certains hommes civils formés par les HUMINT de la SEDENA dès 1994 qui seraient les « paramilitaires » mentionnés par les archives déclassées ? Est-ce ce groupe dont on ne sait presque rien qui procéda aux mutilations physiques à l'arme blanche, comme le laisse entendre Micaela ? Par ailleurs, que faisaient précisément les forces de la Sécurité Publique sur les lieux au moment des tirs échangés entre *pojwanej* et zapatistes ?

Pour avancer des éléments de réponse, il faut déconstruire la scène sacrificielle décrite par les cardénistes⁴⁸⁷ au moment de leur déposition. Concernant la force policière, un premier point diverge de la version du CDHFBC qui prédomina dans l'opinion publique et qui avançait que les éléments de la Sécurité Publique étaient à 300 mètres du lieu du massacre et qu'ils ne réagirent pas. Dans leurs dépositions, les cardénistes les situèrent hors du champ de bataille : ils virent la police fédérale devant l'école d'Acteal, ce qui les dissuada d'attaquer le lieu où, selon eux, devaient se trouver des zapatistes. Ils décidèrent de reculer et de contourner l'école. Par ailleurs, dans l'une des dépositions des Abeilles⁴⁸⁸, un homme qui s'était caché pendant les coups de feu mentionna qu'à son retour sur les lieux, la Sécurité Publique lui donna le corps de son enfant mort, ce qui laisse supposer que les forces de Police étaient déjà sur place. Or, pendant tout ce laps de temps, on ne sait ce que la Police faisait précisément sur les lieux du crime, entre le moment où elle se trouvait devant l'école et où l'un des témoins la retrouva devant les cadavres empilés. Les témoignages postérieurs des policiers dans le rapport de 2011 du Bureau Spécial pour l'affaire Acteal (*Fiscalía Especializada por el caso Acteal*) laisse supposer qu'elle était en train de procéder au réagencement de la scène sacrificielle en empilant les corps des défunts et en plaçant des fusils qui n'étaient pas ceux qui avaient servi lors de l'affrontement, ceci en vue de fabriquer des preuves. Hormis ce montage postérieur, la police fédérale a-t-elle un lien avec les mutilations corporelles *post mortem* qui pourraient être également des moyens de constituer de fausses preuves ?

Le point qui ressort avec le plus de clarté aujourd'hui c'est qu'il y aurait eu au moins trois temps le jour

⁴⁸⁷ Cf. Chapitre 5, section 4.2.2.

⁴⁸⁸ Cf. Chapitre 5, section 4.1.

de l'attaque du 22 décembre 1997. Cela expliquerait des points peu éclaircis dans les versions antérieures, notamment sur la durée du conflit, mais aussi sur les dépositions des Abeilles selon lesquelles des agresseurs seraient restés en liberté pendant de nombreuses années. La première étape est celle de l'attaque des *pojwanej* et l'on dispose des éléments dans les dépositions. La seconde étape est la plus floue. Les dernières dépositions de cardénistes *pojwanej* traitent de l'affrontement à coups de feu avec les zapatistes, mais on sait qu'il y avait plusieurs autres acteurs sur les lieux du massacre dont, au moins, les groupes de Quextic, et la Police fédérale. L'intervention de ces autres protagonistes n'est pas claire et l'on ne dispose pas d'éléments suffisants pour savoir leurs actes précis. En revanche, cela expliquerait la durée du conflit évoquée par les Abeilles qui parlent de sept heures environ de conflits. Ensuite, à propos des mutilations corporelles, Micaela mentionna avoir reconnu certains de leurs auteurs, certains, mais pas tous, étaient « les mêmes » que ceux qui tirèrent, mais les autres ? Cela veut-il dire que des cardénistes dans leurs dépositions omettent volontairement les mutilations qu'ils exécutèrent ? Cachent-ils les faits qu'ils auraient réalisés ? Ont-ils vu d'autres personnes qui infligèrent les blessures à la machette aux femmes ? Ces agresseurs sur les corps des femmes étaient-ils des paramilitaires formés par les HUMINT ? S'agit-il des *pojwanej* et de leurs alliés de Quextic ou d'une tentative par des agents extérieurs de faire passer les *pojwanej* pour des gens féroces et brutaux et créer de la sorte des boucs émissaires idéaux, pour protéger d'autres acteurs et enjeux compromettants pour le gouvernement fédéral ? Qui parmi ceux-ci ont été emprisonnés et qui sont restés libres ? Enfin, la troisième étape du 22 décembre 1997 est celle de la reconstitution de la scène sacrificielle par la Sécurité Publique, une fois les premiers agresseurs cardénistes de Los Chorros partis.

3. L'autre moitié du Centaure : tentative d'interprétation

À l'aune de toutes les informations dont nous disposons aujourd'hui sur Acteal, il est possible de réfléchir sous un nouvel angle à certains aspects du massacre. Je défendrai ici la thèse que la lecture de l'ethnicité n'est pas la plus appropriée pour l'analyse et reprendrai la notion de crise organique de Gramsci pour saisir les violences des *pedranos* comme l'expression de cette crise.

Pour ne laisser place à aucune ambiguïté dans cette section, il est nécessaire de rappeler que les violences de 1997 à Chenalhó s'inscrivirent dans le contexte de militarisation de la zone caféière et de présence des forces policières et militaires. Elles exprimèrent des formes combinées de violence, mêlant des expressions routinisées d'intimidation des forces policières et militaires dans la vie quotidienne des *pedranos*, et une administration du conflit inédite et extraordinaire par ces derniers. Cette section va se pencher uniquement sur la question des armes qui circulèrent parmi les *pedranos* de Chenalhó.

3.1. L'armement des civils : une vision transversale des violences

Plusieurs conflits contemporains ont ceci de particulier que la guerre n'interrompt plus la vie politique et sociale « normale », les pratiques violentes s'insérant dans des rapports sociaux quotidiens. Les travaux de Nancy Scheper-Hugues et de Philippe Bourgois (2003) vont dans ce sens de violences « invisibles », « quotidiennes » ou « routinières », à l'inverse de violences extraordinaires comme celle de l'Holocauste, du génocide rwandais, de la Guerre sale en Argentine ou encore du crime organisé. Marielle Debos parle quant à elle d'« inter-guerre » (2011) ou « d'entre-guerres » (2013) pour évoquer le cas tchadien, où les gens

ne vivent pas tant entre deux pôles que seraient la guerre et la paix, mais bien dans un espace-temps affecté par la violence sans qu'il y ait nécessairement de combats directs entre des forces rebelles et gouvernementales. Pour Debos, il ne s'agit pas de condamner le Tchad à être affecté par une succession de conflits, mais bien de mettre en avant une situation où la guerre est toujours émergente et où les gens attendent la prochaine guerre, en espérant que cela ne va pas exploser. Cette attente peut déboucher sur une angoisse et une peur continues. Ce phénomène est observable dans des contextes et à des époques très différents, en Afrique, notamment dans les cas sierra-léonais et libériens (Hoffman 2011) ou tchadiens (Debos 2011), mais aussi en Amérique latine, dans les cas colombien (Victoria Uribe 2010), péruvien⁴⁸⁹ et mexicain (Pansters 2012a). Malgré l'hétérogénéité des situations et des contextes, les régimes politiques instables s'affranchissent de l'opposition entre un temps de guerre et un temps de paix. L'une des principales différences du conflit de 1997 à Chenalhó avec ces conflits, outre la dimension numérique du nombre de victimes, réside avant tout dans le sentiment partagé par l'ensemble des *pedranos* d'avoir vécu un « temps de guerre », où le caractère itératif et croissant des violences entre fin 1995 et fin 1997 créa une temporalité extraordinaire qui traduisit un contexte de crise sans précédent.

Ensuite, plusieurs travaux mirent l'accent sur les « nouvelles guerres »⁴⁹⁰ qui ne seraient plus placées sous le signe des guerres « classiques » qui opposaient des combattants appartenant à des troupes armées régulières et nationales depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale (Linhardt et Moreau de Bellaing 2014). En Amérique latine, la nouveauté de ces guerres est facilement discutable, l'histoire des dictatures et des guérillas dans le contexte de la Guerre Froide se prolongeait dans le présent. Un point reste toutefois pertinent dans ces travaux : les guerres contemporaines s'affranchissent du cadre de l'État et les belligérants n'appartiennent à aucune troupe régulière,

mais à des groupes, plus ou moins formels et organisés, plus ou moins mobiles et éphémères, plus ou moins politisés ou criminels, composés de rebelles, de partisans, de miliciens, d'activistes, de terroristes ou de mercenaires, aux loyautés sociales et politiques qui les placent en décalage et en opposition aux États, et employant des moyens de combat dont le spectre va des plus conventionnels aux plus répréhensibles. (Linhardt et Moreau de Bellaing 2014)

En prenant la perspective des « nouvelles guerres », l'État ne détient pas le monopole des violences armées. Cela ne signifie pas un affaiblissement des États dans les guerres contemporaines, mais bien un contexte de production de fragiles ou défailants. Pour comprendre les significations de la violence, de la coercition, du crime dans la formation de l'État mexicain, il est insuffisant de limiter les modalités non-

⁴⁸⁹ Voir notamment les travaux de Carlos Ivan Degregori, (1990), *El surgimiento de Sendero Luminoso, Ayacucho 1969-1979*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos ; *Sendero Luminoso, Parte I. Los bandos mortales desencuentros* et *Parte II. Lucha armada y Utopía autoritaria*, Lima, I.E.P., Documento de trabajo, n°4 et 6, (1985a; 1985b) ; *Que difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima, El zorro de abajo ediciones, (1989) ; "Jovenes y campesinos ante la violencia política: Ayacucho 1980-1983", in Henrique Urbano (dir.), (1991), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas ; Carlos Ivan Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino, Orin Starn, (1996), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

⁴⁹⁰ Voir M.R. Duffield, 2003, *Global Governance and the New Wars : A Merging of Development and Security*, London-New-York, Zed Books ; F. Gros, 2005, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard ; M. Kaldor, 1999, *New and Old Wars : Organized Violence in Global Era*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1999 ; H. Münkler, *Les guerres nouvelles*, Paris, Alvik, 2003 [2002] ; D.M. Snow, 1996, *Uncivil Wars : International Security and the New Internal Conflicts*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

coercitives aux institutions et aux processus électoraux.

Dans le cas mexicain, la lutte contre le narcotrafic entamée par l'ancien Président de la République Felipe Calderon Hinojosa (2006-2012) a bouleversé drastiquement les modalités des violences ces dernières années. La nature de la violence et son échelle se sont transformées avec les dispositifs de sécurité mis en place dans le pays avec le Plan Mérida lancé en octobre 2007⁴⁹¹. L'élargissement des pouvoirs militaires dans la vie civile et les exactions quotidiennes à l'égard de civils, ainsi qu'une certaine esthétique de l'horreur associée aux violences des organisations criminelles, ont largement débordé de l'objectif de démanteler les seuls narcotrafiquants et ont plongé le pays dans l'une des phases les plus morbides de son histoire.

Les violences politiques qui eurent lieu à Chenalhó en 1997 ne s'inscrivent ni dans des situations d'inter-guerres ni de violence généralisée et fondée sur la terreur comme cela peut être le cas dans le nord du pays ces dernières années. En revanche, il est nécessaire d'analyser ces violences comme des rituels politiques sacrificiels constitutifs de l'État mexicain dans les zones au fort potentiel contre-hégémonique, tels les massacres évoqués dans cette thèse à plusieurs reprises (Golonchán, Chixiltón et Acteal) et d'autres ailleurs au Mexique, comme à Atenco ou à Oaxaca en 2006 (Pansters 2012b ; Recondo 2007a). Les violences à Chenalhó ne sont donc pas de la même nature que les violences criminelles d'aujourd'hui et renvoient davantage à des problématiques anciennes en Amérique latine liées au contexte de Guerre Froide, à la présence de groupes guérilleros, d'auto-défense et/ou paramilitaires et aux réponses répressives d'un État mis à mal. En ce sens, les catégories employées se distinguent de celles des violences liées à des organisations criminelles, des gangs ou des narcotrafiquants d'aujourd'hui. Les violences à Chenalhó n'atteignent pas non plus l'amplitude des violences contemporaines qui posent de nouvelles questions concernant un État mexicain anémique et fragmenté, mais offrent des éléments qui pourraient servir à l'analyse des violences contemporaines. Ces deux expressions de la violence partagent des pratiques des armes qui renvoient en Amérique latine à des affrontements meurtriers de longue date entre des hommes armés aux contours indéfinis et de diverses obédiences politiques, religieuses, militaires. Comme le souligne Pansters, « ce qui a changé, c'est la géographie de la violence » (p.11) qui s'est déplacée des régions rurales et indiennes du sud et du centre du Mexique dans les années 1990 au nord et dans des zones urbaines ou semi-urbaines ces dernières années. Le tournant multiculturaliste et les revendications à caractère ethnique a orienté les études vers les particularités culturelles des populations indiennes et des violences politiques, sociales, ethniques, des racines profondes du Mexique. Ainsi, non seulement il existe des ponts entre les violences criminelles contemporaines et les violences politiques plus anciennes, mais celles-ci coexistent toujours et s'inscrivent dans un même champ de significations des violences au Mexique. L'ouvrage de Wil G. Pansters *Violence, Coercion, and State-making in Twentieth-Century México. The*

⁴⁹¹ L'Initiative Mérida est un projet d'aide extérieure lancé par les États-Unis en octobre 2007 et concrétisée par une loi du 30 juin 2008 sous l'administration Bush, visant à mener des opérations armées au Mexique surtout, mais aussi en Amérique centrale et dans les Caraïbes, contre le trafic de stupéfiants et les opérations annexes qu'il engendre, comme le blanchiment d'argent, le trafic d'armes, la création de gangs. Souvent comparé au Plan Colombie qui a soutenu des forces militaires et paramilitaires dans la lutte contre les cartels, l'Initiative Mérida prétend moderniser les forces armées mexicaines et renforcer le complexe militaro-industriel des États-Unis. Au Mexique, c'est la Marine mexicaine qui a été au premier plan des opérations contre les narcotrafiquants, l'amenant à opérer sur plusieurs territoires reculés, dont le Chiapas. J'ai pu voir ces opératifs en 2013 à la frontière avec le Guatemala, la Marine étant considérée comme la « moins corrompue » des forces armées et policières du Mexique.

Other Half of the Centaur fournit une première étude approfondie du changement que représente la lutte contre le narcotrafic dans un pays comme le Mexique. Certes, on observe aujourd'hui dans le pays une généralisation des « acteurs violents », qui ne sont plus des guerrillas ou des armées répressives, mais plutôt des gangs, des organisations criminelles, des mercenaires (*sicarios*), des polices corrompues, des paramilitaires, des agents de sécurité privée ou des milices. Mais on trouve déjà dans le conflit de Chenalhó bien des caractéristiques que l'on retrouve aujourd'hui dans les violences criminelles, à savoir l'armement des civils et la privatisation des violences en temps de crise. Il y aurait également un parallèle à établir entre la sémantique des violences criminelles contemporaines et celle des violences analysées ici, comme les mutilations corporelles, l'exhibition de ces corps sur la voie publique et dans la presse, et les messages diffusés publiquement par les acteurs de la violence.

3.2. *Rebelles et bandits en temps de crise*

Pour l'analyse de l'armement des civils selon une lecture liée aux conflits anciens en Amérique latine, je me suis appuyée sur des travaux sur le banditisme en milieu rural. Ces travaux plus anciens sur les bandits sociaux développèrent l'analyse de l'armement de paysans en période de crise. Le caractère itératif des assassinats individuels et collectifs renvoie à un phénomène socio-politique qui n'est pas exclusif au Mexique et au Chiapas et qui relève du phénomène du banditisme en temps de crise. Dans *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne* (2012 [1959]), Eric Hobsbawm tente une systématisation de ce phénomène en Europe Occidentale, où il compare des régions de l'Italie comme la Sicile, la Sardaigne, et de l'Espagne, comme l'Andalousie. S'appuyant sur un contexte plus ample des « mouvements sociaux », Hobsbawm traite le phénomène du banditisme en le plaçant aux côtés des mouvements millénaristes, de la mafia sicilienne, des sectes religieuses urbaines, qui précédèrent l'essor du mouvement ouvrier européen. Partant d'une vision quelque peu linéaire, Hobsbawm avance que l'expansion du phénomène est intimement liée à la transition des sociétés précapitalistes à la société moderne capitaliste.

Dans *Les Bandits* (2008), Hobsbawm fournit une typologie explicite du banditisme, en mettant l'emphase sur le banditisme social. Ce phénomène a des traits « primitifs », c'est-à-dire traditionnels et conservateurs. Les bandits sociaux ne sont pas révolutionnaires, ils ne tentent pas de mettre fin à l'exploitation, mais leurs actes ont une dimension sociale et politique, car ils imposent des limites morales à l'injustice, au despotisme de l'État ou des grands propriétaires terriens, et tentent de restaurer l'ordre rompu. Ensuite, l'ambivalence les caractérise : les expropriations, les assassinats qu'ils réalisent, sont considérés par l'État et ses agents comme délictueux, qui méritent la sanction de la loi ou des balles ; mais aux yeux des paysans, ils sont légitimes car ils réagissent à une offense, à une persécution injustifiée ou à une situation de crise sociale et économique insoutenable. Les « bandits de sang », fondés sur les liens de parenté et de la communauté, sont donc des paysans hors-la-loi aux yeux de l'État, mais jouissant d'un prestige auprès de la population paysanne qui les perçoit comme des héros courageux au service d'une cause juste. En outre, le banditisme, en tant que phénomène marginal (régions isolées, sans communication ni populations) est aussi faible quantitativement.

On peut opérer ensuite une première opposition entre l'usage révolutionnaire du banditisme ou, au contraire, son usage conservateur et lié au soutien des seigneurs et caciques qui les employaient comme

mercenaires. Dans leur ouvrage *Bandoleros, Gamonales y Campesinos* (1983), préfacé par Eric Hobsbawm, Gonzalo Sánchez et Donny Meertens se sont attachés à démontrer que le *bandolerismo* colombien correspond à une phase tardive de la période de guerre civile connue comme *La Violencia* (1948-1960)⁴⁹² et où le *bandolerismo* constitua de 1958 à 1965 le plus vaste et formidable événement de son genre dans l'histoire occidentale du 20^e siècle⁴⁹³. Banditisme et résistance paysanne libérale et communiste se distinguèrent tout en coexistant dès la fin du 19^e siècle. Le banditisme se développa dans un espace politique paysan de soulèvement armé, où la problématique des guérillas libérales et communistes durant *La Violencia* fut omniprésente. Le banditisme croise la résistance paysanne tout en s'en distinguant (Sánchez et Meertens 1983, 15). La thèse de Sánchez et Meertens affirme que les *bandoleros* existaient déjà avant *La Violencia* mais ne furent plus considérés comme de simples délinquants pendant la période tardive de *La Violencia*. Ces bandits politiques dépendaient d'une ou plusieurs composantes de la structure de pouvoir dominant, des partis politiques et des caciques (*gamonales*), mais sans intégrer la « structure politique formelle ». Ces paysans, désespérés, maltraités et humiliés par l'extermination décrétée par les gouvernements conservateurs pendant la première phase de *La Violencia*, furent qualifiés de « guérilleros » ou de « muchachos del monte » (les jeunes hommes de la montagne) dans la phase tardive de cette époque.

Ainsi, cette modalité du *bandolerismo* est née sur les ruines de mouvements paysans de gauche forts et bien structurés, et fut plus rare là où de tels mouvements durèrent. Les bandits ne sont pas comparables aux mouvements paysans de gauche. Ils étaient dépendants des loyautés partisans, profondément enracinées, qui traversaient les divisions de classe et légitimaient les *bandoleros* libéraux dans les zones libérales et les *bandoleros* conservateurs dans les zones conservatrices, sur la base d'une division en ami/ennemi. Animés par un désir de vengeance, ces hommes adoptaient un mode de vie qui les faisait travailler aux champs la journée, et mener une vie de bandits la nuit. Dans le cas colombien, cette vie double du bandit pouvait être sporadique au début, puis envahir progressivement la vie civile. Les bandits ne s'appuyèrent pas sur les structures politiques formelles, mais plutôt sur les segments familiaux. Toutefois, reprenant l'idée d'Hobsbawm qui fit des bandes des formations spontanées et pré-politiques, Sánchez et Meertens concluent que ces paysans ne purent s'organiser collectivement et adoptèrent alors des moyens de cruauté extrême. S'ils avaient bénéficié à une certaine période du soutien des caciques locaux, pour des raisons partisans et économiques, notamment dans les zones caféières, c'est parce qu'ils partageaient la répudiation que provoquait la centralisation croissante de l'appareil de l'État. En revanche, ces structures locales du pouvoir abandonnèrent les *bandoleros* au fur et à mesure de leur intégration dans le projet politique national, mais aussi parce que plusieurs bandes se radicalisèrent politiquement. Le système bipartisan craignait l'action autonome des paysans armés qui pouvait prendre une direction sociale révolutionnaire. Abandonnés par les élites locales, marginalisés et coupés de toute possibilité d'intégration

⁴⁹² La période de *La Violencia* débute avec l'assassinat du leader libéral Jorge Eliécer Gaitán à Bogotá en 1948, provoquant des émeutes particulièrement violentes connues sous le nom de « Bogotazo ». Les conservateurs au pouvoir orchestrèrent une répression qui devint rapidement une véritable guerre civile opposant une droite catholique à une gauche libérale, provoquant plus de 300 000 morts entre 1948 et 1953. Cette période provoqua la renaissance de mouvements guérilleros de gauche, libéraux puis communistes, ainsi que l'apparition de milices d'auto-défenses paysannes modernes pour lutter contre les exactions des militaires et des groupes armés conservateurs, des milices qui, suite à la révolution cubaine de 1959, deviendront ensuite les Forces armées révolutionnaires de Colombie (FARC).

⁴⁹³ C'est d'ailleurs là une différence avec l'analyse de Hobsbawm puisque, dans la dernière phase de *La Violencia*, le *bandolerismo social* a été quantitativement important.

à la vie politique nationale, vivant aux côtés des paysans qui les avaient soutenus, ces bandits auraient fini par attendre la mort dans un isolement croissant.

Victoria Uribe, dans une *Anthropologie de l'inhumanité* (2010) qu'elle a menée à partir de ses études antérieures sur des centaines de massacres en Colombie, approfondit encore un peu plus l'analyse du banditisme de la fin de *La Violencia*. Selon elle, il y avait trois types de banditisme pendant cette période : d'abord, ceux qui bénéficiaient d'un soutien des paysans dans leurs zones d'influence, qui avaient une importante capacité de mobilisation, étaient motivés par l'identité partisane, la vengeance et l'élimination de leurs adversaires politiques. Ensuite, les seconds étaient des groupes plus restreints et issus de conflits entre parcelles voisines, liés à des vols de troupeaux, l'usurpation de terres, l'irrespect des lisières étrangères ; sortes de justiciers, ils pouvaient compter sur le soutien de certains propriétaires terriens et d'hommes politiques locaux. Enfin, les troisièmes étaient des groupes à faible cohésion interne, qui se consacraient à des pillages ou à tout type d'outrage envers les paysans. Ils étaient souvent financés par les caciques politiques, les grands propriétaires terriens et les commerçants, en échange d'une protection. Mais leurs objectifs étaient ambigus et bien souvent, ils agissaient selon leur propre volonté plus que par sympathie à leurs partisans. Sortes de mercenaires, ils ne cherchaient qu'à piller, prendre les récoltes des autres et terroriser la population paysanne. Au milieu de ces différents types de bandits, « les paysans qui ne prirent pas les armes finirent par être les victimes de ce processus de vengeances et de règlements de compte », selon Uribe (Victoria Uribe 2010, 53). Ces bandits pouvaient être des personnes appartenant à la même famille, et étaient toujours des hommes. Ils suivaient les actions commandées par un chef naturel, lui-même en lien avec des lieutenants ou collaborateurs proches. Ils étaient craints et respectés, et les armes, les vêtements, et les insignes militaires pris aux morts et les pillages leur revenaient. Les petites affaires telles que les chaînettes, les montres, les machettes et l'argent liquide, revenaient aux autres membres du groupe. Uribe mentionne ensuite une série de fonctions des membres des troupes, le carillonneur, le gardien, les crapauds ou indicateurs, qui sont des figures liminales et extrêmement ambiguës car ces paysans maintiennent des contacts avec les guérilleros et les paramilitaires.

Au regard de ces différentes classifications, l'ambiguë relation qu'entretiennent les mouvements révolutionnaires et le banditisme est frappante. Comme le souligne Sánchez et Meertens, les premiers sont parfois des précurseurs des seconds, parfois ils coexistent de manière différenciée sur un même territoire, mais parfois aussi les premiers peuvent être assimilés et transformés en mouvements qui manifestent alors des stratégies de changement global de la société et de quelques structures fondamentales, comme le furent la Révolution mexicaine, l'Armée Rouge dans la Chine de Mao pendant sa formation et pendant l'occupation japonaise, la grande révolte cosaque-paysanne menée par Pougatchev à la fin du 18^e siècle, ou l'Inde au moment de la pénétration militaire britannique où, entre la deuxième moitié du 18^e siècle et le début du 19^e siècle, les famines, la misère, l'endettement des paysans furent autant de causes qui générèrent un banditisme récurrent⁴⁹⁴.

À Chenalhó, force est donc de constater que la crise mondiale du café dès 1989 puis la réforme de

⁴⁹⁴ Ce fut particulièrement dans la province de Manbhum que les émeutes paysannes permanentes atteignirent leur paroxysme en 1832 avec l'une des rébellions de vaste proportion, difficilement classifiable comme une simple rébellion de brigand, celle de Ganga Narain, qui en plus de porter les aspirations populaires, incarnait le Dieu de la mort (Sánchez et Meertens 1983, 22).

l'article 27 de la Constitution eurent des conséquences désastreuses dans la zone caféière de Chenalhó, où l'économie du café s'était construite sur des propriétés agraires différentes, allant de l'*ejido* comme à Los Chorros, aux *bienes comunales* et aux petites propriétés privées dans les autres localités comprises entre le centre de Chenalhó et la municipalité voisine de Pantelhó. La pression démographique entraîna une saturation de l'accès à la terre et le manque d'alternative économique instaura une conflictualité latente toujours sur le point d'exploser. En outre, le déclin du pouvoir des caciques et la convergence, au moins dans un premier temps, des *pedranos* autour de l'EZLN, représenta une crise du PRI sans précédent. Dans un tel contexte, les rancunes historiques et les vengeances de sang menaçaient de se réactiver au moindre signe. Quant à la présence d'armes à Chenalhó, il faut préciser d'emblée que plusieurs familles de *pedranos* en possédaient déjà depuis longtemps, souvent des carabines (*rifles*) ou « cornes de bouc » (*cuernos de chivo*). L'armement des *pedranos* entre 1996 et 1997 se superposa donc à un armement plus ancien. L'arrivée de « professionnels des armes » tels que les corps de la Sécurité Publique et de l'Armée fédérale joua également un rôle fondamental dans l'imaginaire des *pedranos* et dans l'exaltation de leur virilité qui se manifesta dans le port d'armes de haut calibre et d'uniformes, afin de protéger leur groupe respectif.

3.3. *Mimésis et antagonismes : la guerre des symboles*

Analyser les violences à Chenalhó en 1997 sous cet angle oblige à approfondir les pratiques de *pedranos* à la fois proches et intimes et devenus ennemis en « temps de guerre ».

Hormis la présence des « professionnels » des armes que sont les forces policières et militaires, il est possible d'identifier quatre types d'acteurs armés parmi les *pedranos* en 1997 : 1/ les miliciens de l'EZLN ; 2/ les *pojwanej* de Los Chorros ; 3/ d'autres hommes forts dans certaines localités qui demandèrent le soutien des *pojwanej* ; 4/ des bandits avec peu de cohésion interne, sorte de délinquants locaux, qui « profitèrent » de la situation de crise politique et des violences en spirale, pour commettre des délits au nom de l'un des deux groupes, sans y être rattachés.

Ces derniers sont certainement les groupes qu'il est difficile d'identifier avec certitude, mais il ressort de la chronologie analysée dans le chapitre précédent qu'il était extrêmement facile de « se faire passer pour » zapatistes, en raison de l'anonymat qu'offrait le port du passe-montagne. Il est presque évident que dans un tel contexte de crise politique et économique généralisée à la zone caféière et la zone nord, les pratiques de pillage et d'effroi étaient irréductibles aux deux principaux groupes armés qu'étaient les rebelles zapatistes et les *pojwanej*. En outre, les affiliations politiques étaient devenues extrêmement mobiles les années précédentes. Rappelons pour ne citer qu'un exemple que les cardénistes utilisèrent un temps la bannière de l'EZLN en 1994. Puis, dans leurs dépositions, les *pojwanej* attestèrent s'être « faits passer pour » des zapatistes un jour où des éléments de la police les arrêtèrent. Le détournement du symbole et du répertoire d'action des zapatistes, comme le port du passe-montagne, doit être donc intégré à la compréhension des affiliations labiles. Ce sont des affiliations mouvantes avec des périodes, parfois courtes, de rapprochement puis d'éloignement qui caractérisaient des groupes qui s'armèrent à des moments et pour des motifs différents. Ainsi, le banditisme qui n'est pas rattaché à la résistance paysanne est, à l'instar du phénomène dans la phase tardive de *La Violencia*, une expression armée caractéristique d'une étape tardive du conflit armé à Chenalhó. La crise économique et politique vécue à Chenalhó

accentua une « vie de banditisme » que les *pedranos* « ordinaires », des paysans indiens civils non-armés d'affiliations diverses, vécurent de plein fouet, les amenant à se rallier à l'un des groupes armés de la zone. Il faut donc saisir la coexistence de la résistance des zapatistes de Polhó, des *pojwanej* et de leur auto-défense et du banditisme plus anonyme comme autant d'étapes du développement de la crise politique et économique vécue à Chenalhó et dans le milieu rural au Chiapas.

Ensuite, il apparaît plus pertinent de rapprocher ceux que les discours circulant aujourd'hui dans les milieux militants de San Cristóbal de Las Casas ont vite fait d'ériger en ennemis, réduisant le conflit armé à une opposition entre « paramilitaires » et « zapatistes ». Au contraire, les ressemblances entre les zapatistes et les *pojwanej* sont frappantes : ils représentaient des justiciers informels, protégeant les familles qui leur apportaient leur soutien. Cette duplicité d'hommes armés témoigne de l'ambiguïté de faire justice « par soi-même », où les héros pour les uns sont des brigands pour les autres, la rébellion et le brigandage partageant une même condition de crise politique et économique. Dire cela invite à réfléchir sur les antagonismes et les mimétismes des pratiques des zapatistes et des *pojwanej*.

D'une part, l'antagonisme des deux principaux groupes armés, les zapatistes et les *pojwanej*, dérivait en une dichotomie entre ami et ennemi seulement au paroxysme du conflit (Temps III et IV), lorsque le territoire se privatisa et que les groupes se déplacèrent pour se regrouper par affiliations politiques. Ces antagonismes étaient donc complémentaires et les groupes devenus ennemis partageaient un même système de classifications, l'institution sociale du parrainage ayant instauré des réciprocitys entre les membres des groupes antagoniques. Malgré les violences qui allèrent crescendo en 1997 et les déplacements de population, les *pedranos* devenus ennemis cette année-là fréquentaient depuis toujours les mêmes espaces de sociabilité comme les assemblées communautaires, appartenaient aux mêmes familles, et étaient liés par les mariages mixtes en deçà des séparations politiques en temps de « paix ». D'autre part, et comme je l'ai déjà souligné, l'antagonisme politique de 1997 fut alimenté par des mémoires des violences bien plus anciennes que celles qui opposèrent les cardénistes de Majomut et les *pojwanej* de Los Chorros aux zapatistes de Polhó en 1996 et qui expliquèrent le lien qui les unissait et les différences qui les séparaient.

Les zapatistes bénéficièrent du soutien de miliciens de l'EZLN et furent rattachés à une organisation translocale répartie sur le territoire d'influence de l'EZLN au Chiapas. Cette organisation n'était pas exclusivement enracinée dans des rapports familiaux, et des miliciens étrangers à Chenalhó vinrent pour soutenir leur base d'appui à Polhó au moment des violences de 1997. Ces miliciens zapatistes incarnaient les bandits sociaux qui bénéficiaient d'un soutien populaire révolutionnaire et organisé, tout en étant extérieur à la communauté, envoyés par l'EZLN pour protéger les zapatistes de Polhó ainsi que les Abeilles. On ne sait presque rien, ni dans les documents ni dans mes entretiens, sur les miliciens de l'EZLN qui avaient pour fonction de protéger la municipalité autonome, si ce n'est la mention que j'en fais dans le chapitre trois et ce qu'en dit l'ouvrage controversé de Gustavo Hiraes⁴⁹⁵. Les corps des zapatistes

⁴⁹⁵ « Bien que les versions varient, la constante est la présence perturbatrice de l'EZLN, le groupe *civil* armé le plus important de la zone. Si l'on prend en compte les dires de la direction zapatiste, plusieurs d'entre eux, des centaines de personnes composant le noyau central sont armés avec des carabines (*rifles*) de haut calibre et un équipement similaire. D'autres ont des pistolets et des carabines (*rifles*) de bas calibre. D'autres ne possèdent pas d'armes, comme cela arrive fréquemment dans les bases civiles d'appui, qui se limitent à soutenir l'effort du mouvement armé à travers des mobilisations politiques tumultueuses ou de recouvrement ; par l'intermédiaire d'activités de résistance civile ou avec des

morts pendant les affrontements ne furent pas retrouvés par les autorités ni pris en compte dans les rapports, ce qui empêche d'avoir un chiffre exact du nombre de morts total parmi les rebelles. La seule « trace » qu'il en reste est ce qu'en disent leurs agresseurs dans les dépositions étudiées plus avant. À l'inverse, les *pojwanej* étaient des hommes jeunes originaires de l'*ejido* de Los Chorros, qui s'armèrent pour faire justice par eux-mêmes. Il est à peu près certain que les membres de Los Chorros s'étaient rapprochés des zapatistes en 1996, participant à la convergence de l'opposition au caciquisme à laquelle participèrent d'abord les cardénistes. Ce n'est qu'en mai 1997 qu'eurent lieu les premiers rapprochements entre *pojwanej* de Los Chorros et caciques du centre de Chenalhó. Au fur et à mesure que le sentiment d'abandon de l'État augmentait, les *pojwanej* négocièrent avec les caciques du centre de Chenalhó et avec quelques éléments des forces policières et militaires la possibilité de leur armement pour défendre leur communauté de Los Chorros et Majomut. Enfin, et c'est le plus probable, les *pojwanej* furent abandonnés par les caciques du centre de Chenalhó et, une fois prisonniers, redevinrent le groupe « autonome » qu'ils étaient.

Nous avons donc deux représentations réciproques de bandits, héros pour les uns et dangereux délinquants pour les autres, mais qui se ressemblent considérablement. Les zapatistes et les *pojwanej* incarnèrent deux formes de justice « par soi-même », chacune honorable pour les populations divisées et regroupées spatialement, par affiliations politiques au moment des violences. Les deux groupes armés appartenaient au même groupe ethnique (exception faite pour les quelques tseltales de Los Chorros) et protégeaient leurs groupes, montaient des gardes, se réunissaient la nuit et protégeaient les groupes civils non-armés qui faisaient appel à eux. Chaque groupe armé, rattaché à un projet révolutionnaire dans le premier cas, et avec un lien ambigu aux caciques locaux et aux forces policières dans le deuxième cas, rapprochait dans les modes de vie les deux groupes des bandits sociaux qui menaient chacun une vie clandestine la nuit, se coupant du reste de la communauté, afin de protéger son groupe. En outre, ils empruntaient à leur groupe ennemi des signes appartenant au même « système classificatoire » pour reprendre l'expression d'Uribe. Les uniformes en sont le meilleur exemple car le mimétisme est saisissant : les zapatistes avaient des uniformes de professionnels policiers et militaires au même titre que les *pojwanej* qui les achetèrent à leur contact privilégié. Toutefois, la distinction d'adhésion politique des zapatistes et des *pojwanej* se traduisait par des différences minimales, mais fondamentales : respectivement la casquette verte et le passe-montagne pour les premiers, et le foulard blanc sur la tête ou le bras pour les seconds.

Le port d'uniformes policiers et militaires eut une double fonction : il permit d'éviter de porter des vêtements de tous les jours et maintint une ambiguïté que les bandits et rebelles mettaient à profit : soit ils suscitaient la crainte, soit au contraire, ils étaient considérés comme puissants car ils revêtaient l'habit qui symbolisait la force coercitive de l'État. Ne pas porter leurs habits quotidiens a été fondamental en temps de guerre : il était nécessaire de se changer car tuer tâchait de sang, si ce n'était littéralement, du moins symboliquement. Ces camouflages permettaient aux bandits de s'immerger comme étrangers dans des espaces sociaux où des personnes cohabitaient et se connaissaient. Ces espaces d'intimité et de proximité étaient chargés de sens et de significations culturelles, de pratiques quotidiennes, de mémoires partagées, qui se disloquaient dès que ces hommes en habits militaires surgissaient. Maria Victoria Uribe s'est osée à

apports économiques. Dans tous les cas, même pour leurs alliés, l'PEZLN est synonyme de violence et d'armement » (Hirales Morán 1998, 35-36)

parler de « structures mimétiques » qui protégeaient les groupes armés pendant *La Violencia*⁴⁹⁶, guérilleros et paramilitaires, tout en mettant en garde contre les différences non négligeables qui les opposent (les uns luttent contre l'ordre établi, les autres se battent pour conserver cet ordre). Se vêtir de l'habit militaire fut un mécanisme de rupture identitaire qui leur permettait de distinguer leur vie de paysans de leur vie de bandit social. Ainsi, ressembler à des soldats ou à des militaires, avec ou sans passe-montagne, représentait pour les *pedranos* qui s'armèrent un moyen de devenir des « professionnels de la violence » le temps des agressions. L'uniforme est donc un signe du rituel de mort qui permet à la fois de camoufler et de cacher celui qui revêt l'uniforme. Dans le cas des guérilleros, l'uniforme est un symbole de guerre et de clandestinité qui leur permet d'acquérir une force surnaturelle, il leur permet de ressembler et d'imiter physiquement les soldats. Pour les groupes d'autodéfense, l'uniforme leur permet d'imiter physiquement à la fois les soldats et les guérilleros. Dans les deux cas, il leur permet de tromper et de surprendre les habitants non armés par le respect d'un rituel qui commence par ôter les vêtements quotidiens et à s'habiller en uniforme militaire⁴⁹⁷. Pourtant, les gestes n'étaient pas exactement les mêmes et certaines actions violentes étaient comme des signatures qui marquaient une différence entre zapatistes et *pojwanej*. Les maisons brûlées étaient par exemple des actes que pratiquèrent uniquement les *pojwanej*, ce qui était un marqueur de leur identité et de leur entrée en scène, aussi masquée et imprévisible qu'elle ait pu être. En revanche, les groupes d'autodéfense s'inspirèrent des techniques zapatistes pour faire leurs rondes. Voici ce que John Haviland rapporte du témoignage d'Agustín Vázquez Sekum :

Bats'i k'op (tsotsil)	Espagnol	Français (ma traduction)
ta la stzakbeik sjol xkaltik ti batz'i sapatistae	<i>Es algo que han aprendido de los zapatistas</i>	C'est quelque chose qu'ils ont appris des zapatistes
va`i , te xa la syom sbaik	<i>Ahí se van congregando</i>	Ils se sont rassemblés là-bas
laya`ik jun tzobajel	<i>Planean una reunión</i>	Ils programment une réunion
i . ta puro o`lil ak`ubal ccak`ik tzobajel	<i>Y sólo se reunen a la medianoche</i>	Et ils se réunissent à minuit
oy ta paraje puru o`lil ak`ubal	<i>En los parajes, sólo a la medianoche</i>	Dans les hameaux, seulement à minuit
mu xak`ik ta ilel xkaltik	<i>No dejan que se vean, pues</i>	Ils ne veulent pas qu'on les voit
ta mukil spasik	<i>Lo hacen en secreto</i>	Ils le font en secret
eske sna`ik ti ja` jun chopol organizacion pwes	<i>Porque saben que la organización es mala, pues</i>	Parce qu'ils savent que l'organisation est mauvaise
pwes mu ja`uk xa laskontrainik li ora une	<i>Pero ya son enemigos</i>	Mais ils sont désormais ennemis

⁴⁹⁶ Uribe parle d'une sale guerre qui fit entre 1975 et 1995 plus de 22 617 homicides politiques en Colombie.

⁴⁹⁷ Les éléments de ce rituel sont extrêmement sobres en comparaison avec le conflit colombien où les paramilitaires utilisèrent des noms d'oiseaux pour désigner leurs ennemis, adoptaient eux-mêmes des surnoms et se protégeaient avec des amulettes et des tatouages.

mismo vu`unkutik xa laskontrainik	<i>Igual que nosotros somos sus enemigos, también</i>	Nous aussi on est leurs ennemis
chopol xkil jbakutik	<i>Nos vemos mal los unos a los otros</i>	On se voit d'un mauvais oeil les uns les autres

3.4. L'auto-défense comme phénomène social de rejet de l'État

Au regard de cette mimésis des pratiques de guerre entre deux types de bandits sociaux et politiques, comment définir et analyser les *pojwanej* : comme des paramilitaires, des bandits professionnels contemporains, armés et sous l'autorité des caciques locaux, régionaux et nationaux ? Comment rattacher le phénomène des *pojwanej*, comme forme de banditisme, à l'État qui les considéra comme des criminels, les arrêta puis les condamna après le massacre d'Acteal ?

Rappelons que plusieurs récits des cardénistes et des PRIistes mirent en avant le sentiment d'abandon de l'État, ce que les ONG pointèrent en parlant d'« omission » des fonctionnaires publics. C'est dire si le lien entre les autorités régionales et les caciques culturels du centre de Chenalhó, mais aussi entre ces derniers et les caciques agraires de Los Chorros est plus distendu qu'il n'y paraît. Norberto Gutiérrez Guzmán évoqua l'appel qu'il fit au cacique José Pérez Pérez, qui travaillait alors avec le gouverneur Ruiz Ferro, et qui commenta également le sentiment d'abandon vécu par le président municipal Jacinto Arias qui lui conta avoir manqué du soutien des sphères supérieures régionales⁴⁹⁸. Avec tous les documents dont on dispose, il est possible d'affirmer que l'omission des fonctionnaires fédérés et fédéraux fut volontaire, ce qui renforça la nécessité pour les *pedranos* de gérer et administrer le conflit à leur manière. Cette autonomie forcée rompt avec l'idée d'un lien privilégié qu'étaient censés avoir les caciques avec les autorités régionales. Supposons, comme les dépositions et les confessions le suggèrent, que ce groupe armé irrégulier de Los Chorros conserva un degré d'autonomie beaucoup plus important que ce que le terme de « paramilitaire » ne le permet.

Le banditisme, considéré comme un phénomène « pré-politique » selon Hobsbawm, s'est affronté à maintes reprises de l'histoire mexicaine à des mouvements révolutionnaires contemporains, à commencer par la Révolution mexicaine, aussi constitutive de l'imaginaire politique national que ne l'a été *La Violencia* en Colombie. À Chenalhó, les violences qui débutèrent dès la fin de l'année 1995 et jusqu'à 1997 sont à bien des égards semblables à différentes périodes qui marquent l'histoire des révoltes paysannes dans le monde. Le groupe des *pojwanej* rappelle à bien des égards les *bandoleros* d'Andalousie au 19^e siècle, des brigands bénéficiant du soutien des seigneurs locaux (les caciques) qui les employaient comme mercenaires. Illégaux aux yeux de l'État fédéral qui nia son lien avec eux, ces *pojwanej* incarnaient toutefois ces bandits sociaux qui protégeaient les paysans indiens de Los Chorros. En ce sens, les *pojwanej* se rapprochent également de l'archétype du bandit-héros, tel Robin des Bois qui prend aux riches pour donner aux pauvres. Ils se disaient les protecteurs des habitants contre les zapatistes et, comme je l'ai longuement montré, justifiaient leurs actes comme étant de la légitime défense ou pour exercer une

⁴⁹⁸ José Pérez Pérez représentait lui-même ce lien en tant qu'intermédiaire entre le gouverneur et les autorités municipales de Chenalhó.

vengeance « juste ». Si l'on suit les analyses de Hobwbawm et Sánchez et Meertens, le groupe de *pojwanej* serait en quelque sorte « pré-politique » au sens où sa formation reste spontanée et éphémère, n'atteignant pas le degré d'organisation d'un mouvement social. En ce sens, les *pojwanej* se distinguent des zapatistes, fortement organisés dans les mêmes montagnes.

Ce qui caractérise le groupe des *pojwanej* est son autonomie initiale et finale, ils eurent une attitude de rejet face au caractère révolutionnaire des zapatistes et tendirent à protéger leur groupe du changement, tant de la modernisation économique et politique de l'État et du capitalisme, que du discours révolutionnaire des zapatistes.

J'évoquais tout à l'heure les bandits politiques énoncés par Sánchez et Meertens : les paysans regroupés dans l'*ejido* de Los Chorros et anciens cardénistes subirent de plein fouet les persécutions, expulsions et lynchages de la part des PRIistes dans les années 1980. Aux ressentiments historiques envers les caciques du centre de Chenalhó, liés au conflit des années 1980 entre cardénistes (ex-PSTistes) et PRIistes s'ajoutent le sentiment d'abandon par un tiers acteur qu'est l'État qui brille par son absence d'intervention, malgré les appels téléphoniques et les lettres. Rappelons que cette marginalité est inscrite dans l'espace, l'*ejido* de Los Chorros étant éloigné du centre de la municipalité, et même pas relié à la route en béton comme l'est le centre de la municipalité autonome de Polhó. Ils partagent donc avec les zapatistes un rejet de l'État dans sa forme centralisée et symbolique incarnée par les caciques. Ainsi, malgré le rapprochement établi avec les caciques du centre de Chenalhó pour un court moment, et même avec les éléments de la police, les *pojwanej* se caractérisent par leur autonomie d'action et d'idéologie. Ils sont éminemment équivoques et doubles car ils rompent avec la dichotomie de l'ami-ennemi et du bon-méchant. Leur histoire est celle d'une marginalisation dans les terres reculées de l'*ejido*, de l'organisation autogérée d'un groupe d'hommes sur une base égalitaire se considérant comme victimes et voulant, de ce fait, partager des faits « délinquants » comme autant de gestes d'autodéfense. Ce groupe armé relevant du banditisme, se considéra comme protecteur de leur communauté, obligé de se défendre des agresseurs qu'étaient les zapatistes.

Il faut pointer ici la contradiction entre les pratiques violentes des *pojwanej*, dont j'ai montré le caractère belliqueux en 1997, et leur technique discursive de la défense, qui caractérise les groupes d'autodéfense et qui les place dans une position de légitimation de leur violence. Ainsi, Renaud Dulong, dans son essai *L'autodéfense. Enquête sur quelques faits indécidables* (1983)⁴⁹⁹ évoque le paradoxe de l'autodéfense dès son introduction :

L'autodéfense laisse dans l'indécision : on a raison de l'estimer seulement comme réaction de défense légitime d'une victime à l'égard de son cambrioleur, mais on a tout autant raison de la regarder comme un meurtre prémédité, où la peur compte moins que la colère, où la nécessité immédiate de protection s'efface devant le besoin de vengeance.

Équivoque, l'autodéfense l'est structurellement. Parce qu'elle se déroule entre deux individus qui sont, chacun pour sa part, à la fois victimes et agresseurs, on n'y sait jamais qui est qui. À l'opposé du classique fait divers dont le récit impose toujours une opposition tranchée entre bons et méchants, on est ici dans l'impossibilité de classer. (Dulong, 1983 :11)

⁴⁹⁹ Dulong a travaillé sur les milices à Beausite et à Laurieux.

La question de l'autodéfense n'est instinctive qu'à condition d'omettre tout ce qui l'a préparé. J'ai montré dès le chapitre précédent que la technique de la défense consista dans le discours ultérieur des *pojwanej* à faire passer les zapatistes pour des délinquants et des voyous, masquant l'acte meurtrier inhérent à cette technique. L'autodéfense est un « effacement de l'acte meurtrier » qui lui est inhérent mais qui passe au second plan et est complètement légitimé, puisqu'il est le signe de la mobilisation d'honnêtes gens. C'est ce que laissait entendre Uribe aussi lorsqu'elle analysait dans le discours du bandit libéral Chispas un « mécanisme inconscient » qui consistait à se sentir persécuté par l'Autre (les conservateurs), naturellement méchant, tandis que son groupe (les libéraux) était naturellement vertueux, bon, protecteur. Dulong (1983, 65-66) avance même que le discours de l'autodéfense dépasse la légitimation tant le geste apparaît évident : « Il n'y est plus question de rendre excusable un geste, ni de revendiquer un droit, mais de promouvoir un fait et de soutenir une solution pratique au problème de la délinquance. (...) L'auto-défense est la solution finale de la délinquance ». Pour Dulong, l'autodéfense traduit une désagrégation des liens sociaux à laquelle elle viendrait mettre fin en reconstituant une communauté, que serait ici le groupe des *pojwanej*. L'autodéfense pointe par là une justice défiant l'État, où un ou plusieurs meurtres ont lieu de manière légitime là où aucun organe ne propose publiquement cette légitimation qui est alors effectuée dans l'environnement immédiat du meurtrier (Dulong 1983, 14). Le caractère antiétatique du discours de l'autodéfense ressort fortement du sentiment d'abandon de l'État, ce que les cardénistes de Majomut et de Los Chorros exprimèrent, obligés alors de se faire justice par eux-mêmes. Dulong est là encore fort pertinent : il pointe le caractère éminemment paternaliste qui se trouve derrière ce discours qui rétablit de la sorte un modèle d'autorité fondé sur la famille « qui appartient plus à l'univers provincial ou paysan qu'à celui de la société capitaliste ». Ce discours antiétatique est en ce sens un discours éminemment lié au caciquisme agraire de Los Chorros qui serait une forme qualifiée de « pré-politique » par Hobsbawm. Face au manque de protection des autorités, au manque de garantie de la sécurité des habitants et à l'abandon de celui-ci, c'est l'État qui est dénoncé. Pour en revenir à des termes gramsciens, la société civile a rompu avec la société politique, en ce sens que cette dernière, considérée depuis son pan coercitif, est incapable de générer un ordre social. Car dans ce propos antiétatique, il faut voir une « idée de l'État » qui est moins visé dans ses instances matérielles que dans sa réalité symbolique. Et l'abandon de l'État devient dès lors un effondrement de l'ordre symbolique.

Le discours de l'autodéfense « oscille perpétuellement entre la faute morale et le banditisme ». Cette confusion signale l'absence de l'État et de ses appareils de répression (Dulong 1983, 67). Même si le cas du conflit à Chenalhó témoigne davantage d'une co-existence des modes répressifs que d'une « absence » d'État, le renforcement de l'autorité familiale et patriarcale des *pojwanej* traduit non seulement la crise violente vécue par les *pedranos*, mais renseigne aussi sur la difficulté de l'État à mener un contrôle total sur certains territoires et pans de la population. Cela n'ôte en rien la dimension sociale et politique de leur action, et explique la légitimité de leurs actes pour une frange de la population qui estime qu'ils firent justice. Dulong rappelle à juste titre que tout acte meurtrier, individuel ou collectif, comporte une signification sociale : « En temps de guerre, il est non seulement conseillé de tuer l'ennemi, mais on peut être condamné pour ne l'avoir pas fait. Les conditions sociales y font du meurtre une obligation ». Et de rappeler que « les actes meurtriers pendant la résistance témoignent bien du poids des conditions historiques par rapport à la signification sociale de l'acte meurtrier : le héros de 1945 était deux années

plus tôt un homme dangereux ou un fou » (Dulong 1983, 13). Ces catégories qui désignent un même groupe à des moments différents de l'histoire montrent à quel point elles sont interchangeables.

3.5. *Le massacre comme un rituel de répression et de symptôme social de la crise d'hégémonie du PRI*

Un autre point qui mérite d'être interrogé concerne la grille de lecture de l'ethnicité pour interpréter les violences de 1997. Danielle De Lame (1998) qui a travaillé sur le génocide rwandais a porté un regard critique sur l'utilisation de cette grille de l'ethnicité pour comprendre la violence du génocide entre Hutus et Tutsi. De Lame prévient du risque de concevoir de manière trop rigide l'appartenance à tel ou tel groupe, rappelant que les processus identitaires sont bien plus souples. Mais surtout, elle avance que sous les références ethniques se trouvent des problèmes sociaux et culturels d'inégalité et d'aliénation : « l'ethnicité apparaît comme un moyen idéologique d'organiser, et de réduire, sur une base identitaire culturellement construite au fil d'une histoire parfois longue, l'accès à des ressources rares ». En situation de crise économique, les stéréotypes se renforcent et les discriminations ethniques s'aiguisent. De la même manière, le massacre d'Acteal n'est pas tant analysable en termes d'ethnicité qu'en réfléchissant aux enjeux politiques et économiques que les frontières floues entre crises, conflits et guerres concernent. La rareté des ressources accroît une conflictualité localisée et latente qui, en temps de crise, menace d'exploser.

De Lame établit une distinction entre deux types de violences réactionnaires qui ne sont pas sans rappeler celle des caciques du centre de Chenalhó et celle des groupes d'autodéfense de Los Chorrros.

Le premier, que je qualifierais de populaire, témoignera d'un rejet des innovations avec destruction massive de biens symboliquement chargés de modernité. Les personnes qui ont promu l'introduction des nouveautés sont attaquées, physiquement ou dans leurs biens matériels, de même que celles qui se sont accaparé trop exclusivement leurs bénéfices. Des tonalités nationalistes ou xénophobes peuvent s'ancrer dans la nostalgie d'un âge d'or ou miroiter une très hypothétique authenticité heureuse. Le second type de violence réactionnaire sera, au contraire, une autodéfense politique des bénéficiaires menacés. L'ethnisme fournit alors un instrument idéologique facile. Un milieu pluriethnique est particulièrement favorable à la manipulation idéologique, à la manipulation politique des situations et à la création de conflits dont les fondements réels sont réinterprétés et, de préférence encore, évacués de la conscience.

De Lame met en garde contre la tentation d'analyser des conflits en termes ethniques notamment car l'ethnie est encore trop rattachée à une vision fermée des communautés et des réalités rurales. Or, les communautés rurales connaissent des changements radicaux, transformant avec elles les représentations du monde, naguère cycliques et contenues en elles-mêmes. L'auteure avance que de l'écroulement des certitudes fondamentales résulte la perception d'une menace de chaos, particulièrement génératrice de violence. À Chenalhó, la rébellion des *pedranos* et l'inversion du monde du processus autonome n'est pas uniquement liée à la contestation de l'État, mais également à l'ouverture des communautés. De même en est-il avec les destructions et les pillages qui accompagnèrent l'autodéfense des *pojwanej*, les pratiques de brigandage se démultipliant et la vie sociale mêlant l'économique et le surnaturel dans l'érection de héros populaires qui se soulèvent. Le lien entre la révolte sociale et la crise se cristallisa à Chenalhó dans une vie sociale qui s'imprégna de l'imminence d'un chaos, par une rébellion et une inversion du monde qui côtoya

le banditisme et le brigandage. Les moments de crise se caractérisent donc par une effervescence d'actions allant de rites de rébellion et de conscience populaire des inégalités vécues à des violences conservatrices en vue de restaurer l'ordre et combler l'incertitude des temps de crise.

L'un des objectifs recherchés par les caciques du PRI lors des alliances avec les éléments de la Sécurité Publique et des cardénistes de Los Chorros ne consistait pas à monter des gardes et protéger la communauté comme le firent les *pojwanej*. Ces derniers étaient motivés par les conflits économiques (agraire et productif à Majomut) avec les zapatistes et leur peur du pouvoir zapatiste. Ils s'allièrent temporairement à leurs ennemis historiques du centre de Chenalhó tout en s'appuyant sur les réseaux du PRI via le Comité municipal. Il est fort probable, comme le mentionnent les dépositions des cardénistes, que le Comité municipal du PRI finança l'achat d'armes et peut-être aussi aida à financer le cacique de Los Chorros. Pour les caciques en revanche, il s'agissait également de rétablir une domination partisane à un moment où le PRI était profondément en crise. Dès lors, l'enchaînement des assassinats en 1997 et le massacre d'Acteal du 22 décembre étaient des événements destinés à faire une pression sur les groupes locaux d'opposition.

Le massacre se définit généralement comme un acte de violence ponctuel et qui s'adresse à une partie de la population, sauf quand ces assassinats, individuels ou collectifs, contiennent un caractère itératif. Il relève d'une histoire nationale et se distingue en ce sens d'un génocide qui relève, lui, du droit international (Sémelin, 2001). Cette nuance est importante, d'une part car elle implique une sortie de la violence très différente, d'autre part car elle explique des enjeux politiques postérieurs complexes entre plusieurs acteurs régionaux et nationaux qui se disputent la manière de nommer le massacre d'Acteal. La destruction de populations civiles est loin d'être marginale et le massacre peut avoir des effets psychologiques et politiques considérables sur la dynamique d'un conflit. La fonction du massacre, dit Jacques Sémelin (2001), est d'annihiler un groupe de manière extrêmement fulgurante et ponctuelle, en vue de semer la terreur auprès de la population. Il se caractérise généralement par une dissymétrie totale du rapport de force physique puisque les massacrés sont perçus presque naturellement comme des innocents qui deviennent souvent par la suite des victimes parfaites.

Selon Maria Victoria Uribe (2010), les massacres sont « comme des actes contaminés de contenus non symbolisés qui se répètent et qui reviennent sous forme de passages à l'acte » (Victoria Uribe 2010, 21). Par « contenus non symbolisés », elle signifie que les effets sociaux d'un massacre sont dévastateurs pour les personnes directement concernées et l'ensemble de la communauté, mais que les événements ne transcendent pas le niveau local et comptent à peine, ou à moitié seulement, dans les récits nationaux. Ce silence de l'État explique d'autant mieux que les massacres sont d'abord racontés par les survivants. Pour Uribe, les massacres sont des « symptômes »⁵⁰⁰ qui expriment l'excès de la violence mais résistent à une

⁵⁰⁰ Elle reprend le terme de Freud repris ensuite par Lacan, en tant que « formation particulière qui existe parce que le sujet ignore quelque vérité fondamentale sur lui-même ; dès que la signification de cette vérité est intégrée dans son univers symbolique, le symptôme se dissout. Le symptôme constitue donc ce qui n'est pas symbolisé, c'est quelque chose qui ne doit pas être exprimé avec des mots. Selon Jacques Lacan, le symptôme apparaît dans un premier temps comme une trace, qui ne cessera jamais d'être une trace, c'est quelque chose qui pourra seulement se comprendre lorsque le processus psychanalytique sera suffisamment avancé. La signification du symptôme se construit rétroactivement, à partir du cadre signifiant offert par le processus psychanalytique qui est chargé de lui donner une signification symbolique. » (Victoria Uribe 2010, 79-80)

symbolisation. Ils montrent une impossibilité traumatique qui, telle une fissure, ne peut être symbolisée, chaque parti en conflit empêchant l'autre d'atteindre sa propre identité. Analysant les guerres civiles colombiennes du 19^e siècle, elle affirme que les massacres étaient des pratiques courantes dans ces guerres et qu'ils s'accompagnaient de tout un répertoire d'actes atroces, comme les exécutions dans le dos, suivis de démembrement des corps. Elle montre que le conflit contemporain colombien n'en a pas fini avec ces actes barbares. Les massacres en Colombie étaient des pratiques très courantes pendant *La Violencia* et la guerre civile contemporaine. Ils étaient les « symptômes d'un antagonisme social qui n'a pas trouvé de moyen d'expression au sein du pacte symbolique ; c'est pourquoi ses contenus résistent à la symbolisation ». Reprenant un texte de Slavoj Žižek sur Jacques Lacan⁵⁰¹, elle avance que les massacres sont des « symptômes sociaux », c'est-à-dire des ruptures historiques qui resignifient rétroactivement les traditions et la narration du passé. Le symptôme social est une formation signifiante et pathologique qui échappe au circuit discursif et se reproduit au fil de l'histoire. Selon Uribe, les atrocités qui accompagnent les massacres sont les symptômes d'antagonismes sociaux qui n'ont pas trouvé leur expression dans la symbolisation du langage. La violence extrême et la destruction de l'Autre restent l'expression d'un indicible.

En outre, les massacres au Mexique se caractérisent par leur ponctualité. L'intervalle du temps entre les massacres était, au moins jusqu'en 2006, plus important qu'en Colombie pendant les années noires de *La Violencia* ou encore ces vingt dernières années. La différence principale de la fréquence des violences résidait dans la nature de l'État qui est bien plus solide et institutionnalisé au Mexique qu'en Colombie. Au Mexique, les massacres sont des crimes collectifs qui se caractérisent également par leur caractère itératif. En ce sens, les massacres sont des rituels accomplis en marge des activités quotidiennes qui se déroulent selon des séquences d'actions décrites dans le chapitre précédent. On y trouve des agrégats de symboles (les mutilations corporelles, les métaphores animales), des séquences (d'octobre 1995 au 22 décembre 1997), une intention en tant que système de fins et de moyens. Ils sont répétitifs tout en étant créatifs, et confèrent des rôles précis aux acteurs qui les font s'inscrire dans les interactions sociales. La violence s'ancre pleinement dans une vie sociale irréductible à son expression paroxystique et extraordinaire. Ils sont le reflet d'une violence politique récurrente et chronique qui constitue un « symptôme social » dans l'histoire mexicaine marquée par de nombreux vides sémantiques.

La capacité de l'État mexicain à tolérer ou provoquer des répressions sporadiques comme les massacres font de ces derniers des violences ritualisées privilégiées par l'État mexicain. Ils sont employés à d'autres moments et dans d'autres lieux du pays auprès de populations non-indiennes⁵⁰². L'antagonisme des protagonistes du massacre d'Acteal n'est pas à chercher du côté des frontières ethniques ni des spécificités culturelles, mais dans le déclin de l'hégémonie du PRI à tous les niveaux. Preuve en est l'extrême instabilité des gouverneurs du Chiapas qui « tombèrent » et se succédèrent entre 1994 et 2000, comme le note pertinemment Eliseo Gómez Hernández :

⁵⁰¹ Slavoj Žižek, (1992) *Looking Awry : an Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press.

⁵⁰² On pourrait ici rappeler la dureté de la répression du mouvement étudiant de 1968, peu avant les Jeux Olympiques qui eurent lieu au Mexique, ou de la répression qui eut lieu à Atenco (État de México) et dans l'État de l'Oaxaca à deux mois des élections présidentielles de 2006.

Pendant la période de six ans, de 94 à 2000, on voit défiler beaucoup de gouverneurs. Eduardo Robledo Rincón entre en tant que gouverneur avec le soulèvement zapatiste. Il est rejeté par le mouvement armé et bon, si je ne me trompe pas, Javier López Moreno [le suit], originaire de Tenejapa. Il ne dure pas non plus à ce poste. Je crois qu'après, ils nomment Marcelo (sic), mais il ne dure pas longtemps non plus, puis ils nomment Julio Cesar Ruiz Ferro, qui connaît ce processus de conflictualité avec les municipalités. Parce que ce n'est pas seulement Chenalhó si on regarde l'histoire de conflits qui se vit dans l'État du Chiapas, on voit différents faits dans différentes municipalités, ce pourquoi on peut dire que Chenalhó n'est pas un cas isolé, mais qu'il fait partie de tout un processus de contre-insurrection. Il [Ruiz Ferro] tombe et finalement il me semble que Roberto Albores Guillén termine le mandat. Donc on parle de 4 ou 5 gouverneurs qui défilent dans tout l'État du Chiapas. C'est une situation très compliquée, et pendant cette période de six ans par exemple, au Chiapas, les gouverneurs étaient tous des personnages du PRIisme fédéré et du PRIisme national. (Eliseo Gómez Hernández, 25/10/2009)

Le massacre, en tant qu'expression violente du conflit chiapanèque, est associé à une période de « crise d'autorité » de l'État et des caciques culturels en tant que classe dirigeante. Cette crise est une

crise d'hégémonie de la classe dirigeante, qui se produit soit parce que la classe dirigeante a essuyé un échec dans l'une de ses grandes entreprises politiques, pour laquelle elle avait demandé ou imposé par la force le consentement des grandes masses (comme dans le cas de la guerre), soit parce que de grandes masses (surtout de paysans et de petits bourgeois intellectuels) sont passées tout d'un coup de la passivité politique à une certaine activité et présentent des revendications qui, dans leur ensemble chaotique, constituent une révolution. On parle de « crise d'autorité », et c'est cela précisément que la crise d'hégémonie ou crise de l'État dans son ensemble. (Gramsci 1978, 400 Cahier 13 §23)

J'ai utilisé dans le premier chapitre l'image du Centaure pour renvoyer à la nature bifide du pouvoir hégémonique du PRI. C'est par une décentralisation du pouvoir entre les mains de caciques à plusieurs niveaux, et par un jeu d'équilibre entre coercition et consentement que l'État mexicain a instauré son hégémonie dans la deuxième moitié du 20^e siècle. En temps de crise, cet équilibre devient instable et il menace de verser dans la domination, comme manifestation de la tête coercitive du Centaure. Les fonctions d'État ne sont opératoires que par le recours du gouvernement du binôme violence et consentement. Pour Gramsci, la « crise moderne » n'est pas tant une crise du matérialisme qu'une « crise d'autorité ».

Si la classe dominante a perdu le consentement, c'est-à-dire si elle n'est plus « dirigeante », mais uniquement « dominante », et seulement détentrice d'une pure force de coercition, cela signifie précisément que les grandes masses ne sont plus détachées des idéologies traditionnelles, qu'elles ne croient plus à ce en quoi elles croyaient auparavant, etc. La crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés (Gramsci 1996, 282-3 Cahier §34).

C'est donc bien en temps de crise et d'interrègne que l'État et les « classes dominantes » ont recours à la force et qu'ont lieu des « phénomènes morbides », preuves de leur affaiblissement et de la difficulté à laisser de nouvelles idéologies s'exprimer. Quand l'un des deux éléments du binôme coercition/consentement montre des signes de faiblesse, l'ordre social repose majoritairement sur le second. En d'autres termes, la légitimité de l'usage de la violence reposait en quelque sorte sur cette articulation du binôme, nécessairement en tension pour que l'ordre social puisse perdurer.

L'État utilise les instruments coercitifs lorsque le pouvoir contre-hégémonique est si fort qu'il menace l'hégémonie et verse alors dans la domination pour rétablir l'ordre ébranlé par l'usage de la force et de la coercition. Cette autre face du Centaure n'est pas limitée à l'emploi de l'Armée et de la Police. L'emploi de la force par des acteurs locaux et nationaux, privés et publics, met en question l'équilibre entre coercition (*palo*) et consensus (*pan*) issu de l'hégémonie PRIliste du Mexique postrévolutionnaire. On peut certes se demander si dans la deuxième moitié du 20^e siècle, le PRI a réellement réussi un équilibre de paix sociale relativement stable (la « *pax PRIísta* ») ou s'il s'est agi d'une construction a posteriori de ces périodes. Dans le cas de Chenalhó le renvoi permanent à un « avant » pacifique et harmonieux des récits de caciques occultait leur usage ponctuel de la force répressive (le *palo*). Pourtant, c'est bien l'alliance du « pain » et du « bâton » comme outils politiques qui a permis de préserver un certain équilibre des liens corporatistes et clientélistes des caciques tant avec les communautés qu'avec l'État. Depuis sa création, le « parti officiel », le PRI, procéda à un savant mélange de répression et de tolérance dans la gestion des conflits (*pan y palo*). Tant que le modèle hégémonique n'était pas remis en question, la protestation sociale était non pas autorisée mais tolérée, voire même utile. Elle permettait aux élites municipales et régionales du PRI de ne pas laisser se constituer une opposition politique formelle et de maintenir un rapport clientéliste et corporatiste entre les dissidents et les élites. En revanche, le déclin du pouvoir hégémonique du PRI, la constitution de l'autonomie zapatiste et l'enchaînement des violences entre la fin de l'année 1995 et jusqu'au massacre d'Acteal en 1997, correspondent à la fragmentation du pouvoir des caciques et à la crise politique profonde de ces élites locales et régionales. Cette crise politique fit son lit sur un fond de crise économique (crise du café en 1989, dévaluation du *peso* en 1994, ALENA et fin de la réforme agraire) qui toucha particulièrement la zone caféière de Chenalhó. La réforme de l'article 4 de la Constitution pour reconnaître le caractère pluriethnique et multiculturel de la nation prétendait répondre à cette crise de l'État et octroyer une participation politique à des secteurs qui en demeuraient jusque-là exclus.

La militarisation de l'État du Chiapas et de Chenalhó impliqua des transformations dans les expressions de la violence politique municipale, si l'on admet l'Armée fédérale dans un rôle de régulation et de force légitime. Nous ne sommes dans une situation comme celle décrite par Max Weber il y a déjà plus d'un siècle pour la construction de l'État moderne en Europe, où la violence physique était exercée en toute légitimité et de manière rationnelle par des sphères gouvernementales. Au contraire, l'État mexicain s'appuya sur des techniques militaires relativement rustiques et élémentaires très éloignées des logistiques militaires des pays du Cône Sud ou du Guatemala, tout en s'en inspirant. Le travail social fut l'expression la plus sophistiquée d'un État cherchant à contrôler un territoire et sa population par un travail indirect. Mais dans l'ensemble, « l'État central » s'appuya sur le caciquisme et les intermédiaires municipaux et régionaux. Il ne faut donc pas saisir le conflit armé au Chiapas uniquement comme le fait de la militarisation des territoires indiens, ni comme un conflit intercommunautaire. De même, ne faut-il pas voir la militarisation comme arrivée subite d'une armée « moderne » qui serait venue remplacer l'espace contrôlé jusque-là par les caciques. L'arrivée d'un dispositif moderne composé de troupes, de matériel et d'armes, organisé, allié à une stratégie contre-insurrectionnelle transforma indubitablement l'expression des violences locales. Ainsi, il ne s'est plus agi d'une forme « ancienne » ou « locale » de violence liée au caciquisme, qui se serait opposé à une forme « moderne » et « centralisée » de la violence d'État, mais de la coexistence de deux formes qui s'imbriquèrent plus qu'elles ne s'opposèrent. Les forces policières et

militaires venues « d'en haut » coexisterent sur un même territoire avec les techniques de coercition liées au « palo » des caciques culturels du centre de Chenalhó et des caciques agraires de Los Chorros.

Plutôt que de voir la répression comme démonstration de force qui marquerait la puissance d'un régime et la reproduction de son ordre, les répressions ponctuelles comme les massacres sont des indicateurs de la crise profonde d'un système de pouvoir. Lors de l'effondrement des empires, comme celui Ottoman au début du 20^e siècle ou lors de la désagrégation de la Yougoslavie postsoviétique dans les Balkans après 1989, apparurent des grandes violences collectives. L'usage de la coercition exprimée par un massacre est un signe de faiblesse et de décomposition du pouvoir d'État : « l'action de massacrer n'est pas l'expression d'un pouvoir qui se sent fort mais qui aspire à le devenir ou à le redevenir » (Sémelin 2001). Par le passé, le massacre de Golonchán refléta l'affaiblissement du pouvoir des propriétaires terriens par les PSTistes, les propriétaires faisant appel aux forces policières alliées à des milices privées. Le massacre de Chixiltón en octobre 1995 marquait le début de la crise politique profonde qu'allait connaître Chenalhó, et Acteal l'a clôturée. La violence extrême des assassinats et des massacres traduit autant de moments de transition et d'instabilité qui se répètent dans l'histoire mexicaine. Ils font de ces actes de cruauté les rituels sacrificiels d'un État mis à mal, cherchant à restaurer l'ordre ancien ou à le maintenir. Le sacrifice ritualisé est aussi une manière de rappeler leur subordination à des groupes ayant transgressé le cadre imparté par l'hégémonie PRIliste. Dans cette perspective, la violence rituelle n'admet de désobéissance que dramatisée dans un but de reproduction et de purification de l'ordre social.

Même s'il s'appuie sur le déchaînement de vengeances dans un cadre ritualisé, le massacre d'Acteal redéfinit les contours de l'histoire nationale et est une violence politique irréductible à un conflit intercommunautaire. L'État mexicain exerce de manière continue sa violence par les assassinats et le massacre pour sacrifier en temps de crise des victimes et permettre l'instauration d'un ordre nouveau. Il n'y a donc rien d'antinomiques à ce que les vengeances personnelles et familiales remontant à plusieurs générations servent à alimenter un rituel sacrificiel d'État. Les diverses interprétations décrites auparavant opposaient de façon fautive conflit intercommunautaire et crime d'État. Même si les exécuteurs des assassinats et du massacre n'étaient que des *pedranos*, ce qui n'est pas certain, les actes rituels du massacre accomplis en marge de la vie quotidienne ne sont pas fortuits. Ils sont des événements itératifs qui redéfinissent l'exercice du pouvoir en temps de crise. Les dimensions ethniques ou de genre ne sont que les épiphénomènes des rituels sacrificiels d'un État qui tente de se refonder à partir de ses incarnations locales, les caciques, et des antagonismes locaux. Ils prirent les allures contre-insurrectionnelles contre l'EZLN, traitée comme une guérilla classique, tout en réactivant des ressentiments et des systèmes de sanctions plus anciens.

4. Tuer pour mieux régner : lignages et sacrifices de la saga chiapanèque

J'aimerais enfin finir ce chapitre sur le sens de ces violences au sein de la vie politique chiapanèque, municipale et régionale, en articulant notamment le massacre d'Acteal comme un sacrifice d'État à la saga chiapanèque composée d'hommes politiques se plaçant et se déplaçant au sein de l'échiquier régional. Juan Gonzalez Esponda, ancien Mandataire pour la résolution des peuples en conflits (*Comisionado para la Resolución de los Pueblos en Conflicto*) puis vice-Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Subsecretario de*

Gobierno) pour le PRD au Chiapas⁵⁰³, me commentait lors du dernier entretien qu'il m'accorda le 27 octobre 2009⁵⁰⁴, que le massacre d'Acteal cristallisait des enjeux éminemment politiques et des rapports de force entre groupes de pouvoir au niveau fédéré et fédéral. J'avais bien conscience qu'au moment où il me parlait, lui-même faisait encore partie de ce réseau de pouvoir et qu'il me fallait donc intégrer son discours au registre d'accusation/justification qui fait la vie politique chiapanèque. Même s'il disqualifiait sans les nommer ses adversaires politiques du PRI, son point de vue provenait du cœur des institutions régionales et s'appuyait sur un discours de dénonciations des pratiques corrompues et violentes qui avaient lieu au cœur même de la politique chiapanèque. S'appuyant sur une théorie du complot, Juan González Esponda revint sur l'affaire Acteal et s'interrogeait face à moi : pourquoi avoir attendu plus de onze ans pour démontrer l'illégalité du travail du Ministère Public (*Ministerio Público*) et du système judiciaire mexicain ? Pour lui, les choses étaient simples : tout était su d'avance. Il voulait me parler en termes clairs et ouverts de ce qui se passait dans les coulisses de la politique dans laquelle il s'était trouvé sous la bannière du PRD. « Toute ouverture possible du cas Acteal ne se ferait pas sous ce mandat », présageait l'ancien mandataire qui se référait au gouvernement du PANiste Felipe Calderón. De même, « un gouvernement PRIste ne rendra pas justice. Il se peut qu'ils inventent également une autre affaire ou d'autres arguments pour qu'il n'y ait pas justice. C'est une politique très cynique. » Pour lui, l'ancien Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*), Emilio Chuayffet Chemor⁵⁰⁵ négociait actuellement l'enterrement du dossier Acteal. Il négociait avec Arturo Chávez Chávez⁵⁰⁶, nommé Procureur Général de la République (*Procurador General de la República*, PGR) en 2009, élu car il appartenait aux « gens de Calderón » (*gente de Calderón*), l'ancien Président de République issu de la droite conservatrice et ayant la majorité de ses soutiens dans le nord du pays. Peu à peu le discours de Juan González Esponda dévia vers la critique du monde politique, non sans un ton désabusé. Même au sein du PRD, les choses n'étaient pas faciles car les fonctionnaires avaient des pratiques abusives avec les « gens sans défense » :

Un fonctionnaire du PRD, un bon ami, un ancien leader du PRD quand je m'occupais des déplacés avec le groupe de FrayBa, donnait RV aux personnes, ensuite il leur disait qu'il fallait aller dans les communautés, une fois là-bas, qu'il n'y avait pas les bons documents, etc. Il se moquait d'eux et les trompait car il ne voulait pas leur dire qu'il n'avait pas d'argent pour acheter le terrain qu'il réclamait. C'est très cruel, c'est une manière de jouer sur la vulnérabilité des gens sans défense.

⁵⁰³ Cf. Chapitre 8, section 1.

⁵⁰⁴ Lors de notre dernier entretien, sa position modifia peut-être le ton et la parole libérée de toute contrainte politique qu'il devait tenir lorsqu'il était en mandat. En effet, lors de notre rencontre, il était revenu à l'enseignement à l'Université des Sciences Sociales du Chiapas, bien qu'on lui ait proposé de poursuivre sa carrière politique en tant que député du PRD car il était « apprécié pour son travail », me dit-il. Le caractère plus informel de notre entretien l'amena à me retrouver au café La Selva et non plus dans son bureau, comme les fois précédentes. Il était également habillé de manière plus décontractée que lorsque je l'avais connu dans les bureaux du gouvernement chiapanèque.

⁵⁰⁵ D'origine libanaise, il appartient au groupe Atlacomulco, groupe de l'ancien gouverneur de l'État du Mexique (Montiel), il a été plusieurs fois Sénateur, est un proche de l'ancien président Carlos Salinas de Gortari. Premier directeur de l'IFE à la fin des années 1980, il « sauta » en 1997 mais fut remis au pouvoir par Salinas, via le Président de la République actuel, Enrique Peña Nieto, et est aujourd'hui Ministre de l'Éducation.

⁵⁰⁶ Procureur de la Justice du Gouvernement de l'État du Chihuahua, sous le gouvernement de Francisco Barrios Terraza (PAN), Arturo Chávez Chávez fut accusé de négligence, d'inefficacité et d'irrégularités dans les enquêtes concernant plus de 400 assassinats de femmes à Ciudad Juárez entre 1993 et 2003. Proposé par l'ancien Président de la République, Felipe Calderón au Sénat pour devenir Procureur Général de la République, il fut finalement accepté par PAN, le PRI, le Parti Écologiste, mais rejeté par le PRD. Pour Calderón, il s'agissait de destituer l'ancien Procureur, Eduardo Medina Mora, pour donner une nouvelle impulsion au combat des cartels de narcotrafic qui, cette année-là, avait laissé un solde de 5000 morts depuis le début de l'année (CNN, 11 septembre 2009, consultable en ligne : <http://www.cnnexpansion.com/actualidad/2009/09/11/la-polemica-sigue-a-chavez-chavez>)

Et de poursuivre :

Pour moi, le problème, ce sont les fonctionnaires, ils sont corrompus, manipulateurs et incompetents. Ils arrivent à l'heure, mais ensuite ils ne travaillent pas, ils tchattent, parlent entre eux, papotent et rient, mais ils ne travaillent pas. J'ai eu beaucoup de difficultés avec mon équipe de travail, surtout lorsque j'étais vice-Ministre (*Subsecretario*), où là, je n'ai pas choisi mon équipe de travail, contrairement à l'époque où j'étais Mandataire (*Comisionado*) où j'avais au moins pu m'entourer de personnes compétentes. (Juan Gonzalez Esponda, 27/10/2009)

Après avoir dénoncé l'incompétence des petits fonctionnaires, il en revient à la « politique du siège éjectable » qui est intimement liée à la précarité des gouvernements municipaux et régionaux. J'ai montré dès le premier chapitre que les présidents municipaux de la municipalité finissaient rarement leur mandat et étaient même invités à partir dès lors qu'ils ne savaient pas résoudre des conflits. Juan González Esponda me confesse alors qu'il s'est désisté de ses charges de Vice-Ministre de l'Intérieur de l'État du Chiapas (*Subsecretario de Gobierno*) sous le gouvernement de Juan Sabines, ou plutôt qu'il s'est « fait destituer », « car on ne se désiste pas à ces postes-là, on se fait destituer », me dit-il, après un an et trois mois à cette fonction. La pression au niveau régional l'a amené à renoncer à son poste « juste à temps », car il aurait pu avoir des problèmes, non pas tant pour une erreur commise que parce que le système politique au Chiapas créait des boucs émissaires et qu'il était sur la scellette. Il revient sur le conflit agraire entre Chenalhó et Chalchihuitán⁵⁰⁷ en raison de la violence de ces conflits qui est extrêmement dangereuse pour les fonctionnaires alors en place. Il aurait pu tomber à ce moment-là car il y eut un mort en 2008 dans ce conflit, soit sous son mandat. De même, avec le regain de tensions et de violences et la réactivation de l'affaire Acteal depuis fin 2007, il était alors à un poste-clé en tant que Mandataire pour la résolution des peuples en conflits et il aurait bien pu être « sacrifié », en étant inculpé à tort et traîné en justice, parce qu'il fallait bien trouver des responsables. « Ici, on paye pour les crimes des autres », me dit-il, me laissant entendre qu'un homme politique au Chiapas est constamment menacé d'être destitué et que l'une des stratégies employées est de lui couvrir les mains de sang :

Un autre élément qu'il faut prendre en compte, c'est que l'événement Acteal n'est pas seulement une histoire qui concerne les fonctionnaires alors en poste, mais pour saisir les événements qui ont lieu actuellement autour du cas Acteal, il faut penser à ceux qui suivent. La tradition politique au Mexique, c'est de commettre des crimes collectifs. (Juan Gonzalez Esponda, entretien réalisé le 27 octobre 2009).

Le massacre d'Acteal s'inscrirait donc dans la « tradition politique » des crimes collectifs qui, dans la vie politique régionale, servent aux prétendants au poste de Gouverneur à supprimer leur adversaire en fonction. Sortes de régicides informels, les assassinats et les massacres sont des sacrifices visant à installer les nouveaux chefs politiques. Lu ainsi, le massacre d'Acteal n'est pas uniquement une histoire qui porte sur le passé, mais une ressource politique qui sert aux hommes politiques « qui suivent ». C'est aussi une manière d'inscrire Acteal dans la longue « tradition politique » des crimes commis par le PRI, de nombreux assassinats politiques de l'histoire ayant servi à effacer celui qui dérangeait et installer un nouveau leader local. On pense par exemple au sein du parti à l'assassinat de Luis Donaldo Colosio le 23 mars 1994, alors

⁵⁰⁷ Cf. Introduction.

qu'il était candidat à la présidence de México, ou l'assassinat de José Francisco Ruiz Massieu, le beau-frère de Salinas de Gortari qui s'opposait un peu trop à ses projets⁵⁰⁸. Les massacres à Aguas Blancas en 1995, Acteal en 1997, El Bosque en 1998, Atenco et Oaxaca en 2006, et Ayotzinapa en 2014 sont des sacrifices de populations civiles avec des déclinaisons singulières à chaque massacre, mais qui appartiennent à un même mécanisme répressif qu'employèrent les hommes politiques régionaux pour affirmer leur légitimité ébranlée.

Pour se faire une place dans cet univers sans pitié, il faut donc couvrir les mains de ses adversaires de sang. L'assassinat symbolique des gouverneurs passent par des assassinats physiques des populations locales qui sont sacrifiées sur l'autel de la patrie. Tuer pour mieux régner, telle semble être la devise des hommes politiques

Le massacre d'Acteal, et son affaire dix ans plus tard⁵⁰⁹, doivent également être appréhendés au prisme des élites politiques régionale et nationale en dispute et réactivent Acteal pour se positionner sur la scène politique. Au niveau national en 2007 et 2008, nous le verrons, la révision du massacre d'Acteal et la libération des prisonniers furent une manière pour le PAN et Felipe Calderon de disqualifier le PRI et l'ancien Président de la République, Ernesto Zedillo, ainsi que ses institutions, comme le Bureau du Procureur Général de la République (PGR). Aujourd'hui, l'actuel Président de la République au Mexique, Enrique Peña Nieto, du PRI, ancien gouverneur de l'Etat de México, protégé de Salinas de Gortari, marqua le retour du PRI au pouvoir ; néanmoins le disciple de Salinas marqua un clivage au sein de la famille du PRI puisque Peña Nieto renia pendant sa campagne l'ancien gouvernement de Zedillo, alléguant la nécessité d'enquêter sur le massacre. L'ancien Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*) Chuayffet⁵¹⁰ qui « sauta » après Acteal était également dans la ligne de mire de Peña Nieto quelques années plus tard, et la réactivation de l'affaire Acteal était une manière pour le Président de ne pas voir l'ancien ministre devenir le leader de la nouvelle Chambre des Députés en le cantonnant au Ministère de l'Éducation.

Au niveau régional, dès 1997, le massacre d'Acteal avait une finalité tout aussi « cynique » selon Juan González Esponda : il devait en finir avec le Gouverneur Julio César Ruiz Ferro. « Qui a suivi le gouvernement de Ruiz Ferro ? Albores Guillén ! », me glissait-il malicieusement. Affilié lui aussi au PRI, Roberto Albores Guillén fut pourtant également inculpé pour le massacre de El Bosque, qui eut lieu moins de six mois après celui d'Acteal, mais il acheva la période de Ruiz Ferro et fut Gouverneur du Chiapas du 7 janvier 1998 au 8 décembre 2000⁵¹¹. De manière un peu rapide, mon interlocuteur fait des

⁵⁰⁸ Le frère de l'ancien président mexicain Carlos Salinas de Gortari, Raúl Salinas de Gortari fut enfermé et on l'accusa d'avoir payé un million pour l'assassiner. Cf. « El Clan Salinas en el caso Ruiz Massieu », *Proceso*, 27/02/2012, qui résume le livre de Julia Preston & Samuel Dillon, 2007, *El Despertar de México. Episodios de una búsqueda de la democracia (con una cierta mirada)*, Grupo Nelson : <http://www.proceso.com.mx/?p=194147>

⁵⁰⁹ Cf. Chapitre 7.

⁵¹⁰ Il est possible de s'informer sur les parentés politiques de ces hommes politiques régionaux et nationaux en se rendant sur le site du *H. Congreso de la Unión* où les *curriculum vitae* des hommes politiques s'y trouvent tous recensés. On y trouve la trajectoire politique, les charges d'élection populaire, l'expérience législative ou les administrations publiques fédérale et locale, ce qui permet de se faire une idée des filiations et des alliances qui font ces clans politiques au Mexique. Par exemple, Chuayffet appartient au groupe d'Atlacomulco car il vient de l'État de México, voisin du District Federal : http://sitl.diputados.gob.mx/LXI_leg/curricula.php?dipt=128

⁵¹¹ Il est à l'origine du processus de remunicipalisation des communautés qui toucha Chenalhó, voir introduction. Il soutint également la campagne de son successeur, Pablo Salazar Mendiguchía.

massacres, crimes et assassinats les rouages d'un mécanisme plus large que celui de la vie municipale dans laquelle ils se déploient, le sang qui coule devant permettre le jeu politique d'élus régionaux et nationaux qui se placent et se déplacent d'un poste à l'autre.

La « famille chiapanèque » qui compose la vie politique régionale est faite de noms illustres et de descendances qui constituent une longue tradition politique fondée sur des dynasties de familles qui se partagent le pouvoir régional en alternance tout au long du 20^e siècle. Tout exemple d'homme politique au Chiapas ramène à ces familles. Par exemple, Noé Castañón, promis au poste de gouverneur et officiellement, était soutenu par le Gouverneur Juan Sabines Guerrero (2006-2012) pendant ses derniers terrains⁵¹². Ce fut finalement le petit-fils du Gouverneur Manuel Velasco Suárez de 1970 à 1976, Manuel Velasco Coello, qui devint à son tour Gouverneur du Chiapas en 2012. Juan Sabines Guerrero était le fils de l'ancien Gouverneur du Chiapas entre 1978 et 1982, Juan Sabines Gutiérrez, et neveu du poète Jaime Sabines. Juan Sabines Gutiérrez était lui-même le fils d'un ancien Major, Julio Sabines, qui avait été officier dans l'Armée carranciste pendant la Révolution mexicaine, et de Luz Gutiérrez Moguel, descendante de l'éminent Chiapanèque Joaquín Miguel Gutiérrez qui donna son nom à l'actuelle capitale de l'État, Tuxtla Gutiérrez.

On pourrait retracer les généalogies des Albores⁵¹³, des Velasco, des Robledo⁵¹⁴, des Melgar⁵¹⁵, des Cal y Mayor⁵¹⁶, des González Garrido⁵¹⁷, des Domínguez⁵¹⁸ et des Sabines, et retrouver toutes ces têtes dans l'échiquier politique chiapanèque. Cette « famille chiapanèque » trouve ses racines dans les disputes liées aux luttes contrerévolutionnaires après l'Indépendance, dès la première moitié du 19^e siècle, lorsque les fédéralistes et les centralistes, puis les libéraux et conservateurs, se disputaient le pouvoir régional entre

⁵¹² Cet ancien ministre de la Cour Suprême de Justice de la Nation et ancien magistrat président du Tribunal Suprême de Justice était déjà devenu en novembre 2008, sous Sabines, le Secrétaire Général du Gouvernement (*Secretario General de Gobierno*) succédant à Jorge Antonio Morales Messner, lui-même placé au poste de Ministre des Transports.

⁵¹³ Le fils de l'ancien gouverneur Roberto Albores Guillén, Roberto Albores Gleason, est Sénateur du PRI. Son père a été considéré comme un traître pour avoir soutenu Sabines Guerrero, du PRD, plutôt que l'ancien candidat du PRI, José Antonio Aguilar Bodegas.

⁵¹⁴ L'ancien gouverneur PRIste Eduardo Robledo Rincón (1994-1995), d'abord Sénateur, Ambassadeur et Ministre de la Réforme Agraire, a connu une histoire tragique car son principal soutien au sein du PRI, Luis Donaldo Colosio, fut assassiné en pleine crise politique mexicaine, et il fut tout de même élu mais avait le candidat du PRD, Amado Avendaño, le PRD, et les zapatistes, contre lui. Il fut obligé de démissionner après moins de deux mois de mandat. Son fils, le Sénateur PRDiste Zoé Robledo Aburto, prétend être Ambassadeur.

⁵¹⁵ Luis Armando Melgar Bravo est un autre Sénateur qui aspire à devenir gouverneur de l'État du Chiapas. Un autre Melgar, Antonio Melgar Aranda, PRIste de souche et homme fort du Soconusco en tant qu'entrepreneur et propriétaire de champs de café, était également un ancien Sénateur.

⁵¹⁶ Rafael Cal y Mayor a participé à la Contre-révolution au début du 20^e siècle et est l'ancêtre de Juan Carlos Cal et Mayor Franco, l'actuel directeur du CONECULTA (Conseil de l'État pour les cultures et les arts du Chiapas), ancien député local et délégué de la SEMARNAT (Ministère de l'Environnement et des Ressources Naturelles). Son frère, Luis Raquel, a utilisé son nom pour obtenir des postes politiques, notamment en se faisant le défenseur de Juan Sabines Guerrero, accusé de corruption et d'impunité, tout en dénonçant Pablo Salazar Mendiguchía auprès des centres des droits de l'homme. Un autre de cette famille, Fernando Castellanos Cal y Mayor, est président du Comité de Coordination politique du pouvoir Législatif local et candidat à la présidence municipale de Tuxtla Gutiérrez, après avoir aspiré à la présidence de la Table Directrice du Congrès de l'État.

⁵¹⁷ L'ancien gouverneur Patrocinio González Garrido (1988-1993) et Ministre de l'Intérieur éphémère (une semaine) au moment du soulèvement zapatiste, est le fils de l'ancien gouverneur Salomón González Blanco (1977-1979) et neveu de l'ancien dirigeant de l'État du Tabasco, Tomas Garrido Canabal.

⁵¹⁸ Le général PRIste et ancien gouverneur Absalón Castellanos Domínguez avait été capturé et villipendé par l'EZLN en 1994. Il est un descendant du Docteur et Sénateur Belisario Domínguez Palencia, connu pour sa défense de la libre pensée, et d'autres ancêtres qui défendirent l'Indépendance et le rattachement du Chiapas au Mexique à Comitán de Domínguez.

1824 et 1857 ; puis, de 1863 à 1865, quand les impérialistes et les républicains, ou à la fin du 19^e siècle, les propriétaires des basses-terres et des hautes-terres, ou encore les carrancistes et les mapachistes rebelles entre 1914 et 1920, se disputaient le territoire. Ces moments furent déterminants pour comprendre le Chiapas contemporain et les batailles des hommes politiques d'aujourd'hui. Ces familles imposèrent des dynasties de gouverneurs et hommes politiques souvent jugés illégitimes pour les secteurs progressistes qui les associent à la corruption et l'impunité. Ces dynasties ont traversé des étapes de crises et de décomposition politique et sociale, le Chiapas ayant été tout au long du 20^e siècle particulièrement en proie à des intérêts privés et soumis à des dettes publiques, à un manque de développement intégral et des politiques publiques incapables de résoudre les si nombreux conflits locaux. Cette famille chiapanèque est souvent accusée de prétendre avoir des droits naturels pour assumer les postes politiques, sans que ne leur importe les citoyens chiapanèques.

Conclusion

J'ai montré dans le chapitre trois comment le tournant multiculturaliste des années 1990 remodela les termes de l'ethnicité en offrant un premier cadre légal et politique national par la réforme de l'article 4 de la Constitution, assurant aux minorités des droits nouveaux. Ce cadre fut élargi lors du débat sur la reconnaissance du principe de libre-détermination et de l'autonomie politique contenue dans les Accords de San Andrés en 1996, en vue d'une refonte des rapports des minorités à la nation en des termes d'ethnicité et de différence culturelle. Les *pedranos* s'emparèrent de cette ouverture du régime politique pour rompre avec le caciquisme et démocratiser les rapports locaux sur la base d'une resignification des traditions et de leur ethnicité.

Un an plus tard, les violences de l'année 1997 et leur paroxysme avec le massacre d'Acteal jetaient un voile sur les processus de démocratisation en cours dans la région. Force fut de constater que ni le projet de réforme constitutionnelle sur la reconnaissance de la diversité culturelle en vue de construire une société pluriethnique et multiculturelle, ni l'exigence d'une refonte de la nation de la part de l'EZLN, ni les mobilisations de la société civile mexicaine n'empêchèrent les dynamiques de violence de morceler et diviser des populations rurales en crise, dont l'exemple de Chenalhó fut le plus probant. L'écho de ces violences résona d'une nouvelle manière au milieu des années 1990. Il n'est pas étonnant que ce massacre soit devenu un cas d'école pour les intellectuels et juristes aux niveaux régional et national.

Dans un contexte de redéfinition des termes de l'indianité au Mexique, le massacre d'Acteal devint le fer de lance de divers intellectuels, presque exclusivement des anthropologues et des historiens, ayant participé au débat sur la reconnaissance de l'autonomie indienne. Il les a amenés à prendre position sur le conflit qui avait eu lieu à Chenalhó à l'aune du nouveau cadre législatif et politique. Les uns cherchaient à démontrer le caractère autoritaire des coutumes et le risque de reconnaître légalement l'autonomie, les autres dénonçaient la violence de l'État envers les populations indiennes, notamment les femmes, doublement discriminées pour être femmes et indiennes à la fois. Les deux perspectives prirent leur distance vis-à-vis de l'ethnisation du conflit mais elles divergèrent sur des points spécifiques. Les premiers employaient une vision minimale de l'ethnicité, tandis que les seconds s'appuyaient sur une

définition souple et large de l'ethnicité.

Pour les tenants de la première perspective, le massacre soulignait la violence des « traditions » issues du caciquisme à l'heure où le débat sur l'autonomie tentait de réinterpréter ces traditions comme véhicules de la transition démocratique. Les violences à Chenalhó prêtèrent le flanc à la critique de la reconnaissance des coutumes par les plus sceptiques qui virent dans ce processus légal un risque de consolidation du caciquisme accompagné par une dérive autoritaire pouvant entraîner des violences intercommunautaires. Cette position accuse le discours des caciques culturels et vise les opposants au PRI décrits comme des agitateurs menaçant l'intégrité et l'unité de la communauté. En revanche, on ne dit mot de l'élimination des opposants par la coercition et l'hégémonie. Seule compte la dénonciation de la dérive possible de l'autonomie. À l'inverse de son voisin, l'Oaxaca, le Chiapas ne légalisa pas les « us et coutumes » dans sa Constitution pour la raison évidente que le gouvernement devait affronter la rébellion zapatiste. Alors que la « coutume » s'était institutionnalisée dans le premier (Recondo 2007a; 2009), au Chiapas, le mode de résolution « coutumier » ne fut pas reconnu par un cadre légal. Ceci explique en partie que la version officielle put aisément faire passer les violences de 1997 comme des pratiques « coutumières », anti-démocratiques et autoritaires, et comme des modes de résolution traditionnels non reconnus par l'État.

Face à cette version, une position plus élargie de l'ethnicité, promue essentiellement par des chercheuses féministes, a consisté à relier les faits survenus à Chenalhó à l'histoire nationale et à interpréter le massacre de Chenalhó comme un crime d'État contre la différence culturelle. Dans les situations coloniales ou postcoloniales, l'ethnicité est généralement articulée à une relation de domination construite sur une différence historique, sociale, politique et économique. L'expérience historique montre que les groupes ethniques sont principalement des minorités au sein des États-nations. Ainsi, comme le soulignent Hoffmann et Rodríguez (2007), à la fin du 20^e siècle, est ethnique tout groupe qui se trouve en position de subalternité face à des collectifs majeurs (souvent la société nationale). Il est souvent inscrit dans des luttes pour la reconnaissance de sa pleine citoyenneté. Dès lors, l'intersectionnalité des différences, le genre, la race et la colonialité, tendent vers une même revendication de reconnaissance nationale et internationale. Les revendications des populations afro-descendantes, féministes ou LGBT en Amérique latine utilisèrent souvent le modèle de revendications des populations indiennes organisées de plus longue date autour de l'ethnicité, pour faire valoir une « culture propre » avec des droits collectifs associés et reconnus par les Constitutions⁵¹⁹. On saisit alors mieux l'usage souple de l'ethnicité pour lire le massacre d'Acteal fait par des anthropologues féministes ayant travaillé sur les questions de genre et s'étant faite les promotrices de l'autonomie et des revendications des femmes indiennes organisées autour de l'EZLN ou appartenant à la Société Civile des Abeilles.

L'interprétation du massacre d'Acteal à partir de la grille de lecture de l'ethnicité provient en grande partie de l'essor de travaux culturalistes sur l'identité ethnique qui marqua profondément le tournant multiculturaliste portant sur l'indianité et influença indubitablement la « première génération » des analyses

⁵¹⁹ Pour des analyses détaillées sur le mouvement des populations afro-descendantes dans le contexte du tournant multiculturaliste, voir, parmi d'autres, les ouvrages d'Odile Hoffmann, *Communautés noires dans le Pacifique colombien : innovations et dynamiques ethniques* (2004) ; Odile Hoffmann et María Teresa Rodríguez (dir.), 2007, *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, dont l'article de Carlos Agudelo & David Recondo (2007) « Multiculturalismo en América latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano » ; Carlos Agudelo (2004) *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*.

sur l'autonomie zapatiste et le massacre d'Acteal. Elle provient également de l'influence du conflit guatémaltèque tant dans les catégories employées dans le conflit à Chenalhó encore imprégnées du champ lexical guérillero, que dans l'action pastorale des curés et des centres des droits de l'homme et la lecture postérieure du massacre du Chiapas en termes ethniques et genrés. Or, alors que tous les éléments ont jusqu'à présent tendu vers une lecture du massacre d'Acteal à l'aune de ce contexte multiculturaliste et de l'influence du conflit guatémaltèque, la grille de l'ethnicité a perdu peu à peu de sa pertinence pour permettre de saisir ce qui était en jeu à Chenalhó.

Il m'a paru plus pertinent d'adopter une vision transversale visant à comprendre l'armement des civils en temps de crise politique et économique, ce que Gramsci nomma une crise d'hégémonie qui est une crise d'autorité des groupes dominants. Les violences à Chenalhó exprimaient la transformation explosive des rapports de force en disputes de longue date dans cette municipalité en raison du déclin de l'hégémonie du PRI aux niveaux fédérés et fédéral. Cette crise d'hégémonie du PRI était entamée dans plusieurs régions du pays et le Chiapas en fut certainement l'une des expressions les plus explosives avec la rébellion zapatiste. Chenalhó connaissait une situation complexe car la rébellion zapatiste à Polhó fut l'une des expressions les plus puissantes de l'EZLN en 1996. De plus, l'opposition historique des cardénistes de Los Chorros allait complexifier la situation. Ainsi, la crise d'hégémonie vécue par le PRI bouleversa profondément les rapports de force locaux et régionaux.

La répression et l'intimidation des caciques sont des techniques de résolution anciennes et non sophistiquées des conflits qui continuent d'être des recours privilégiés par l'appareil étatique pour rétablir l'ordre par la violence et imposer des sorties de conflit à moindre coût. Elles sont autant de signes de la difficulté pour l'État à adopter des postures institutionnelles à différents niveaux (municipal, fédéré et fédéral), sa propension à la partialité dans ses décisions et l'usage de la force pour les imposer. Ces perspectives vont donc à l'encontre de l'idée reçue selon laquelle la répression de l'État serait un exercice de la puissance de l'État, efficace et violent. À l'inverse, par l'expression combinée de deux formes ancienne et nouvelle de répression, il exprime son instabilité politique et son manque de gouvernabilité. L'État mexicain caractérise ainsi son hégémonie : d'une part, il fait preuve d'une politique volontariste pour créer le consentement : il négocie et accorde des avantages sociaux pour protéger les liens corporatistes, il forme l'Armée au travail social ; d'autre part, il recourt à la coercition par des relents autoritaires qui caractérisa l'hégémonie PRIliste, notamment sur les secteurs subalternes les plus rebelles.

Le choix d'une perspective transversale des violences amène plusieurs considérations. D'abord, opter pour l'armement de civils permet d'analyser la multiplicité des acteurs armés et la circulation des armes comme des phénomènes antérieurs au conflit armé du Chiapas. Alan Knight (2005, 39) donne une profondeur historique à ce qu'il nomme le « culte de l'arme » au Mexique. L'Armée n'intervenait pas ou très peu dans les régions reculées, préférant s'appuyer sur le pouvoir des caciques qui utilisaient de manière sporadique la violence, comme exposé dans le deuxième chapitre. Cette remarque explique le peu de bureaucratie autoritaire comme dans le Cône Sud ou au Guatemala. Mais cela se fit au profit de mercenaires, des *pistoleros* ou des gardes blanches, qui faisaient le « sale boulot » de l'Armée. Un regard focalisé sur le lien entre caciques régionaux, caciques municipaux, auto-défenses, police et Armée, permet de dégager quelques traits importants sur la façon dont une telle violence fut possible. Elle ne peut se

réduire à la seule « logique d'État » aussi structurée soit-elle que le modèle militaire la présenta dans le *Plan de Campana Chiapas 94*. Cette idée ne remet en rien en question l'implication de l'État dans les violences politiques au Chiapas, mais signifie que les violences de 1997 furent complexes et qu'il faut y intégrer plusieurs acteurs armés agissant violemment et à différentes étapes de la journée du 22 décembre 1997. Ainsi, il n'y a rien de contradictoire entre la possible formation de groupes paramilitaires par les équipes HUMINT entre 1994 et 1997, la réalisation des violences et attaques en 1997 par des groupes paramilitaires, et l'autodéfense des *pojwanej* de Los Chorros, ainsi que le soutien des caciques du centre de Chenalhó pour permettre cet armement.

L'emploi du terme « paramilitaire » au Chiapas sert aujourd'hui à désigner « les PRIistes » autant que des acteurs armés s'opposant aux sympathisants zapatistes. Sous ce terme aujourd'hui banalisé se retrouvent en réalité des acteurs armés très différents et entretenant entre eux des rapports complexes. Il est important de rappeler que les caciques du PRI et les *pojwanej* de Los Chorros sont en contact en raison de la conjoncture les amenant à combattre un ennemi commun, les zapatistes de Polhó. Le lien paramilitaire est-il une extension du lien qui relie les caciques et leurs groupes de loyauté à l'État et au PRI ? S'agit-il du lien distendu constitué par les équipes HUMINT auprès de plusieurs localités ? S'agit-il des *pojwanej*, les protecteurs cardénistes de Los Chorros ?

La première remarque pour avancer des éléments de réponse réside dans la manière dont on considère l'armement de civils. Le phénomène paramilitaire est intrinsèquement équivoque car il est à la fois un supplétif de l'État, son extension locale dans la vie civile, et s'inscrit dans des formes de violence endémique propres à la vie communautaire. Parler ici d'autodéfense supposerait une violence endémique : un groupe d'habitants décide de s'armer et de se faire justice par soi-même contre une menace que l'État n'est pas en mesure de régler. De tels groupes peuvent parfois agir de manière indépendante ou même définir des domaines où l'État a peu de moyens pour exercer son autorité. Mais ils peuvent aussi jouir de la formation, du soutien, de la supervision de l'État. Ce lien peut s'appuyer notamment sur les rapports clientélistes préalables aux violences, les forces militaires asseyant et formant les paramilitaires souvent sur la base de ces liens.

Une première distinction doit être établie entre les groupes d'autodéfense de Los Chorros et les caciques du centre de Chenalhó. D'abord, ces groupes d'autodéfense n'ont pas eu de lien direct avec les autorités régionales, à l'inverse des caciques qui en avaient depuis des décennies. Les caciques sont des intermédiaires privilégiés entre les autorités régionales et la communauté, l'« idée de l'État » se matérialisant dans ces figures de chefs politiques tels que Tomas Pérez Arias, dont il n'est pas inutile de rappeler ici qu'il voulut faire carrière dans l'Armée. En revanche, les antécédents développés dans le deuxième chapitre ont inscrits les deux groupes dans une inimitié historique, les cardénistes de Los Chorros s'opposant au PRI et exerçant des pressions sur l'État pour légaliser les terres occupées. Pendant les violences de 1997, leur discours n'était pas bien différent : ils développaient un discours d'abandon par l'État tout en faisant appel à lui pour demander sa protection. Contrairement à l'idée d'un soutien direct et solide de l'État aux « paramilitaires », les groupes d'autodéfense et caciques ont exprimé ce sentiment d'abandon dans une demande écrite au Président de la République d'Ernesto Zedillo Ponce pour une intervention de l'Armée. La demande de protection adressée à l'autre moitié du Centaure, à la face

coercitive de l'État, fut plus nette une fois les forces de Police arrivées suite à l'embuscade du 22 septembre. Ce soutien fut sensible lorsque les caciques du centre de Chenalhó demandèrent une aide qui se matérialisa par l'arrivée d'armes pour de l'argent. Puis de manière cette fois indirecte, un rapport entre les caciques du centre de Chenalhó et les *pojwanej* de Los Chorros résida dans le libre transit des armes de haut calibre. Ce geste fut loin d'être généralisé, puisque dans l'ensemble, les *pojwanej* continuaient de craindre les forces de police au moment du transfert des armes.

L'abstention des autorités régionales et fédérales malgré les appels des caciques et *pojwanej* va donc contre l'existence d'un lien fort et tendu entre eux. Les groupes HUMINT allèrent dans plusieurs villages et y restèrent peu de temps, avant de se retirer, laissant aux *pedranos* toute liberté d'action et de libre-arbitre. Les agressions et assassinats dans plusieurs localités dispersées dans les montagnes a rendu difficile l'identification des hommes armés.

Enfin, l'extrême ressemblance entre les zapatistes et les *pojwanej*, notamment dans leur rejet à l'État et leur volonté de s'armer pour faire justice par eux-mêmes, achève de rendre complexe l'analyse de l'armement des civils à Chenalhó. Elle invite également à dépasser les catégories réifiées par les discours qui construisent les polarisations actuelles circulant au Chiapas et à employer avec prudence des termes fortement connotés politiquement, moralement, esthétiquement. Ceux qui furent qualifiés de « zapatistes » à Polhó et le groupe « d'autodéfense » de Los Chorros menaient chacun à leur manière, une confrontation armée à l'État et au PRI, tout en se constituant en référent politique et culturel pour les populations que chacun des groupes protégeait. Le conflit armé à Chenalhó exprima la déstructuration plus générale des anciennes formes « communautaires » liées à l'équilibre clientéliste et corporatiste de la seconde moitié du 20^e siècle, laissant place à des forces autonomes d'organisation politique et de production symbolique entre « classes subalternes ».

Dire cela implique n'empêche pas que parmi les agresseurs *pedranos* du 22 décembre 1997, certains aient été formés par les équipes HUMINT. En revanche, à l'inverse des techniques bien plus sophistiquées utilisées dans d'autres guerres, comme les *kaibiles*, les forces d'élite guatémaltèques, utilisant des techniques de torture bien plus cruelles et de plus grande échelle que les actes survenus le 22 décembre, il semble que les agresseurs ayant procédé aux mutilations des corps des quatre femmes s'inspirèrent de techniques militaires proches de celles employées au Guatemala, sans jamais atteindre le professionnalisme des *kaibiles*. Un certain amateurisme ressort de ces gestes qui, s'ils sont graves et ont une portée significative puissante, n'en sont pas pour autant généralisée dans la région. Ils ne se répétèrent pas et furent même démentis ensuite. L'armement de plusieurs civils confirme que ces groupes de civils ont acquis une certaine autonomie en s'armant. Marcia Esparza (2007b) note que, dans le cas du phénomène paramilitaire au Chili, certains acteurs locaux peuvent bien être formés par des acteurs extérieurs et acquérir ensuite une certaine autonomie.

Cette position ne cherche pas à être une provocation encore moins une négation de l'existence de groupes paramilitaires au Chiapas et à Acteal. Elle vient d'une nécessité méthodologique que j'ai adoptée tout au long de cette thèse, celle d'une anthropologie qui refuse de saisir les acteurs dans des rôles prédéterminés qui peuvent entraîner des catégorisations essentialisantes (« le PRIliste », « le zapatiste », le « paramilitaire ») et des discours polarisés faisant fi de la complexité des pratiques locales. C'est aussi par

souci d'une anthropologie refusant de prendre les événements comme déduits de manière cohérente depuis une structure sociale antérieure, dans une continuité déterministe (ce qui devait arriver arrive). Sur un terrain où les passions politiques divisent populations locales, intellectuels et hommes politiques, de tels arguments restent difficiles à avancer, notamment eu égard à la littérature foisonnante produite sur la militarisation de l'État du Chiapas comme stratégie de contre-insurrection et de guerre de basse intensité imposée d'en haut. Ainsi, la montée des violences à Chenalhó et le massacre d'Acteal méritent d'être analysés à partir d'une perspective qui, tout en ne dépolitisant pas le massacre ni la thèse du crime d'État, n'enfermerait pas toutes les actions dans un déterminisme réducteur et réduisant le conflit à une logique militaire, mais prendrait en compte des incohérences, les discontinuités et les flous des analyses existant à ce jour.

Ceci est d'autant plus nécessaire qu'aujourd'hui, alors que l'on dispose d'une quantité importante de documents, les questions les plus importantes sur les événements de 1997 restent dans l'ombre, comme si elles avaient été ensevelies sous le palimpseste des récits existant sur Acteal : qui sont les HUMINT et qui a été formé par ces HUMINT ? Les *pojwanej* sont-ils réellement ceux que l'on accusa d'être des paramilitaires ou s'agit-il d'autres groupes totalement exclus des récits existants car protégés par l'État ? Ces interrogations qui subsistent confirment que le lien entre l'armement de paysans indiens et l'Armée fédérale est un lien obscur et non assumé par l'État mexicain. Les massacres réalisés par des groupes irréguliers lui offrent la possibilité de nier sa responsabilité dans les violences exercées sur les populations tout en rejetant la responsabilité sur les civils. Visage coercitif du Centaure qui renverse l'équilibre de l'hégémonie installée par le PRI tout au long de la deuxième moitié du 20^e siècle, l'armement de civils et leur lien à l'Armée a produit un silence qui n'est pas sans rappeler la difficulté méthodologique à « décrire le caché » (Giorgio Blundo 2003), là où des arrangements politiques, négociés en catimini, se font sur la base des relations interpersonnelles. Le lien politique entre autorités fédérales, forces publiques et groupes de pouvoir locaux est difficile, voire impossible, à « démontrer » à l'aide de « preuves » (juridiques) car il renvoie précisément au même silence et déni de l'État mexicain sur ses intentions sacrificielles en temps de crise.

Enfin, le dernier point de l'analyse concerne l'armement des civils qui évite de tomber dans l'écueil d'une perspective figée. Les violences vécues par les *pedranos* entre le processus d'autonomie à Polhó et le massacre d'Acteal témoignent d'une dimension fratricide qui ne saurait se limiter dans une dichotomie ami/ennemi. Elle se superposerait aux catégories de « PRIistes » et « zapatistes », étant donné la multiplicité des acteurs locaux, les frontières poreuses entre organisations politiques et religieuses, les réseaux familiaux et la labilité des affiliations et alliances selon les conjonctures politiques locales et nationales. La frontière entre voisins transforme l'espace de la familiarité en un espace inconnu, sortant du cadre des interactions personnelles habituelles entre voisins, parfois de la même famille. Invoquant l'ouvrage classique de Georges Simmel, *Sociologie : Etudes sur les formes de socialisation* (1986), Uribe a montré que les plus grands antagonismes et inimitiés émergent souvent chez les personnes en lien de parenté, et qu'il est plus douloureux d'avoir beaucoup en commun que d'être totalement étranger en cas de conflit. C'est à partir de ces observations qu'Uribe a saisi les antipathies, oppositions et antagonismes des paysans libéraux et conservateurs pendant *La Violencia*. Leurs antagonismes partisans ont eu plus de poids que les

liens de parenté et communautaires. C'est dire combien l'altérité existe dans les cercles proches et intimes. Cette ambiguïté de l'étranger qui est à la fois proche et lointain, ne sépare pourtant pas nettement les amis des ennemis. C'est cette ressemblance qui fait qu'ils ne sont jamais ni tout l'un ni tout l'autre, mais ont la possibilité de devenir l'un ou l'autre, dans une trouble réciprocité. Les points communs résident notamment dans les réseaux familiaux et les unions matrimoniales qui établissaient une réciprocité entre les groupes, mêmes antagoniques.

Les études sur le conflit colombien ont montré le lien qui existe entre l'armement de civils et les formes d'identité collective. Victoria Uribe s'appuya sur les travaux de Daniel Pécaut et de l'historien colombien Marco Palacios sur *La Violencia*. Ce dernier démontra que cette période généra un espace propice à l'émergence de formes où s'entremêlaient la résistance paysanne, le banditisme nomade, les affaires lucratives, le clientélisme et les mouvements sociaux agraires. Pour Palacios, la conséquence dramatique de cette période fut la dégradation des fondements moraux dans l'action politique. Bien que l'histoire colombienne soit à bien des égards différente de la mexicaine, notamment l'efficacité de l'État et de ses institutions, les violences extrêmes – qu'elles soient à court terme comme le massacre d'Acteal, ou à long terme comme la période de La Violence colombienne – aboutissent à « une impossibilité traumatique, une fissure qui reste, qui ne peut être symbolisé et qui recouvre à la fois le champ social et le champ symbolique. C'est comme si la relation antagonique (...) avait été impossible : chacun empêchant l'autre d'atteindre sa propre identité » (Victoria Uribe 2010, 9).

Beaucoup de points restent encore en suspens sur le déroulement des événements le 22 décembre 1997 : le nombre de personnes qui participèrent, les groupes qui s'y formèrent, la reconstitution de la scène sacrificielle et les auteurs des exactions corporelles. Malgré ce terrain mouvant qui rend difficile l'avancement de conclusions définitives, il est néanmoins possible d'analyser la signification des découpes du corps des femmes après l'attaque des *pojwanej*. Qu'elles aient été ou pas réalisées par les *pojwanej* ou par d'autres *pedranos* venus après l'affrontement par balles, la désarticulation des corps des femmes a eu pour effet de désarticuler l'espace social, mais aussi de rompre la structure psychologique et émotionnelle des personnes concernées. J'ai montré dans le chapitre précédent comment les accusations d'anthropophagie et de métamorphose en animal constituèrent des formes de paralysie émotionnelle qui alimentaient la Grande peur à Chenalhó. Comme nos catégories linguistiques construisent le monde, le langage et les termes employés au cours du conflit sont pour ses protagonistes une manière de construire le monde en créant des frontières et des séparations. Nommer les choses construit non seulement la culture mais énonce également les tabous et les interdictions. L'anthropologie a établi à maintes reprises les associations entre l'action de manger et les relations sexuelles. Manger et tuer son prochain est d'autant plus facile que les victimes peuvent être des femmes susceptibles d'être domestiquées et consommées. La destruction du corps des femmes reste donc un enjeu des plus importants dans l'interprétation du massacre car il concerne le processus cognitif qui non seulement rompt avec le tabou qui interdit de tuer son prochain, mais aussi le rapport aux émotions contenues dans la destruction du corps féminin par des membres de la communauté ou par des personnes externes.

Chapitre 7 – L’affaire Acteal : ethnogenèse, autres injustices et concurrence des victimes. Usages (et abus) politiques du passé

Deux événements majeurs et d’ampleur nationale eurent lieu à la fin de l’année 2007 et au cours de l’année 2008, alors que j’habitais la ville de México. D’une part, les Abeilles préparaient la commémoration des dix ans du massacre d’Acteal dans la localité devenue le cœur cérémoniel et politique de l’organisation ; d’autre part, et de manière concomitante, une nouvelle version du massacre faisant la part belle aux « prisonniers innocents » se diffusa dans la presse nationale. La révision de l’affaire Acteal se fit par la publication de dépositions des agresseurs, d’articles d’avocats, d’hommes politiques et d’intellectuels dans la presse nationale, offrant de nouveaux indices qui, ensemble, relançaient une nouvelle controverse qui fit la une des journaux pendant plusieurs semaines. Une nouvelle hypothèse circulait dans la presse : le 22 décembre, il n’y eut pas une attaque unilatérale de groupes paramilitaires, mais bien un affrontement et une bataille entre deux groupes armés, les groupes d’autodéfense et les zapatistes. Cette nouvelle version ajoutait une couche au mille-feuille interprétatif élaboré les années précédentes. Elle jetait surtout un voile sur la théorie du massacre qui suppose une unilatéralité de l’agression et qui fut élaborée toutes ces années par les défenseurs des droits de l’homme.

J’assistais aux préparatifs de la commémoration des dix ans du massacre organisée par les Abeilles à Acteal le 22 décembre 2007, et suivais dans la presse les nouvelles versions qui se publiaient et assombrissaient l’événement. Non seulement ces différents événements réactivèrent des débats anciens sur les faits survenus en 1997, mais ils réorientèrent mon sujet, m’amenant à prendre directement en compte les nouveaux enjeux interprétatifs autour du massacre alors que je n’envisageais aucunement jusque-là de mener une étude approfondie sur celui-ci, dans la mesure où il existait déjà une longue liste d’écrits à ce sujet. La réactivation de controverses sur Acteal aboutit à une « forme affaire »⁵²⁰, ce qui m’imposa de reconsidérer les faits survenus le 22 décembre à la lumière des nouveaux éléments à ma disposition et de mon observation de ce moment particulier de réécriture de l’histoire. Cette réactivation du massacre d’Acteal en une « forme affaire » mettait en scène de nouveaux acteurs institutionnels, universitaires et hommes politiques à différentes échelles et marquait ainsi un autre tournant au sein de la société mexicaine. Elle s’inscrit dans un processus de disputes et une dynamique de controverses qui en firent une nouvelle épreuve⁵²¹ à la fois pour les *pedranos* et l’ensemble de la société mexicaine (Lemieux 2007b).

⁵²⁰ Je reprends ici la définition d’Elisabeth Claverie (1994), en tant que modèle historique qu’elle identifie avec l’intervention de Voltaire pour dénoncer des injustices, comme l’« affaire du chevalier de La Barre » et l’« affaire Calas », et qui deviendra par la suite un modèle politico-judiciaire repris notamment par Zola dans l’affaire Dreyfus en tant qu’outil critique. Plus tard, Claverie et Boltanski ont distingué l’« affaire » de la « forme affaire », les deux entretenant une relation référentielle que la pratique des acteurs accomplit, les affaires occupant alors « le statut d’occurrences réflexives de la forme affaire et leur donne un horizon » (Boltanski et Claverie 2007, 396).

⁵²¹ La notion d’épreuve provient des travaux de la sociologie pragmatique de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. Dans *De la justification* (1991), les épreuves sont des dispositifs permettant de s’accorder sur la grandeur relative des personnes et spécialement d’évaluer la pertinence de certaines de leurs prétentions ou attentes. Damien de Blic et Cyril Lemieux (2005) en donnent une définition plus agonistique, en tant que rupture en situation de dispute et de conflit : « Il apparaît que

Mais surtout, je compris quelques mois plus tard que la révision et la publication de cette nouvelle version des faits avaient une finalité politique précise : créer un cadre idéologique qui accompagne la procédure judiciaire visant à libérer les prisonniers accusés dix ans plus tôt d'être les coupables du massacre.

Ce chapitre analysera donc ce que Zald & Useem (1987) ont appelé « le tango du couple libre de la mobilisation et la démobilisation » (*loosely coupled tango of mobilization and demobilization*) par l'articulation du mouvement d'ethnogenèse construit par les Abeilles après 1998 et d'un processus émergent dix ans plus tard au fort potentiel contre-hégémonique. Je m'appuie sur l'idée que tout mouvement social qui devient visible et a un impact dans l'opinion publique ou sur les autorités (et qui était au départ un contre-mouvement devenu un nouveau mouvement au potentiel hégémonique) crée de nouvelles plaintes qui vont ouvrir des opportunités pour de nouveaux leaders. Le mouvement des Abeilles, considéré comme hégémonique au fil des ans par d'autres *pedranos*, généra une opposition et reprit dans son discours le changement social, le rejet de l'État, créa des leaders, mobilisa des symboles et constitua des alliances pour créer des revendications nouvelles autour de l'affaire Acteal. Sous les ressorts juridiques de l'affaire se disputaient deux figures de victimes de *pedranos* proches des groupes antagoniques de 1997 et qui entrèrent en concurrence. C'est ce nouveau champ de bataille qui va me permettre de réfléchir à l'établissement d'un processus « contre-contre-hégémonique » qui s'appuie également sur une critique de l'État.

Je débiterai par l'analyse des pratiques d'ethnogenèse des Abeilles qui articula une quête de reconnaissance du statut de victimes et une lutte contre l'impunité à des rituels commémoratifs issu d'une martyrologie indienne. J'analyserai ensuite l'élaboration d'un nouveau discours d'injustice relayé dans les médias nationaux et porté par des nouveaux acteurs issus des milieux politique, universitaire et juridique qui allèrent ensemble re-faire l'opinion. Après l'analyse performative des discours, je montrerai la dimension instituante des processus conflictuels qui menèrent progressivement à un nouvel état du monde social, par le repositionnement de faits, de discours, d'interprétations, et surtout l'émergence de nouveaux acteurs et objets (É. Claverie 2002) sur la scène politique locale, régionale et nationale. Puis je finirai par mon observation d'une marche et d'une conférence de presse organisées par les Abeilles dans la ville de México au moment de la libération de prisonniers qu'ils considéraient coupables du massacre. Ce mouvement social des Abeilles, déjà ancien, croisa un autre mouvement émergent dans l'espace public, celui des membres des familles et amis des « prisonniers innocents ».

1. Acteal, lieu sacrificiel, lieu de mémoire

Cette section rend compte de la manière dont les Abeilles se sont appropriés l'histoire du massacre d'Acteal, ont réécrit l'histoire et ont travaillé une nouvelle image et représentation de soi comme groupe de victimes légitimes, par un processus d'ethnogenèse. J'entends par « ethnogenèse » l'élaboration de discours et de pratiques créatrices de sens et faisant du massacre un nouveau mythe fondateur donnant lieu à la renaissance de l'organisation touchée en son cœur. Il s'agit d'un processus subjectif de création d'une identité politique qui ne s'inscrit pas dans l'histoire nationale officielle. En ce sens, le processus

reconnaître qu'un processus de dispute est toujours une épreuve, c'est-à-dire une situation dans laquelle les individus déplacent et refondent l'ordre social qui les lie, semble de loin la meilleure façon de procéder, si du moins notre ambition est d'appréhender et de décrire ce processus de dispute *en lui-même* et dans ses effets propres, et non pas de mettre au jour, *grâce à lui*, des structures institutionnelles ou sociales ».

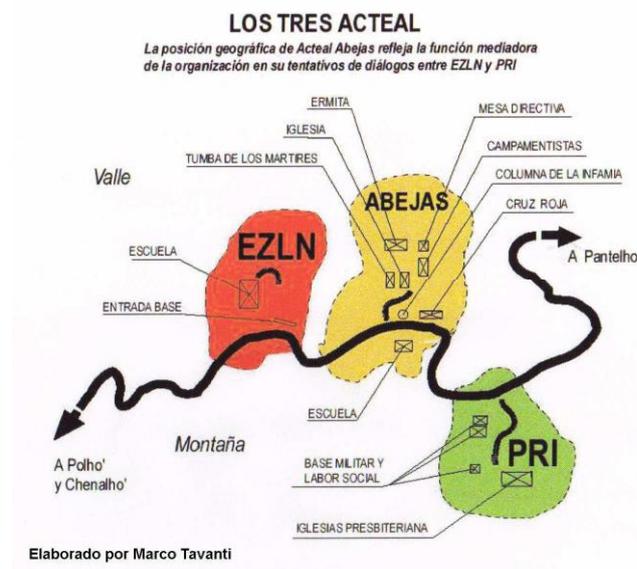
d'ethnogenèse est un phénomène à la fois d'objectivation et de subjectivation de l'histoire d'un groupe qui, privé de son histoire par l'État, va l'exprimer selon des modalités propres. Dans le cas des Abeilles, j'en ai identifié trois principales : leur écriture de l'histoire du massacre employa un langage politique dénonçant l'impunité en s'appuyant sur les droits de l'homme, un langage religieux qui se consolida autour de la figure victimaire du « martyr » et des commémorations mensuelles visant à instituer une identité maya, et enfin un réseau transnational de solidarités. Cette section s'accompagnera de photos prises lors de terrains ou trouvées sur Internet car elles illustrent la symbolisation et l'esthétisation de l'organisation des Abeilles.

1.1. *Acteal, lieu de mémoire, lieu d'ethnogenèse : émotions, victimisation, esthétisation*

1.1.1. *Acteal : lieu d'une mémoire contre l'oubli*

Acteal se trouvait après la municipalité autonome zapatiste, la base militaire et la carrière de sable, un peu plus haut sur les routes sinueuses qui mènent à la municipalité suivante de Pantelhó. Acteal est jusqu'à aujourd'hui divisée en trois fractions politiques, la fraction zapatiste, celle des Abeilles et celle des PRIistes (Figure 28).

Figure 27 - Les trois Acteal (Source: Tavanti 2003)



Je me rendais à Acteal-Centro depuis 2003, lorsque j'habitais et travaillais à Polhó pendant les 6 mois ou j'ai été assistance d'éducation avec l'association *Ta Spol Be*. Je m'y rendais car Acteal était le lieu le plus proche pour accéder à Internet et trouver des informations pour les promoteurs d'éducation zapatistes. Avec les autres assistants d'éducation de *Ta Spol Be*, nous y allions souvent à pied en passant devant la base militaire et la carrière de sable, ou alors, nous croisions un transport collectif (*redilas*) et y allions plus vite pour quelques pesos. Cette entrée privilégiée à Acteal nous donnait un accès facile et direct à des services communautaires, et nous payions dix pesos de l'heure pour nous connecter à la Toile. En 2003



Figure 29 - Entrée de la fraction zapatiste d'Acteal

compagnons nationaux et internationaux. Nous n'acceptons pas de gens du gouvernement. SVP, identifiez-vous à l'entrée. Merci ».

toujours, je travaillais dans la partie zapatiste d'Acteal, qui se trouvait sur la route, avant l'entrée de la partie Abeilles et que l'on reconnaissait à ses murs et ses panneaux. Il y avait d'abord un panneau annonçant qu'il s'agissait de l'entrée d'un territoire rebelle. On y retrouve l'icône du « Sup », le drapeau rouge et noir zapatiste, des étoiles rouges et l'acronyme de l'organisation, ainsi que ce message de solidarité : « Campement Acteal EZLN. Nous demandons le respect à cette communauté qui connut un grand massacre de nos compagnons innocents. Bienvenus aux

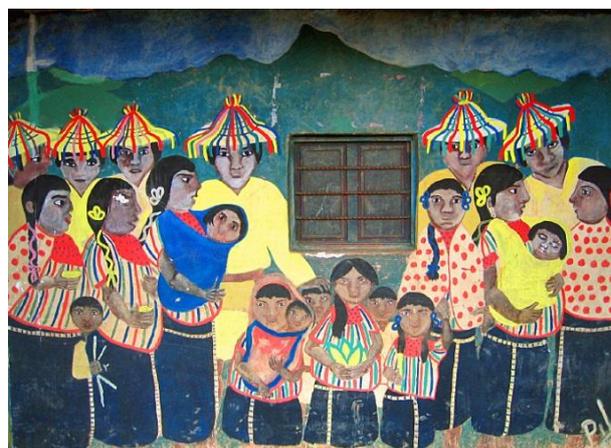


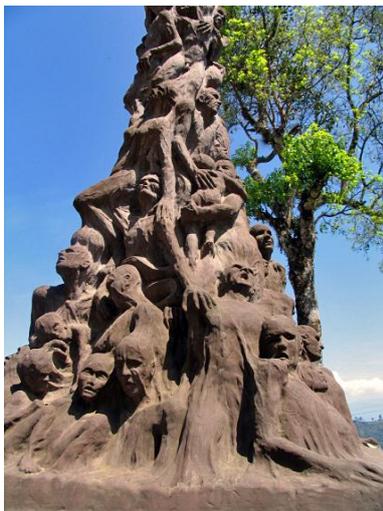
Figure 28 - Fresques du bâtiment à l'entrée de la fraction zapatiste d'Acteal (Source : www.mimundo.org 2006)

L'entrée n'est pas gardée comme à Polhó. Directement après le panneau d'entrée, un bâtiment coloré de fresques représentait des indiens tsotsils, des autorités traditionnelles, des femmes et des enfants, à côté du Che et d'une femme tsotsil priant devant les cercueils des massacrés. Il s'agissait du bâtiment où tous les solidaires dormaient et se retrouvaient. La photo de gauche de la figure 29 illustre également le processus de mise à l'écrit du *bats'i k'op* que j'ai déjà évoqué dans le chapitre quatre, quand les promoteurs d'éducation zapatistes nous avaient demandé de peindre sur les portes de l'école de Polhó les douze demandes de l'EZLN, d'abord en *bats'i k'op* puis en espagnol. À Acteal, cette demande avait pris la forme d'un hommage aux victimes du massacre. J'avais peint en 2003 les quelques mots de solidarité que l'on voit sur la photo sur la porte de ma chambre, que je partageais avec une autre assistante d'éducation pendant quelques semaines. On voit qu'il y a d'abord une phrase en *bats'i k'op* puis en espagnol : « Animaetil vinik ants oloetik milatik yun paramilitaretik lita AJTEAL » qui signifie : « Aux morts, hommes, femmes, enfants, massacrés par les paramilitaires à Acteal ».

À cette époque, je restais surtout dans la fraction zapatiste et travaillais avec trois promoteurs d'éducation zapatiste, ce qui occupait tout mon temps. En fin de journée, je pouvais me rendre dans la fraction des Abeilles et connaissais surtout les familles sur le bord de la route car nous achetions souvent des gâteaux ou des sodas en fin de journée dans leurs petits commerces, ce qui nous donnait l'occasion de parler. J'avais notamment beaucoup sympathisé avec Catarina, une survivante du massacre, une femme très douce, qui vendait quelques produits et participait au « Groupe de femmes » et vendait son artisanat dans la coopérative localisée plus bas dans le centre.

Puis entre 2006 et 2009, j'assistais à de nombreuses rencontres organisées par les Abeilles à Acteal, parfois seule, parfois accompagnée. Soit je rencontrais des visiteurs de passage voulant assister aux cérémonies, soit je connaissais avec le temps certains membres de l'Église qui m'amenaient ou me ramenaient en voiture. Acteal était devenu un lieu sacré, où tous les membres s'attelaient à la construction de cette mémoire, qui s'inscrivait dans les lieux, dans des pratiques et dans des discours singuliers, sur les traces de l'épisode du massacre.

L'entrée de la fraction des Abeilles était reconnaissable à la grande sculpture appelée la « Colonne de l'Infamie » qui se trouvait immédiatement à l'entrée (Figure 30). Cette sculpture, réalisée par l'artiste danois



Jens Galschiot⁵²² est haute de huit mètres. Elle représente des corps tordus et agonisants en cuivre noir, et se veut une métaphore de la violence contre les peuples indiens.

Des plaques sont fixées sur le bas-côté. Une citation de Jens Galschiot y est gravée, et s'intitule « Un appel sculptural », décrivant l'intention de l'artiste :

Cette sculpture a été érigée pour dénoncer les désaccords de l'État Mexicain contre la population indienne, pour que les victimes soient éternellement remémorées et honorées, et pour que les bourreaux reçoivent leur juste châtiment pour leurs crimes contre l'humanité.
Jens Galschiot, 1999.

Figure 29 - Colonne de l'Infamie offerte par l'artiste danois Jens Galschiot

(Source : www.mimundo.org 2006)

Les autres plaques décrivent l'histoire de la rencontre entre Jens Galschiot et les Abeilles et de la Colonne de l'Infamie. On y trouve la métaphore de la racine des peuples indiens : « ils ont arraché nos fruits, coupé nos racines, brûlé nos troncs, mais ils ne purent pas tuer nos racines », suivie d'un slogan que l'on retrouve aussi chez les zapatistes : « Plus jamais un Mexique sans nous » (*¡Nunca más un México sin nosotros !*).

Sorte de Prix Nobel des Horreurs, cette sculpture était exposée dans plusieurs endroits du monde une fois par an pour marquer la gravité des crimes contre l'humanité. D'abord exposée à Hong-Kong en 1997

⁵²² Cet artiste fut expulsé par les autorités migratoires mexicaines après avoir déposé la sculpture le 12 mai 1999 devant la communauté d'Acteal. Il fut interrogé pendant plusieurs heures et l'Institut National de Migration (INM) lui retira le visa de trois mois en lui laissant cinq jours pour quitter le territoire, qu'il quitta le 19 mai 1999. Il ne s'agit pas exactement d'une expulsion du pays, que la Loi 33 impose, car l'artiste ne fut pas interdit de séjour au Mexique pour des questions certainement médiatiques, mais fut considéré davantage comme une personne *non grata*.

pour dénoncer la répression militaire contre le mouvement démocratique de Tiananmen, elle avait ensuite été exposée dans le Parc de Chapultepec dans la ville de México le 17 avril 1999, lors d'une rencontre internationale culturelle à la Journée Internationale contre l'Impunité. Puis elle fut posée devant le Palais National en plein centre de México le jour de la manifestation du Premier mai, où elle resta exposée durant trois jours, devenant une dénonciation ouverte du gouvernement mexicain. Lors de la grande Consultation des zapatistes en mai 1999, les représentants du Congrès National Indigène, qui participaient aux rencontres à La Realidad, le sanctuaire de l'EZLN, décidèrent de faire de la Colonne de l'Infamie le symbole des exactions contre les communautés indiennes. C'est là que fut décidé de poser de manière permanente la Colonne itinérante à l'entrée du village d'Acteal. Ce monument aux morts d'Acteal était donc une entreprise civile et l'un des nombreux exemples de manifestation de solidarité internationale avec les indiens « en lutte » du Chiapas.

À côté de la Colonne de l'Infamie se trouve un chemin avec des escaliers sinueux qui amènent au cœur d'Acteal-Centre. C'est sur les lieux du massacre que se concentrent depuis 1998 toutes les activités politiques et cérémonielles. Comme il n'était pas utile de montrer patte blanche comme chez les zapatistes, les passages étaient fluides, notamment lors des messes du 22 de chaque mois, décrites plus loin dans ce chapitre. En bas des marches à droite, se trouve un bâtiment en ciment, recouvert de muraux représentant une femme indienne, un épi de maïs, des colombes et des abeilles. C'est là que se réunit le Bureau de Direction (*Mesa Directiva*, MD), composée des autorités de l'organisation nouvellement élues tous les ans.



Figure 30 - Bâtiment de la Table Directive (*Mesa Directiva*) de l'organisation Société Civile Les Abeilles
(Source : données de terrain, novembre 2009)

Présentes dans le bâtiment toute la semaine, elles sont, à l'instar des zapatistes, disposées à recevoir tout visiteur le plus rapidement possible, qu'il soit un membre de l'organisation, un observateur international, un *campamentista* ou un touriste de passage⁵²³. Comme on peut le voir sur la photo, la porte du bâtiment où travaillent les autorités du Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) s'entrouvre sur sa moitié supérieure, il suffit donc de passer devant pour faire savoir que nous les sollicitons. Lorsque celles-ci sont en réunion, elles nous demandent d'attendre sur les bancs placés à l'extérieur du bâtiment et qui donnent sur la petite place du centre cérémoniel

(Figure 31). Le protocole est aisé en ce territoire, accéder aux autorités de l'organisation et leur faire une requête l'est tout autant dès lors que l'on est un membre de l'organisation ou de la société civile internationale. En plusieurs années, j'ai pu demander à visiter les lieux de mémoire, participer à plusieurs messes les 22 du mois, rencontrer de nombreuses personnes de l'organisation et partager leur quotidien et

⁵²³ Concernant la fonction des *campamentistas* et observateurs internationaux dans les conflits au Chiapas. Pour une analyse du tourisme politique et de ses ambiguïtés, voir Melenotte et Marie Dit Chirot 2010.

leur expérience dans l'organisation. Les membres de l'organisation étaient toujours disposés à raconter et montrer leur souffrance, quitte à répéter inlassablement leur histoire. À droite du bâtiment du Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) se trouvait une cuisine collective où les femmes servaient les repas à la fin des commémorations mensuelles sur lesquelles je reviendrai. Face au bâtiment de la Table Directive se trouve un petit chemin de terre avec plusieurs petites maisons cimentées accueillant les coopératives d'artisanat, la pièce servant à accueillir les « *campamentistas* », deux salles de réunion, la salle des ordinateurs avec une connexion à internet hasardeuse et des machines vieilles et lentes recyclées, mais qui représentent un vrai luxe dans la région. Au fond du chemin se trouvait la chapelle en bois (*ermita*) qui, pour rappel, fut l'un des principaux lieux de l'attaque du 22 décembre 1997.

Aux pieds de l'escalier, à gauche, se trouvait l'auditorium, sorte d'amphithéâtre carré et couvert, construit au-dessus du panthéon où furent enterrés les 45 morts. Ce bâtiment en ciment exprimait la volonté de l'Église de faire d'Acteal un lieu sacré et du panthéon l'endroit des cérémonies qui avaient lieu « sur » les morts. L'auditorium était composé de grandes marches servant de gradins avec une vue imprenable sur les montagnes pendant les cérémonies. Lors des cérémonies du 22 du mois, on pouvait descendre au panthéon par des marches sur les côtés. Le panthéon était ouvert sur les deux côtés et l'on y trouvait un autel avec les images du saint patron à Chenalhó, Saint Pierre, et de la Vierge de Guadalupe, « Reine du Mexique, impératrice d'Amérique, San Pedro Chenalhó. Ces images saintes étaient sorties lors des processions mensuelles, des pèlerinages et des marches.

Sur les murs étaient peintes des fresques, l'une d'elles représentant les 45 tombeaux des victimes entourées des membres de l'organisation et du Diocèse, dont Samuel Ruiz, formaient un cercle. Les victimes étaient enterrées sous nos pieds (Figure 32).

Sur le mur de droite se trouvait une grande croix verte (Figure 33), composée de 21 cases représentant les familles telles des schémas de parenté, où chaque case représentait le noyau familial, le nom de l'homme se situant à gauche, celui de son épouse à droite, et les enfants plus bas au centre. Les morts sont désignés par une petite croix à côté des prénoms (parents et enfants). On lisait au cœur de la croix verte : « Les MARTYRS et leur liens familiaux » (*los MÁRTIRES y sus Lazos Familiares*). Autour de la croix verte se trouvaient 25 photos des victimes (toutes les victimes ne possédaient pas de photos), éparpillées sur le mur, à côté de l'une des deux entrées. Au pied de ces photos, les membres de l'organisation plaçaient souvent des lits d'œillets orange, des croix avec des fleurs en papier et des bougies pour se recueillir au pied des noms des victimes, gravés sur des plaques en métal. Cette « simplicité bouleversante » (Todorov 1995, 16) contenait une charge émotive très forte contenue dans sa sobriété et dans les portraits rétablissant une dignité humaine là où le déni des autorités mexicaines tente toujours d'effacer les traces.

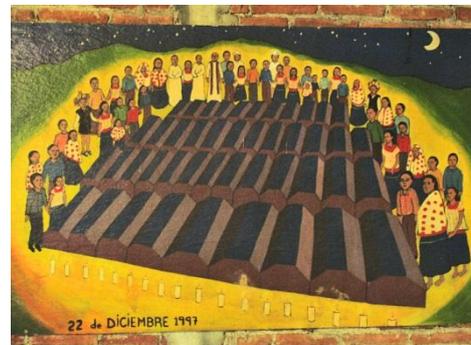
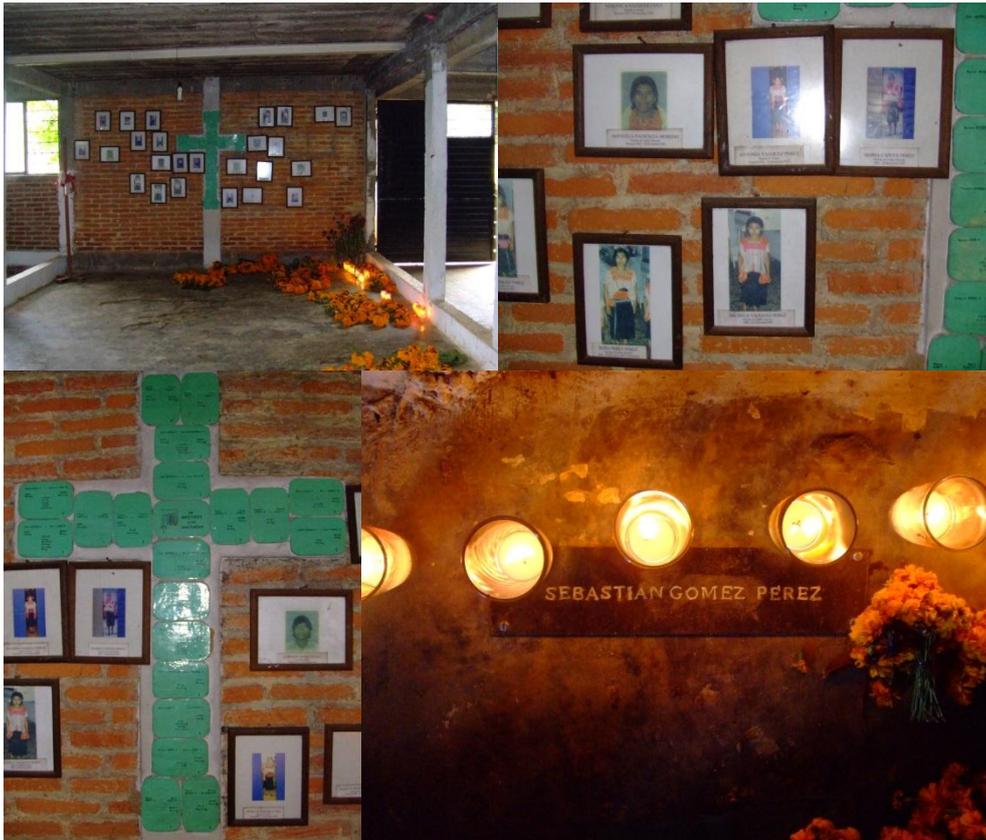


Figure 31 - Figure 32 - Une fresque représentant les Abeilles et l'Évêque Samuel Ruiz autour des 45 cercueils après le massacre d'Acteal (Source : www.mimundo.org 2006)



Figures 32 - Panthéon avec la croix verte, les photos et les noms des victimes du massacre d'Acteal (Source : données de terrain, novembre 2009)

Sur le long mur face à l'autel se trouvent un curé vêtu de blanc et des indiens tsotsil de la région à ses pieds, hommes, femmes, vieillards et enfants, le tout sur un fond représentant des montagnes.

Lors d'une visite en avril 2006, je pus visiter l'ancienne chapelle en bois (*la ermita*), où se trouvent les traces de balles de l'attaque des paramilitaires et les reliques sacrées utilisées par les catéchistes lors des processions. On trouve au fond de la cabane les statues de Saint Pierre et la Vierge de Guadalupe. Cette Vierge fut touchée par les balles des paramilitaires le jour du massacre, et fut appelée depuis la Vierge du Massacre, appelée en *bats'i k'op* « jMe'tic de la Masacre ». Les Abeilles lui mirent des bandes pour la soigner de ses blessures et la faire ainsi ressusciter. Ces bandes sont changées tous les ans, et la Vierge du Massacre est la pièce-maître des cérémonies commémoratives ou lors des pèlerinages importants.

En 2007, pour la commémoration des dix ans du massacre, et à l'aide des défenseurs des droits de l'homme, les Abeilles ont souhaité construire une nouvelle église. Celle-ci était encore inachevée le jour de la cérémonie des 21 et 22 décembre, alors qu'une centaine de personnes était déjà présente sur les lieux. Elle fut achevée *in extremis* le premier jour des rencontres et les peintures de la Vierge de Guadalupe et du Christ à la couronne d'épines qui sont aujourd'hui représentés de part et d'autre de la porte d'entrée n'y étaient pas encore le jour de la commémoration des dix ans du massacre. Installée directement à côté de l'auditorium, la nouvelle église peinte d'un blanc frais contrastait avec la couleur grise et le caractère dénudé de l'auditorium cimenté. Un clocher a été dressé duquel partaient des banderoles colorées qui traversaient toute la petite place du centre cérémoniel (Figure 34).

À l'intérieur, on retrouvait les différentes statues de saints, dont Saint Pierre et la Vierge du Massacre,

qui étaient jusque-là sous l'auditorium dans le panthéon.



Figure 33 – La nouvelle église vue de l'extérieur (avec l'auditorium à gauche et un bout de la cuisine collective à droite) et de l'intérieur, les différentes statues de Saint Pierre et de la Vierge de Guadalupe et de la Vierge du Massacre (à gauche de la 2ème photo) (Source : données de terrain, octobre 2009).

Le nouveau bâtiment a eu pour fonction de faciliter le parcours de la cérémonie mensuelle. Auparavant, les officiants passaient au sous-sol en file indienne par la porte étroite et se retrouvaient à côté de la croix verte directement de l'auditorium à la nouvelle église, plutôt qu'en passant au sous-sol qui fut le panthéon.

1.1.2. *De victimes passives aux Martyrs de la Terre Sacrée d'Acteal : ethnogenèse, ethnicisation de l'identité politique*

Dès les premiers jours qui suivirent le massacre, l'Église se retrouvait avec la responsabilité de devoir réunir son organisation anéantie en son cœur car elle était totalement décrédibilisée après avoir laissé ses membres prier sur place le 22 décembre 1997, alors que les menaces d'attaques étaient imminentes et que tous les autres *pedranos* avaient fui. Il s'agissait donc de réinventer un nouveau discours permettant de reconstruire un « nous » et retrouver une légitimité ébranlée. En travaillant au plus près pour construire une culture intime propre à l'organisation, l'Église, les Abeilles, et les défenseurs des droits de l'homme du CDHFBC s'affairèrent ensemble à construire une symbologie religieuse et biblique puisant dans la martyrologie chrétienne pour établir une analogie avec Acteal.

Si l'histoire officielle nia le massacre d'Acteal, les membres de l'organisation mirent cette histoire en

mémoire de manière particulièrement signifiante et singulière. L'organisation des Abeilles put compter sur le soutien inconditionnel du Diocèse de San Cristóbal et de l'Évêque Samuel Ruiz, ainsi que celui de ses intermédiaires dans la zone, le Père Pedro et les Sœurs du Divin Berger (*Hermanas del Divino Pastor*), ainsi que celui de ses alliés dans le milieu de la gauche mexicaine, de réseaux catholiques transnationaux ou de collectifs de solidarité internationaux.

Du massacre d'Acteal est née une nouvelle mobilisation des Abeilles concentrée sur la quête d'une identité ethnique maya singulière puisqu'elle se combine avec une victimisation liée à une demande de justice par la revendication des droits de l'homme. La construction de cette identité passa par l'élaboration d'un statut de victime, non pas tant pour obtenir des réparations matérielles – au moins dans un premier temps – que pour obtenir une reconnaissance symbolique et politique de l'État mexicain concernant les faits de 1997⁵²⁴. Pour ce faire, les défunts et l'organisation toute entière allaient construire une image de victimes incontestées des violences de 1997, pour démontrer leur innocence indiscutable. Comme souvent, l'acquisition du statut de victimes

suppose la passivité, garantie d'une forme d'innocence ; le moindre indice qu'elle a eu à endurer entache sa situation d'une forme de responsabilité, ouvrant à une relativisation des torts subis et, éventuellement, à la suspension du soutien (Lefranc et Mathieu 2009, 19).

Afin de n'être pas soupçonnés d'avoir participé au massacre et légitimer ainsi leurs revendications, les Abeilles clamèrent leur innocence pour faire d'eux les victimes incontestées, devenant de véritables « boucs émissaires » du conflit de 1997 à Chenalhó, pour reprendre l'un des phénomènes analysés par René Girard (1982). Cela n'était pas difficile, les Abeilles ayant réuni tous les signes persécutaires : les victimes furent principalement des femmes et des enfants sans défense ; le groupe resté à Acteal était en position de prière et avait une attitude pacifique dans une zone armée où s'affrontaient deux rangs armés et violents ; il y eut des armes de haut calibre et des méthodes de mise à mort extrêmement brutales, notamment l'éventrement de femmes enceintes ; des corps policiers étaient présents sur les lieux du crime et ne sont pas intervenus, preuves d'une responsabilité des autorités fédérées et fédérales ; il n'y eut jamais d'enquête approfondie, ni sur le déroulement des événements ni sur l'implication des moyens et hauts fonctionnaires, ni sur les corps de l'Armée, ce qui entraîna une impunité. Ainsi, cette attitude inoffensive, pieuse et non-violente dans une zone armée fit des Abeilles les victimes « idéales » ou « attestées » car totalement inoffensives.

Le bouc émissaire, dit René Girard, est la réponse inconsciente d'une communauté à la violence endémique que ses propres membres ont générée par des rivalités mimétiques dont j'ai montrées

⁵²⁴ On peut reprendre ici la distinction qu'opère Axel Honneth entre trois types de reconnaissance qui partent de la relation affective (l'amour ou « confiance en soi »), la reconnaissance morale et juridique au sein de la communauté politique (le droit ou « respect de soi »), la reconnaissance sociale et politique permettant au sujet de se développer grâce aux apports spécifiques de personnes qui ont une vie commune (la solidarité sociale ou « l'estime de soi »). La théorie morale de la reconnaissance de Honneth prolonge celle de Jürgen Habermas sur les potentiels de l'agir communicationnel dans lequel réside l'émancipation du sujet. Reprenant le concept de « lutte » de Hegel, Honneth voit dans les dimensions morale et affective existantes dans les relations de classe (il étudia le prolétariat industriel de la Ruhr). Il entendit l'agir communicationnel comme une lutte pour la reconnaissance, où l'honneur, la dignité, l'humiliation, le mépris, sont compris dans les conflits de classe. Également influencé par les travaux d'Edward P. Thompson sur l'économie morale des classes ouvrières au 19^e et 20^e siècles, il prolonge son idée que les conflits de classe ne sont pas motivés que par l'intérêt économique, mais également par des normes culturelles et morales.

l'ambiguïté qu'elle établissait entre les groupes antagoniques en 1997. La mimésis conduit fatalement à la violence, dont on sait que pour Girard elle est à l'origine de tous les mythes de fondation. Cette violence peut déboucher soit sur l'élimination de l'un des deux protagonistes, soit sur la constitution d'un bouc émissaire. Selon cette conception, la violence sur le bouc émissaire est un rite expiatoire de « la communauté » pour rejeter la violence à « l'extérieur ». Dans le cas qui nous concerne, et comme le dit Girard, la mise en œuvre du rituel du bouc émissaire doit être cachée, c'est-à-dire que l'intentionnalité de créer un bouc émissaire doit rester cachée. De même, la violence contient alors une fonction régulatrice, c'est dire que le massacre d'Acteal n'a plus entraîné de telles violences, et surtout que le choix des victimes doit servir à l'expiation. En établissant un bouc émissaire par la violence, le groupe va retrouver une paix éphémère. Le phénomène du bouc émissaire sert surtout à persuader de la culpabilité de celui-ci et, dans une moindre mesure, les victimes de ce phénomène doivent être convaincues de leur culpabilité. Cela revient à dire que le bouc émissaire est coupable pour ses accusateurs mais innocent de son point de vue qui est aussi celui de « la vérité ». Ainsi, l'innocence du bouc émissaire contient une référence biblique intrinsèque, sans être énoncée comme telle, mais dirigée vers un discours de « paix » et de « vérité ».

Les Abeilles employèrent donc une symbolique empruntée à la Bible où la quête de vérité devint un discours de paix inspiré de la tradition chrétienne. Puis, et afin de relancer l'organisation touchée en son cœur, les leaders locaux, l'Église et les Centres des droits de l'homme ne manquèrent pas d'exploiter les images de martyrs et de résurrection pour relancer l'organisation et retrouver ainsi une légitimité ébranlée. Les Abeilles placèrent le massacre au fondement de leur processus de reconnaissance du statut de victimes légitimes du massacre, telle une seconde naissance. Le fait que le massacre ait eu lieu deux jours avant Noël aida le parallèle avec la mort cruelle de Jésus et sa résurrection postérieure. Le travail pastoral du Diocèse consista donc à travailler avec les catéchistes autour des histoires bibliques de salvation.

Entre mon premier séjour à Polhó en 2003, où je me rendais régulièrement à Acteal, et les dernières commémorations de 2009 auxquelles j'assistais, je pus observer la consolidation de cette logique victimaire dans son acceptation religieuse. Un tournant fut plus net en 2006, lorsque l'ensemble de l'organisation renomma Acteal la « Terre Sacrée des Martyrs » et que tous les communiqués allaient être



Figure 34 - Banderoles des Martyrs d'Acteal

(Sources : données personnelles de terrain, 2009)

accompagnés de cette expression. Par cette requalification publique⁵²⁵, les leaders de l'organisation firent des morts du massacre des héros de l'organisation. Le sang de leurs frères ne devait pas avoir coulé en vain. Plusieurs de mes interlocuteurs de l'organisation avaient pu me parler de la gravité d'avoir fait couler du sang (*derramar sangre*) entre « frères indiens », renvoyant ainsi à l'image des sacrifiés ayant donné leur sang pour abreuver la vie des générations futures. De même, plusieurs banderoles employaient depuis l'image d'un maïs abreuvé par le sang des morts d'Acteal (Figure 35).

La figure du martyr franchissait un pas de plus par rapport à la première étape de l'organisation entre 1998 et 2006, puisqu'elle fit des victimes du massacre des héros. Cette interprétation biblique de l'histoire contemporaine construisit l'idéologie religieuse qui fit des victimes et des survivants d'Acteal des héros et de la communauté d'Acteal la Terre des Martyrs. Cette nouvelle catégorie de « martyrs » s'appuyait sur l'histoire des persécutions religieuses déjà analysée dans le chapitre deux et qui se fondait sur la lecture de la Bible et de la période de l'Exode pour parler du massacre et des déplacements de population en 1997. Elle renvoyait surtout à l'analogie entre la Terre Sacrée d'Acteal et la Terre Promise d'Israël et faisait référence à la martyrologie chrétienne. Ces désignations renvoient à toute l'histoire de persécutions et harcèlements des groupes religieux dissidents, néo-évangéliques ou catholiques libérationnistes, de la religion traditionaliste dont il a été question dans le deuxième chapitre. Mais en plus, le sang des massacrés devenait mobilisateur et servit par la suite à dénoncer le crime d'État et à lutter pour la « justice » et la « paix » qu'allait mener l'organisation pendant toutes ces années. Les victimes d'Acteal ne sont donc pas mortes inutilement, mais pour que le groupe renaisse encore plus fort dans la « lutte du peuple ». Il s'agissait donc pour les Abeilles et le Diocèse de constituer une action collective non-violente qui permette d'endurer la réalité du massacre pour en faire un moteur de résistance choisie fondée sur la dénonciation du gouvernement.

La résistance « active » passa par l'élaboration de divers projets qui se voulurent pacifiques et autonomes, en accord avec les droits et cultures indiennes, les Abeilles s'inscrivant dans les revendications des zapatistes, tout en s'en démarquant en insistant sur leurs pratiques non-violentes. Le cœur principal de l'organisation, le Bureau de Direction (*Mesa Directiva*), est composé d'une dizaine de membres selon les

⁵²⁵ Le symbole des martyrs d'Acteal existait déjà auparavant, comme la croix verte du panthéon le rappelle.

années et renouvelé tous les ans. Elle est composée d'un président nommé pour un an, d'un trésorier et d'un secrétaire, ainsi que de plusieurs autorités traditionnelles formant le Conseil des Anciens. Dans chaque communauté où elle est présente, l'organisation compte avec un comité d'éducation, un autre de santé, des commissions (*patronatos*) d'eau ou d'électricité. Après les événements d'Acteal, l'organisation décida de créer son propre projet productif autour d'une coopérative appelée *Maya Winik* (Homme Maya), créée en 1999, et produisant essentiellement du café, mais aussi du miel. Puis en 2001, ils créèrent la coopérative de production de textiles appelée *Maya Antsetik* (Femmes Mayas). En 2003, ils créèrent une première radio communautaire, la *Radio Chanulpom* (Radio Abeille), qui diffuse dans la région de la musique et des chansons en espagnol, en tsotsil et en tseltal. Enfin, en 2005, le groupe de vidéos *Koman Iel* se forma autour du vidéaste José Alfredo Jiménez, dont il sera question plus bas.

1.2. *La lutte contre l'impunité*

1.2.1. *Appropriation, transmission, resignification d'une « mémoire historique » : le massacre comme nouveau mythe de création*

L'ethnogenèse des Abeilles consista en l'appropriation par toutes les autorités en fonction à la Table Directive d'un discours sur le massacre. Comme le soulignait Maurice Halbwachs (1996; 1997), les récits individuels, les remémorations individuelles constituent l'histoire collective. Marc Augé dans *Les formes de l'oubli* (1998) et Tzvetan Todorov dans *Les abus de la mémoire* (1995) ont souligné l'apport de la psychanalyse pour cerner les rapports entre mémoire, souvenirs et traces mnésiques, la « piste Pontalis » qu'Augé cite ou la névrose que Todorov mentionne étant les expressions de traces et de souvenirs refoulés. « La mémoire est responsable non seulement de nos convictions mais aussi de nos sentiments » (Todorov 1995, 25).

Les Abeilles employèrent les communications modernes pour s'approprier et transmettre la mémoire, visant sur la communication comme reconstitution du passé et comme forme de résistance au pouvoir contre-hégémonique. La « mémoire contre l'oubli » devint un moyen de se mobiliser et dénoncer l'État mexicain et son déni d'histoire. Contre le règne de l'oubli, l'effacement des traces de l'histoire, les Abeilles se proposèrent de conserver et valoriser la mémoire.

Aujourd'hui, en cette dernière heure de l'année, nous nous souvenons du 22 [décembre] d'il y a 11 ans, qui semble être un rêve, mais un rêve sans fin. Nous ne voulons pas seulement rêver le passé, nous voulons rêver le futur. Mais le futur ne se construit pas sur des oublis ni sur des mensonges. C'est pour cela que nous devons conserver la mémoire de notre peuple que les gouvernements veulent effacer. (Communiqué des Abeilles du 22 décembre 2008)

J'ai choisi cet extrait issu de l'un des communiqués de l'organisation des Abeilles datant de la messe du 22 décembre 2008, soit onze ans après les faits violents, mais j'aurais pu en choisir de nombreux autres. Celui-ci a l'avantage d'évoquer très clairement le rapport au temps en jeu dans le « devoir de mémoire » des Abeilles : « conserver » la mémoire de leur « peuple », celle que « les gouvernements » veulent « effacer ». Le massacre d'Acteal est un « rêve sans fin » mais qui sert à « rêver le futur ». Construire une mémoire « contre » l'oubli et le mensonge est donc devenu un élément central des revendications identitaires de l'organisation des Abeilles pour s'opposer au déni d'histoire du gouvernement.

La mobilisation des Abeilles s'est accompagnée d'un discours qui entretenait également une relation singulière à leurs origines. Devenant des gardiens de l'identité maya, ils se sont faits par extension les protecteurs des droits de l'homme et les dénonciateurs des injustices et de la corruption au Mexique. La lutte pour la justice est devenue le fer de lance de l'organisation et s'est intimement liée à la lutte politique antérieure au massacre pour repenser en profondeur les rapports des minorités indiennes à l'État-nation mexicain. Au discours ethnique, agraire et politique sur les inégalités déjà émis lors du Congrès National Indigène (CNI) puis renforcé lors de la première naissance des Abeilles en 1992, s'ajouta un discours juridico-politique après 1998 en quête de reconnaissance du statut de victime. Double mouvement de politisation du discours identitaire des groupes issus de la théologie de la libération et de judiciarisation de ce nouveau discours d'identité politique et culturel par l'intermédiaire des Centres de Droits de l'homme.

Il s'est agi de mettre en récit le massacre de la part de tous les membres des Abeilles qui a dépassé l'action de l'Église et qui a accompagné une progressive mise en mémoire de leur histoire et l'interprétation du massacre d'Acteal, participant à la nouvelle identité politique et juridique de l'organisation, contenant une dimension mémorielle et historique que le processus d'ethnogenèse aura parfait. La transmission de l'histoire du massacre est un élément identitaire structurant de l'organisation et les nouvelles générations s'emparent de l'histoire qu'ils ne vécurent pas ou qu'ils vécurent en tant qu'enfants. Par exemple, j'ai connu Abraham Jiménez Pérez alors qu'il était en pleine ascension au sein de l'organisation à Nuevo Yibeljoj. Il remplissait ses premières fonctions au sein de l'organisation dans cette localité et était un protégé d'Agustín Vázquez Vázquez, l'ancien président de la Table Directive en 2006. Il le lançait en politique en lui donnant la possibilité de me raconter l'histoire de l'organisation. Voici comment il résuma les faits du 22 décembre 1997 :

La principale idée des paramilitaires est d'en finir avec les organisations indépendantes ainsi qu'avec les sympathisants de l'EZLN et l'organisation de la Société Civile des Abeilles qui est neutre, c'est-à-dire l'organisation Société Civile Les Abeilles était Société Civile Paix Zone Neutre, c'est comme ça qu'ils l'ont mis, alors des groupes paramilitaires voulaient ces groupes et organisations, comme ils s'opposaient à la violence et luttent pour le bien du peuple, ils luttent pour défendre leurs droits. Alors le gouvernement fédéré, fédéral et municipal, ne veut pas de ces organisations qui cherchent la paix, la justice. Alors ils ont formé des groupes paramilitaires pour en finir avec les organisations. Alors les groupes paramilitaires ont été formés par la police fédérée, accompagnée aussi de militaires, ils ont donc été formés par entraînement, et comme ça ils ont pu s'entraîner, les paramilitaires. Alors en 97, ils ont commencé à tirer des coups de feu dans chaque communauté, bon, ça a commencé principalement à Los Chorros, mais de là, les organisations indépendantes de Los Chorros ont été chassées et ont été obligées de coopérer pour l'achat d'armes et de balles de haut calibre. Alors, les gens des organisations n'ont pas été d'accord de donner une coopération pour eux, pour ces achats, alors les paramilitaires ont brûlé les maisons aux organisations, même si elles n'étaient pas propriétaires de leur maison, mais ils les ont brûlées comme ça, ils ont volé les biens, mais les gens des organisations ont dû partir de leurs maisons (...) petit à petit, jour après jour, les paramilitaires ont augmenté et comme d'habitude ils menacent les gens, demandent des coopérations, et celui qui n'en donne pas doit éliminer ou tuer, comme on dit, il doit tuer sinon on le punit, on le torture, celui qui ne donne pas de coopération. (Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

Puis le 22 décembre 1997 est résumé de la sorte :

Un mois après avoir été déplacés [mi-novembre 1997], [les paramilitaires] allaient de nouveau entrer avec les sympathisants de l'EZLN, mais ils n'y arrivèrent pas, car ils ont vu qu'à Acteal aussi, on priait pour la paix, la justice, en demandant à Dieu qu'il y ait un retour à la paix et à la justice, dans cette communauté. Alors, [les paramilitaires] sont entrés directement, comme ils savaient qu'il n'y avait pas d'armes ici, qu'il n'y a personne pour nous défendre, qu'il n'y a personne qui attaque non plus, alors ils

sont venus à Acteal, là où 45 hommes et femmes sont morts, des femmes enceintes aussi, mais les paramilitaires leur ont ouvert les ventres à coup de machette, leur sortirent les bébés et les assassinèrent. C'est là que ça nous fait mal d'entendre ça, c'est vraiment lamentable. (Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

L'innocence des « gens des organisations » est mise en avant, les menaces des « paramilitaires » pour les forcer à coopérer sous la menace de la punition et de la torture permet d'accentuer le contraste de leur innocence, eux qui étaient en « zone neutre » et « luttèrent pour le bien du peuple ». Le jour du 22 décembre, l'évocation de la position pieuse, du chiffre et des mutilations des femmes enceintes suscitent une douleur pour l'ensemble de l'organisation (« ça nous fait du mal d'entendre ça »). L'accent est mis sur l'intentionnalité des « paramilitaires » d'« en finir avec les organisations », d'abord avec les zapatistes, puis avec les Abeilles « car ils savaient qu'il n'y avait pas d'armes ici, qu'il n'y a personne pour nous défendre », omettant la présence des zapatistes armés, et mettant l'emphase sur la vulnérabilité du groupe qui priait.

Ce processus d'ethnogenèse traduit donc un processus d'objectivation par lequel les membres du groupe des Abeilles ont pu sortir de l'annulation qu'a représentée sur le plan social et symbolique la violence du massacre. Ce fut aussi l'occasion pour les Abeilles de créer de nouveaux symboles et de nouvelles images qui se sont conservées et affinées avec les années, mais contribuant toutes à faire des Abeilles les symboles de l'État persécuteur et les icônes d'une lutte pour la justice sociale au Mexique.

La construction d'une mémoire trans-générationnelle consiste donc en un écart entre l'histoire enseignée et une mémoire vécue par les survivants. Ce thème du lien trans-générationnel a été étudié par Maurice Halbwachs dans son chapitre trois de *La mémoire collective* (1997). Tel un parcours initiatique « à travers les cercles concentriques que constituent le noyau familial, les camaraderies, les amitiés, les relations sociales des parents et, plus que tout, la découverte du passé historique par le truchement de la mémoire des ancêtres » (Ricoeur 2000, 513). Ricoeur reprend Halbwachs pour analyser le lien entre l'histoire apprise et la mémoire vivante qui unit les générations par une expérience forte de communication entre les aînés et ceux des générations suivantes. Halbwachs souligne le rôle des récits reçus de la bouche des anciens de la famille, qui élargit l'horizon temporel que la notion de mémoire historique vient consacrer. Ce terme a été repris par les agents pastoraux du Diocèse⁵²⁶ et les Abeilles ces dernières années et renvoie au lien de filiation qui intercale un sentiment affectif autant que juridique entre le biologique et le social. Si l'histoire est faite de dates et de faits mémorisés que la pensée et l'expérience viennent animer dans un présent, la mémoire, tant personnelle que collective, s'enrichit d'un passé qui est à la fois public et intime. La mémoire historique s'intègre donc à la mémoire vivante et jouxte la mémoire collective. Cette mémoire historique ne se réfère pas ici à la nation, mais établit le lien entre l'individu et l'organisation des Abeilles, d'où l'emploi plus juste du terme d'ethnogenèse des Abeilles devenant l'institution sociale *sui generis* prenant en charge cette mémoire historique. Le rôle de l'écriture est tout à fait singulier dans cette démarche en tant qu'opération de prise de distance d'une narration dans laquelle se dépose l'histoire.

On retrouve semblable processus non seulement dans les communiqués mensuels qui accompagnent les messes et qui sont lus publiquement avant d'être mis en ligne sur le site officiel de l'organisation

⁵²⁶ Voir notamment le discours de Rafael Lenderrechi donné le 30 août 2011 lors de la présentation du rapport de FrayBa « Late la tierra en las veredas de las resistencias », mis en ligne le 1^{er} août 2011 <http://www.ustream.tv/recorded/16974275>

(acteal.blogspot.fr), mais aussi dans les formes contemporaines de mise en mémoire liées aux technologies modernes. Une nouvelle génération au sein de l'organisation s'appropriera l'histoire transmise par la génération fondatrice de l'organisation : par exemple, le chœur d'Acteal composé essentiellement de femmes et qui a produit un album⁵²⁷, un groupe de théâtre composé des jeunes qui étaient alors des enfants au moment du massacre (dont certains étaient des survivants), la radio communautaire *Chanul Pom*, et des jeunes vidéastes formés par le pionnier José Alfredo Jiménez au sein du collectif *Koman Iel*. Le travail de ce dernier est certainement la meilleure illustration de ce processus de subjectivation par des médias contemporains. Il est considéré aujourd'hui comme le cinéaste attesté de l'organisation ces dernières années. Ce jeune *pedrano*, déplacé de Yibeljoj avec sa famille en 1997 et relogé à Nuevo Yibeljoj, a produit un documentaire à l'aide d'un jeune étudiant du *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS), Jaime Schlittler. Je croisais régulièrement les deux compères aux différentes rencontres organisées par les Abeilles. José Alfredo Jiménez n'était pas pratiquant catholique comme bien des autorités traditionnelles de l'organisation, mais il respectait les anciens (*ancianos*). Il s'était plutôt lancé dans l'aventure de la vidéo et bénéficia des conseils techniques de son ami Jaime. Celui-ci, provenant de la ville de México, partit vivre à San Cristóbal de las Casas et établit une belle amitié avec José Alfredo, après avoir appris le *bats'i k'op* et repris ses études qui débouchèrent sur un mémoire de *licenciatura* (sorte de Master 1 aujourd'hui). Ce documentaire devait être achevé lors de la commémoration des dix ans du massacre et être projeté en avant-première au grand public. N'ayant pas réussi à le finir pour cette date-là, José Alfredo Jiménez projeta une dizaine de minutes lors de la grande commémoration du massacre. Le documentaire se veut un hommage « en mémoire aux 45 tombés plus 4 non nés le 22 décembre 1997 dans la communauté d'Acteal, produit de la Guerre de Contre-insurrection au Chiapas ». Le titre évoque tout de suite la ligne directrice suivie : « Acteal, 10 ans d'impunité et combien d'autres ? » se veut un documentaire qui prolonge en images et en *bats'i k'op* les thèses avancées par le Diocèse et le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas. En 45 minutes, il démontre la même thèse du rôle des autorités fédérées et fédérales mexicaines dans le massacre par la formation de groupes paramilitaires. Le documentaire est fortement dramatisé, notamment avec une musique intrigante, composée sobrement d'un violon et d'un tambour. Originaire de la région, José Alfredo Jiménez mena des entretiens en *bats'i k'op* auprès des Abeilles de Los Chorros et de Nuevo Yibeljoj, selon l'idée que les Abeilles devaient s'approprier leur histoire.

Le documentaire commence par un préambule, où l'on voit d'abord des scènes de la vie quotidienne de familles *pedranas* dans les champs, avec une voix off en *bats'i k'op* :

Nos grands-pères et grands-mères racontent qu'il y a plusieurs années, le monde n'était pas comme il est aujourd'hui. Nos grands-pères et grands-mères vivaient librement sans demander l'autorisation à quiconque pour faire et penser. Selon leur cosmovision, il n'y avait pas d'individualisme ni de concurrence, ils savaient simplement que tout ce qui existait en leur territoire leur était destiné à eux et à leurs fils et filles. Cependant, arriva un moment où il n'en fut plus ainsi. Les gouvernants du Mexique ont commencé à vendre notre patrie, sa richesse et sa dignité. Mais la sagesse et la pensée des peuples originaires sont si grandes qu'ils ont appelé à lutter et à se défendre de ces oppressions et dominations. Cette lutte est incarnée par les organisations et mouvements tels que l'EZLN, aux côtés de plusieurs organisations civiles et pacifistes, parmi lesquelles la Société Civile Les Abeilles de Chenalhó, Chiapas

⁵²⁷ <http://acteal.blogspot.fr/p/coro-de-acteal.html>

(2008).

La parenté entre les zapatistes et les Abeilles est ici nettement établie tout en établissant la différence principale concernant l'usage des armes pour les mêmes revendications. À l'esprit malin du mauvais gouvernement s'oppose la sagesse des anciens et des peuples originaires. La critique de l'État mexicain passe par l'établissement d'une antériorité où la société était tranquille et paisible avant que « les dirigeants du Mexique » ne les « opprime » et les « domine », quand ni propriété privée, ni individualisme, ni concurrence n'existaient.

Des images défilent représentant des militaires puis Ernesto Zedillo en même temps que la voix-off poursuit :

Le gouvernement est très malin, il sème les divisions dans nos villages, dans sa politique de contre-insurrection, peu lui importe que des femmes âgées, des anciens (*ancianos*), enfants, hommes et femmes enceintes meurent, tout pour l'ambition du pouvoir et de l'argent.

Puis un poème sur fond noir fait parler les défunts du 22 décembre 1997 :

Notre temps était de mort pour que fleurisse la vie, la dignité, la paix et la mémoire. Nous avons péri pour la diversité, pour la reconnaissance de nos droits, en tant que peuples indigènes. Nous avons remis nos vies pour que naisse un monde meilleur, un monde qui laisse de la place pour tout le monde.

Ce court poème sur la diversité culturelle n'est pas sans faire écho au slogan zapatiste « un monde dans lequel se trouvent beaucoup de mondes » (*un mundo donde quepan muchos mundos*) et renvoie aux demandes de reconnaissance d'autonomie et de libre-détermination pour les droits des peuples indiens. Il témoigne surtout de la manière dont les Abeilles ont au fil des années renversé le caractère passif et subi de leur condition de victimes en un moteur pour l'organisation et leur revendication, les défunts étant morts « pour » les droits des indiens au Mexique. La mort des 45 victimes du massacre d'Acteal fut donc à la fois créatrice d'un nouveau discours et de nouvelles initiatives pris en charge par les générations de jeunes au sein de l'organisation qui grandirent avec le récit collectif du massacre d'Acteal, soit car ils l'avaient vécu alors qu'ils étaient enfants, soit car leurs parents leur avaient transmis l'histoire du massacre. Ce dernier acquit donc au fil des années une nouvelle signification qui allait renforcer l'identité politique des membres de l'organisation : les victimes du 22 décembre 1997 n'étaient pas mortes pour rien, elles permettaient à l'organisation de poursuivre une « lutte pour la vie, la dignité, la paix et la mémoire », nouvelle tâche à laquelle les agents pastoraux et les leaders des Abeilles s'attelèrent au fil des ans.

Ainsi, la mort et la destruction eurent un pouvoir symbolique générateur de processus sociaux ultérieurs, où la victime acquit un statut actif permettant la construction d'une nouvelle revendication en vue de l'identité du groupe. L'incertitude que ces situations extrêmes générèrent entraîna une nécessité de trouver des réponses et des propositions d'espoir. L'Église utilisa une image parlante par la métaphore de la graine de maïs ou de l'arbre abreuvé du sang des morts d'Acteal, qui servaient alors à faire naître la vie, mourir pour renaître et fleurir, à l'instar de la résurrection du Christ.

C'est ainsi que le massacre d'Acteal devint la violence fondatrice qui généra une nouvelle

communauté, à travers la création de l'événement en un mythe fondateur pour l'organisation. La croyance en l'origine commune fixe des symboles identitaires reposant sur un passé commun, le massacre, dont les membres partagent la souffrance autour d'une mémoire commune, mythique ou historique. La fonction instituante du mythe autour d'un discours unificateur s'exprima par la référence au Popol Vuh, le livre sacré des mayas quichés (*Pop wuj*, en *k'iche'*, « Livre du Conseil » ou « Livre de la Communauté »), pour exprimer cette violence fondatrice sur la base de la mythologie et l'identité maya. On retrouve dans le documentaire de José Alfredo Jiménez une interprétation de l'épisode de frères jumeaux qui combattent les Seigneurs de l'inframonde de Xibalbá⁵²⁸. Les Abeilles ont établi un parallèle entre ces derniers et l'État mexicain, comme les premières lignes du documentaire écrites sur un fond d'écran noir :

Ils nous ont tué, petits et sans défense, mais nous sommes nés une nouvelle fois, géants et immortels, comme Junajpí et Ixbalanké, nous descendons de l'inframonde pour détruire les seigneurs de l'obscurité. Nous sommes maintenant des fragments de la lumière qui empêche que tout soit nuit, nous sommes des voix qui émergent du silence et de la mort, nous sommes l'espoir et l'exemple.

On retrouve l'inversion du monde où les « petits et sans défense » deviennent des « géants et immortels », qui ne sont pas sans rappeler les accusations de sorcellerie à l'égard des zapatistes. Une voix-off en *bats'i k'op* reprend l'analogie entre les seigneurs de Xibalbá et les dirigeants politiques mexicains. Il s'agit de l'un des catéchistes de l'organisation, reconnaissable à ses petites lunettes rondes et qui connaît la mythologie maya.

Il y avait deux jeunes qui luttèrent à l'époque des anciens Mayas, ils étaient jumeaux parce qu'ils sont nés ainsi. Ils ont été appelés par les maîtres de la mort, les seigneurs de Xibalbá, parce qu'ils virent qu'ils ne pouvaient pas endurer plus de souffrances. Moi, je sens que les gouvernants d'aujourd'hui sont comme les maîtres de l'enfer.

Les jumeaux Hunahpú et Ixbalanque sont les enfants de l'un des premiers jumeaux divins Hun-Hunahpú⁵²⁹. Les seigneurs de Xibalbá les avaient appelés pour les défier suite à des rumeurs et qu'ils jouaient très bien au jeu de pelote (*juego de pelota*). Hunahpú et Ixbalanqué s'y rendirent uniquement équipés de leur sarbacane et sortirent vainqueurs de la rencontre car ils firent usage de leurs pouvoirs magiques.

Alors les jumeaux ont finalement montré leurs pouvoirs, en tuant des chiens puis en les faisant renaître, ils brûlaient des maisons et les reconstruisaient. Mais les seigneurs de Xibalbá qui sont les maîtres de la mort découvrirent tout, ils demandèrent à ce qu'on ramène les jumeaux, et ceux-ci répondirent : "on ne sait rien faire, nous ne sommes pas importants pour aller devant le « roi »". Quand ils arrivèrent devant le « roi », il leur demanda de montrer leurs pouvoirs, il ne s'imaginait pas qu'ils étaient les jumeaux qu'il fallait tuer et exterminer. Le seigneur de Xibalbá demanda aux jumeaux qu'ils se tuent et renaissent, et ils le firent. Le seigneur de Xibalbá, admiratif de toutes ces merveilles, demanda aux jumeaux : « tuez-nous également et faites-nous ensuite renaître ». Mais comme ils étaient

⁵²⁸ Ce livre a été trouvé au Guatemala au 18^e siècle et traduit en latin par Fray Francisco Ximénez depuis une perspective catholique. C'est pour cette raison que le Xibalbá, l'inframonde, ressemble beaucoup à l'enfer chrétien, qui consiste en un monde tellurique gouverné par les *Ajawan de Xibalbá*, les « seigneurs de l'inframonde ». En revanche, il existe d'autres personnages de la mythologie maya incarnant le « mal », et Xibalbá n'est donc pas l'équivalent exact de l'enfer chrétien, mais représente la mort et la maladie comme processus naturels.

⁵²⁹ Hun-Hunahpú et Vucub-Hunahpú furent les premiers jumeaux divins qui s'affrontèrent aux Seigneurs de Xibalbá mais ils furent vaincus. Leurs corps furent démembrés et la tête du premier fut enterrée et donna un arbre blanc à courgettes duquel poussaient des têtes en guise de fruits. Une jeune femme de Xibalbá, Ixquic, s'approcha de l'arbre et tomba enceinte des jumeaux, suite au contact avec la sève de l'arbre.

ennemis, ils le tuèrent, lui arrachèrent son cœur et ne le firent pas revivre. Et c'est ainsi que la paix revint dans le monde.

Je compare cette histoire au savoir des anciens : ils disent que celui qui veut faire du mal à une autre personne verra la conséquence de son acte se retourner contre lui. Je sens que c'est pareil avec ce qui s'est passé à Acteal, le massacre amena la paix, bien que nos frères n'aient pas tué, mais qu'on les a tués les bras croisés. Leur unique délit fut de dire la vérité, qu'ils n'étaient pas d'accord de tuer leurs frères. Si nos frères PRIistes et paramilitaires avaient pris conscience et en avaient la capacité, la lutte pour la paix est également pour eux (Extraits du documentaire).

En réalité, Hunahpú avait déjà été assassiné une première fois dans l'une des épreuves dans la Maison des chauves-souris⁵³⁰ puis fut ressuscité par son frère⁵³¹. Ensuite, les Seigneurs de Xibalbá les tuèrent au jeu de pelote, comme ils l'avaient fait avec leurs parents, mais cette fois-ci les jumeaux réussirent à revivre et finalement les battre.

La fin du documentaire revient donc sur cette analogie entre le mythe de création et la situation actuelle vécue par les Abeilles, à partir d'une structure cyclique venant clore le documentaire. L'utilisation d'un mythe de création avec les jumeaux n'est pas un hasard. Il contient de manière latente la rivalité entre frères ennemis, la relation ambiguë des jumeaux avec leurs deux autres frères, Hunbatz et Hunchouén, leurs aînés. Lorsqu'Ixquic arriva avec Hunahpú et Ixbalanqué, Hunbatz et Hunochouén ressentirent de l'envie et désirèrent la mort de leurs frères mineurs, en les maltraitant dès que possible. Ces derniers les transformèrent finalement en singes. L'envie rappelle la relation de mimésis d'appropriation qui unit les groupes politiques et religieux antagoniques en 1997. Le point intéressant de l'analogie du catéchiste est l'union des « frères » pour combattre les Seigneurs de Xibalbá. Ces « frères » sont d'une part les Abeilles, qui n'ont pas tué le 22 décembre et qui sont unis entre eux comme les jumeaux Hunahpú et Ixbalanqué, dont l'un a déjà fait renaître l'autre lors de sa première mort, comme les Abeilles avec leurs morts. D'autre part, ces frères sont également les « frères PRIistes et paramilitaires », les frères envieux Hunbatz et Hunchouén qui désirèrent leurs morts, bien qu'ils ne soient pas explicitement nommés par le catéchiste dans l'extrait. Mais « la lutte pour la paix est également pour eux », les frères envieux. Ainsi, l'union fraternelle renvoie à la relation mimétique qui les unit et qui les oppose à un même ennemi, les dirigeants qui sont « comme l'enfer ». En renvoyant à la mythologie maya, les Abeilles ethnicisaient l'identité politique de l'organisation et politisaient dans le même temps leur ethnicité.

Les travaux de Jonathan Friedman (Friedman 1992) et d'Alban Bensa (Bensa 2006) ont montré le rapport entre passé et présent des populations. Friedman a parlé de « mythopraxis » pour définir la culture comme une organisation du présent à partir du passé, suivant Marshall Sahlins, en activant et exécutant les mythes au présent, mais en soulignant que l'inverse était également possible et que le passé s'organise aussi

⁵³⁰ Il fut tué par un Camazotz (ou Camazot), l'un des personnages de la mythologie considéré comme le dieu Chauve-souris, associé à la nuit, la mort et le sacrifice. Il avait déjà joué un rôle dans le Popol Vuh lorsque, comme un ange, il descendit du ciel pour décapiter les premiers hommes faits de bois. Ce dieu donna son nom au peuple tsotsil, « les chauve-souris ».

⁵³¹ Lors de leurs épreuves, ils furent obligés de passer la nuit dans la Maison des Chauves-Souris, Hunahpu fut décapité en regardant l'aube se lever. Ixbalanqué, affligé, fit appel à tous les animaux pour qu'ils amènent leur nourriture favorite pour reconstruire la tête du frère. Le tapir est arrivé avec un *chilacayote* (sorte de courge blanche), Ixbalanque y tailla une nouvelle tête pour son frère, et c'est ainsi qu'ils purent participer à la partie du jeu de pelote où ils vainquirent les Seigneurs de Xibalbá.

dans les discours du présent, en fonction de la position sociale des acteurs et des processus du système mondial. Les groupes sociaux élaborent des histoires et des mythes, a fortiori, une authenticité, en vue d'une lutte pour le monopole sur l'identité des gens. L'enjeu réside en quelque sorte dans la production et la définition de l'histoire, tantôt officielle, tantôt produite par les chercheurs, tantôt produite par les populations étudiées. Dans ce cas, l'ethnogenèse est un processus issu des populations locales et non d'un processus de commémoration officielle.

Le documentaire « *Acteal, 10 años de impunidad, ¿Y cuántos mas ?* » était prêt pour les 10 ans du massacre. Il exprima le processus de transmission d'une histoire partagée d'une génération à l'autre, ainsi qu'une possibilité pour les jeunes générations au sein de l'organisation d'exploiter le massacre pour se placer dans l'organisation. L'usage de la mémoire du massacre par le jeune vidéaste José Alfredo Jiménez est un exemple d'ascension fulgurante au sein de l'organisation. L'effort de mise en mémoire du massacre par la vidéo, l'emploi des médias alternatifs et indépendants tout en reprenant les traditions des anciens et des mayas avait été salué par les fondateurs de l'organisation à Tzajalchen en 1992. Moins d'un an après la diffusion du documentaire, José Alfredo Jiménez fut nommé président de la Table Directive en 2010. Pendant la commémoration des dix ans du massacre, alors que leur présent était ankylosé par la libération des prisonniers à venir sur laquelle je reviendrai, le massacre continuait d'être localement une ressource politique efficace.

1.2.2. *Les Abeilles sortent leur dard : la lutte contre l'impunité des Abeilles*

Enfin, le dernier axe du processus d'ethnogenèse des Abeilles, consista en l'élaboration d'un discours juridique des droits de l'homme et de dénonciation de l'impunité dans le massacre. À l'aide de plusieurs Centres des droits de l'homme appartenant au Réseau pour la paix⁵³², les Abeilles avaient dès le début des années 1990 acquis des outils juridiques et un discours sur la justice et se sont forgés au fil des années une réelle image de défenseurs des droits de l'homme au Chiapas et au Mexique en général.

Suite aux premiers tâtonnements juridiques analysés dans le chapitre précédent, les familles des victimes et les défenseurs des droits de l'homme du CDHFBC signalèrent ensemble la responsabilité intellectuelle des autorités fédérées et fédérales. Certes, le renoncement de l'ancien Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*) Emilio Chauyffet, et du Gouverneur de l'État du Chiapas, Julio César Ruiz Ferro, ainsi que l'emprisonnement du président municipal alors en poste, Jacinto Arias Cruz, furent des actions politiques immédiates prises par le gouvernement fédéral qui sacrifia quelques-uns de ses fonctionnaires pour amortir l'affaire. En revanche, les Abeilles et les défenseurs des droits de l'homme du CDHFBC pointaient qu'aucun haut fonctionnaire n'avait jamais été inculpé, ni l'ancien Président de la République Ernesto Zedillo, ni de dirigeants militaires, et que seuls des petites mains, les « auteurs matériels » du massacre, furent emprisonnés, les sanctions les plus graves étant pour les caciques locaux. En effet, ils connurent dix ans de prison tandis que quelques petits et moyens fonctionnaires d'État furent destitués mais pas inculpés pour leur responsabilité dans les faits survenus à Acteal, et que les autres qui « renoncèrent » furent en réalité « invités » à partir et « replacés » peu de temps après à d'autres postes⁵³³.

⁵³² Voir chapitre suivant.

⁵³³ Pour ne citer qu'un exemple, Emilio Chauyffet, alors Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*), dirige aujourd'hui

De plus, l'État du Chiapas n'a jamais été désarmé, les groupes paramilitaires jamais désarticulés, malgré un discours de la part des autorités de l'État du Chiapas qui se transforma, notamment après l'élection au poste de gouverneur de Pablo Salazar Mendiguchía pour se concentrer sur la construction de la paix⁵³⁴. Selon eux, l'affaire n'était pas classée puisque les responsables « intellectuels » étaient toujours libres. Pourtant les familles des victimes des Abeilles offraient des « preuves » directes par leurs témoignages et par les corps des blessés et survivants marqués par l'affrontement, que le massacre avait été un acte planifié depuis les sphères institutionnelles, et perpétré par des personnes en uniformes et protégées par la Sécurité Publique, restées passives pendant le massacre. Cette dénonciation se synthétisa par une « lutte contre l'impunité et pour la vérité » renforcée au fil des ans, à partir d'une rhétorique anti-gouvernementale proche de celle des zapatistes, tout en orientant leur discours vers des revendications juridiques et pénales spécifiques à l'organisation.

Pendant dix ans, les défenseurs des droits de l'homme travaillèrent donc au plus près des Abeilles qui s'organisaient autour de l'élaboration d'un discours juridique d'accusation du gouvernement, visant à établir les Abeilles en victimes du massacre pour relancer l'enquête en vue d'un procès des moyens et hauts-fonctionnaires. Pendant les premières années, les conjonctures politiques ne permettaient pas de concrétiser le travail entamé par les défenseurs des droits de l'homme dès 1998, notamment car les principes du droit international humanitaire ne s'appliquaient pas dans le cas de massacres d'un gouvernement contre sa propre population, et qu'il n'existait pas d'instance qui puisse établir un procès contre l'action de gouvernants dans le cas de conflits belliqueux ou d'agression contre son propre peuple, et encore moins comme une politique culturelle déterminée envers une minorité ethnique (Pérez Sales, Santiago Vera, et Álvarez Díaz 2002, 6-12).

Le renouveau des Abeilles consista donc en l'élaboration d'une nouvelle image fondée sur la dénonciation de l'injustice et de la corruption du gouvernement mexicain, encadrée par un discours des Droits de l'Homme, et dont la finalité est une quête de vérité sur les responsables du massacre. Voici un extrait de l'un des nombreux communiqués lus publiquement pendant les messes du 22 de chaque mois :

Tant qu'il n'y a pas de justice, notre parole continue de parler et d'exiger aussi. Voilà plus de six ans que le massacre d'Acteal a été commis, mais les responsables de l'enquête, c'est-à-dire la *Procuraduría General de la República* (PGR), n'ont pas voulu tout éclaircir, malgré les recommandations de la CNDH de 1998 et du Rapporteur Spécial de l'ONU sur les Exécutions Sommaires et Extrajudiciaires de 1999. On voit qu'il y a eu ces dernières semaines dans notre pays beaucoup d'attention sur des accusations de corruption entre les hommes politiques de différents partis. On parle beaucoup dans les informations de vidéos et d'arnaques parmi ceux qui gouvernent. Et soudain on voit la PGR agir avec rapidité et efficacité pour défendre les intérêts de grands propriétaires urbains (*terrateniente urbano*) face au gouvernement du D.F. Et quand on voit ça, on se rend compte de nouveau qu'au Mexique il existe deux mesures pour appliquer la justice : quand il s'agit d'aider les puissants et les amis du gouvernement, les autorités sont rapides et efficaces. Quand il s'agit de faire justice aux pauvres, ils avancent doucement ou même tournent le dos. Quand l'accusé est leur ennemi, ils cherchent la petite bête (*le buscan hasta los mosquitos*), mais quand l'accusé est leur ami, ils lui passent jusqu'aux chameaux, comme dit la Bible. On voit donc ce qu'ils font actuellement : ils cherchent les poux au gouverneur du D.F. pour pouvoir l'accuser⁵³⁵, mais les dirigeants du Chiapas et du Mexique en 1997 et en 1998

le Ministère de l'Éducation (*Secretaría de Educación Pública*, SEP).

⁵³⁴ Voir chapitre suivant, section 1.

⁵³⁵ Le communiqué fait référence à la tentative de destitution (*desafuero*) du maire de la ville de México, Andrés Manuel López Obrador de la part de ses rivaux en 2004. Il fut l'objet d'une campagne de disqualification pendant plusieurs mois et Andrés Manuel López Obrador réussit à retourner l'accusation en mobilisant ses militants. Pour plus d'informations, voir

laissent passer les plus grands crimes et la PGR ferme les yeux. Au sujet d'un aménagement de la voie publique, ils ressuscitent des enterrés, mais pour 45 indiens massacrés à Acteal, ils veulent au contraire enterrer et oublier les dossiers. (Communiqué du 22 mai 2004).

La dénonciation de la construction par le gouvernement du phénomène paramilitaire en vue d'exterminer les organisations indiennes comme celle des zapatistes et des Abeilles, l'omission volontaire du gouvernement, de son Ministre Emilio Chuayffét et de tous les fonctionnaires chiapanèques dont le gouverneur de l'État alors en poste Julio César Ruiz Ferro constituera la lutte des Abeilles au nom des droits de l'homme :

¿Por qué no ha hecho nada con los exfuncionarios públicos, actores intelectuales o cómplices, por lo menos por omisión, de la masacre de Acteal, desde el expresidente Zedillo y su secretario de gobernación Emilio Chuayffét, los mandos militares que entrenaron y protegieron a los asesinos de Acteal, hasta los funcionarios estatales como el entonces gobernador de Chiapas, Julio César Ruiz Ferro, que después de mandar asesinar a niños y a mujeres embarazadas en Acteal, abandonó tranquilamente su función, y todavía le dieron como premio un puesto en la embajada de México en Estados Unidos?, ¿Por qué un montón de funcionarios de su gabinete, andan libres y tranquilos? (Communiqué du 22 mai 2004)

Dans ce même communiqué, la lutte contre la corruption, la dénonciation des incohérences et de l'impunité des fonctionnaires et hommes politiques sous le mandat de Ernesto Zedillo, mais aussi des gouvernements qui suivirent comme celui de Pablo Salazar (2000-2006), accusés de répondre au conflit par l'arrivée de fonds décentralisés à travers des programmes sociaux, mais sans résoudre le conflit autour du massacre.

Un tournant eut lieu en 2005. Les défenseurs des droits de l'homme élevèrent l'affaire Acteal à un niveau international et latino-américain, en l'amenant devant l'Organisation des États Américains (OEA) afin de trouver de nouvelles ouvertures une fois épuisés les recours au niveau national. Ils favorisèrent donc la convocation d'un Tribunal international, à l'instar des crimes contre l'humanité portés devant les tribunaux internationaux et la Cour interaméricaine des droits de l'homme (CIDH). L'introduction de réseaux de justice transnationale avait pour objectif de faire circuler au niveau international une affaire saturée sur le plan national, ce que Keck & Sikkink (1998) ont appelé l'« effet boomerang » et qui consiste à modifier la stratégie en faisant appel à la communauté internationale pour que celle-ci fasse pression sur le gouvernement. Cet effet boomerang a été le fruit du travail de défenseurs des droits humains et d'avocats spécialisés en droit coutumier et positif au Mexique qui tentaient depuis des années de faire ratifier le Protocole II sur la protection des victimes d'un conflit armé non international des Conventions de Genève⁵³⁶.

Comme cela fut mentionné précédemment, les défenseurs des droits humains éprouvèrent diverses pistes juridiques, les termes tels que « génocide », « crime de guerre » ou « crime contre l'humanité » relevant du droit international fondé sur des critères clairs.

Hélène Combes (2011).

⁵³⁶ Ce protocole date du 8 juin 1977 et concerne donc la protection des droits humains dans les conflits armés non internationaux, c'est-à-dire les guerres civiles, et élargit les garanties minimales des droits fondamentaux qui existent déjà dans les trois autres conventions de Genève (dans l'article 3) de 1949, et concerne la protection des personnes privées.

Crime de génocide :

La notion de crime de génocide a été pour la première fois explicitée dans un texte à portée internationale à l'issue du procès de Nuremberg. Un tel acte d'accusation servit d'abord à désigner les grands criminels de guerre allemands qui s'étaient livrés

au génocide délibéré et systématique, c'est-à-dire à l'extermination de groupes raciaux et nationaux parmi la population civile de certains territoires occupés, afin de détruire des races ou classes déterminées de populations, et de groupes nationaux, raciaux ou religieux.

La définition s'est ensuite formalisée dans la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide du 9 décembre 1948, définition reprise mot à mot dans les statuts des Tribunaux Internationaux pour l'ex-Yougoslavie (TPIY)⁵³⁷ et le Rwanda (TPIR), ainsi que dans l'article 6 du Statut de Rome :

le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel : meurtre de membres du groupe ; atteinte à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ; soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ; mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ; transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe.

Crimes de guerre

Les crimes de guerre sont définis dans le Statut du Tribunal de Nuremberg comme

Les violations des lois et des coutumes de la guerre. Ces violations comprennent, sans y être limitées, l'assassinat, les mauvais traitements et la déportation pour des travaux forcés, ou pour tout autre but, des populations civiles dans les territoires occupés, l'assassinat ou les mauvais traitements des prisonniers de guerre ou des personnes en mer, l'exécution des otages, le pillage des biens publics ou privés, la destruction sans motif des villes et des villages ou la dévastation que ne justifient pas les exigences militaires.

Le Statut de Rome, ratifié par le Mexique le 28 octobre 2005, entra en vigueur le 1^{er} janvier 2006. Cela ouvrit la possibilité d'un recours à la Cour Pénale Internationale (CPI) jugeant les crimes de génocide, les crimes contre l'humanité, les crimes de guerre et les crimes d'agression. En tout état de cause, la Cour n'était compétente que pour les crimes commis depuis l'entrée en vigueur du Statut de Rome, soit depuis 2002, donc elle ne pourrait être compétente pour les crimes commis au Mexique avant 2002. Cela écarte les actes d'accusation de crime de génocide et de crimes de guerre. En revanche, la souplesse de la définition du crime contre l'humanité est devenue la voie privilégiée de ce recours au droit international des défenseurs des droits de l'homme. Finalement, en 2005, face à l'impasse d'une résolution au niveau fédéral, les avocats du CDHFBC présentèrent le cas devant la Cour interaméricaine des droits de l'homme (*Corte interamericana de derechos humanos*, CIDH) pour que le massacre d'Acteal soit reconnu comme un « crime contre l'humanité ».

⁵³⁷ Le TPIY reprit le statut du Tribunal de Nuremberg en y ajoutant l'emploi d'armes toxiques et les destructions patrimoniales, et fait référence aux Conventions de Genève.

Crimes contre l'humanité :

À l'inverse du crime de génocide, le crime contre l'humanité n'a pas de définition généralement admise. Le Statut du Tribunal de Nuremberg désignait sous ce terme

l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation et tout acte inhumain commis contre toutes populations civiles, avant ou après la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques raciaux, ou religieux, lorsque ces actes ou persécutions, qu'ils aient constitué ou non une violation du droit interne du pays où ils ont été perpétrés, ont été commis à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du Tribunal, ou en liaison avec ce crime⁵³⁸.

La notion de crime contre l'humanité est donc complexe car elle comprend plusieurs incriminations reconnus dans des textes au niveau national et international. En outre, les contextes des crimes contre l'humanité se sont élargis, le Tribunal de Nuremberg et le TPIY faisant référence à des contextes de conflit (« la guerre » pour le premier, le « conflit armé, international ou interne » pour le second), tandis que le TPIR fait référence à « une attaque généralisée et systématique dirigée contre une population civile » (article 3). En outre, la liste des crimes contre l'humanité a été précisée et allongée, incluant les disparitions et l'apartheid, ainsi que les crimes sexuels graves autres que le viol⁵³⁹. Cette piste est aujourd'hui privilégiée.

Durant mes différents séjours à Chenalhó entre 2003 et 2010, l'organisation avait créé de profonds liens de solidarité avec une société civile nationale et internationale émergente. Les membres de l'organisation des Abeilles organisèrent de nombreux événements dans la communauté d'Acteal devenue le centre cérémoniel et politique de l'organisation, la messe mensuelle tous les 22 de chaque mois en étant le rituel religieux le plus fréquent.

Les Abeilles participaient également aux marches du 8 mars pour le Jour de la femme et fêtaient de nombreux anniversaires au sein de leur organisation. Même la libération de ceux qu'ils estimaient être les coupables d'Acteal en août 2009 a été l'occasion pour les Abeilles de fêter l'anniversaire de leur libération.

Par ailleurs, ils participèrent à de nombreuses rencontres, créant des alliances à la fois avec des organisations religieuses catholiques et œcuméniques dans le monde. Au niveau national, ils envoyèrent des représentants de leur organisation à des rencontres à dimension sociale et identitaire, d'autres « contre le néolibéralisme » comme celle tenue à Vicam en octobre 2004, et différents forums contre l'impunité en alliance avec des défenseurs des droits de l'homme. De plus, les Abeilles s'étaient solidarisées avec d'autres

⁵³⁸ Les Tribunaux pénaux internationaux pour l'ex-Yougoslavie et pour le Rwanda substituèrent l'expulsion par la déportation et ajoutèrent l'emprisonnement, la torture et le viol.

⁵³⁹ L'article 7 du Statut de la Cour pénale internationale entend aujourd'hui comme crime contre l'humanité les crimes suivants : « meurtre, extermination, réduction en esclavage, déportation ou transfert forcé de population ; emprisonnement ou autre forme de privation grave de liberté physique en violation des dispositions fondamentales du droit international ; torture ; viol, esclavage sexuel, prostitution forcée, grossesse forcée, stérilisation forcée ou toute autre forme de violence sexuelle de gravité comparable ; persécution de tout groupe ou de toute collectivité identifiable pour des motifs d'ordre politique, racial, national, ethnique, culturel, religieux ou sexiste (...) ou en fonction d'autres critères universellement reconnus comme inadmissibles en droit international, en corrélation avec tout acte visé dans le présent paragraphe ou tout crime relevant de la compétence de la Cour ; disparitions forcées de personnes ; crimes d'apartheid, autres actes inhumains de caractère analogue causant intentionnellement de grandes souffrances ou des atteintes graves à l'intégrité physique ou à la santé physique ou mentale ».

mouvements sociaux au Mexique, comme la Assemblée Populaire des Peuples d'Oaxaca (*Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca*, APPO) dans l'État de l'Oaxaca (Recondo, 2007) ou encore le Front des Peuples en Défense de la Terre (*Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra*, FPDT)⁵⁴⁰ de San Salvador Atenco, dans l'État de México. Ces deux mouvements populaires avaient été réprimés à un moins d'intervalle entre mai et juin 2006, en pleine période pré-électorale. Le « mauvais gouvernement » « profitait des peuples mexicains pour gouverner » (Communiqué du 1^{er} novembre 2006). Les Abeilles et le CDHFBC, leur principal allié au Chiapas, dénonçaient l'état de crise généralisé des droits de l'homme et de la paix sociale dans différents États du Mexique. Ils constituèrent leurs alliances sur la base de l'identification des répressions, des détentions arbitraires de l'État, des violations et garanties individuelles et constitutionnelles, du recours à la force publique et aux armes, du manque de sérieux et d'une capacité de dialogue entre mouvements pour la recherche d'une solution pacifique au conflit dans ces deux États du sud mexicain. Le 9 novembre 2006, peu de temps après les violences de mai 2006 à Oaxaca, la Société Civile des Abeilles lança une caravane de solidarité comme forme d'action humanitaire pour amener des vivres et faire pression sur le gouvernement pour exiger un retour rapide à la paix « juste et digne » et la recherche de solution aux demandes de l'APPO. Les représentants des Abeilles s'appuyèrent à cette occasion sur la résolution 39/11 du 12 novembre 1984 qui « proclame solennellement que les peuples de notre planète ont le droit sacré à la paix » et « déclare solennellement que protéger le droit des peuples à la paix et favoriser sa réalisation est une obligation fondamentale de tout État » (Communiqué du 7 novembre 2006). Ils n'hésitaient pas à multiplier les démarches et les mots d'ordre, décidèrent de miser sur les réseaux et participer à de nombreuses rencontres aux thèmes fort divers : l'autonomie indienne, la lutte contre le néolibéralisme, mais aussi la répression d'État et la lutte contre l'impunité, le retour à la paix. Un rapport du CDHFBC publié fin août 2011 fait référence à une rencontre à Huehuetenango au Guatemala, et une autre à Acteal le 21 décembre 2010 sur le thème « Tisser une résistance et une autonomie face à la contre-insurrection et la dépendance ». Le CDHFBC et les Abeilles s'incorporèrent également à un « Réseau international de lieux de conscience » (*Red internacional de sitios de conciencia*) pour garder vivante et transmettre la « mémoire de l'humanité ». C'est dire si les Abeilles se sont constitués en acteur politique important dans le milieu militant mexicain et que les représentants de l'organisation sont devenus de réels professionnels de la représentation.

1.3. *La Rencontre contre l'Impunité pour les dix ans du massacre : 20-22 décembre 2007*

Le processus d'ethnogenèse s'appuyait depuis 1998 sur la commémoration mensuelle du massacre. Chaque 22 du mois, une messe attire des milliers de visiteurs, faisant d'Acteal un passage obligé du circuit alternatif visité par des touristes politiques qui s'intéressent à l'EZLN (Melenotte et Marie Dit Chirot 2010). Les campements pour la paix⁵⁴¹ au sein des communautés de déplacés zapatistes de Polhó et Abeilles d'Acteal permettaient d'accueillir depuis 1998 une « société civile transnationale » naissante,

⁵⁴⁰ Le Front s'était formé en 2001 à Atenco suite à la volonté de construction d'un aéroport dans la banlieue proche de la ville de México. La lutte s'était soldée sur la non-construction de l'aéroport et le Front est considéré depuis comme un exemple de lutte sociale au Mexique.

⁵⁴¹ Cf. chapitre 4.

faisant encore de cette zone l'un des lieux de l'innovation de la politique alternative. Une forme de tourisme commémoratif se constitua, au carrefour du pèlerinage religieux et du militantisme altermondialiste, attirant sur un même sol tantôt des jeunesses catholiques internationales, des jeunes d'Europe ou des États-Unis issus du milieu de la gauche radicale ou d'influence libertaire, des étudiants mexicains venus faire leur stage (*servicio social*) avec l'organisation, ou aussi, et simplement, des badauds voulant connaître les lieux. En plusieurs années, et selon leurs recensements propres, au moment de la Rencontre, les Abeilles comptaient 43 communautés de 6 municipalités différentes, en majorité tsotsiles : Chenalhó, Pantelhó, Chalchihuitán, Simojovel, Zinacantán, et une tseltal : Tenejapa.

La messe est aussi l'occasion de mobiliser les membres de l'organisation des Abeilles et de procéder à un rituel qui met en scène les symboles propres à la théologie indienne construite par le Diocèse depuis les années soixante-dix. Cette commémoration mensuelle était une mise en scène de la mémoire collective de la tragédie du massacre selon un rituel bien orchestré. La célébration permet d'orienter l'émotion collective et de faire de la « souffrance » un moteur de créativité identitaire, notamment pour les familles des défunts et les survivants du massacre. Ainsi, le processus d'ethnogenèse s'exprima en partie par ces commémorations itératives, comme autant de moyens pour les familles des victimes de ne pas s'effondrer après le massacre.

Je décrirai la commémoration des dix ans du massacre car elle est la plus explicite dans sa mise en scène pour renforcer le lien de l'organisation entre ses membres, mais aussi avec les autres groupes et « communautés » d'affinités, tels que les défenseurs des droits de l'homme, l'Église, et la « société civile nationale et internationale » dans les différentes activités « contre l'impunité » de l'organisation des Abeilles. Cette commémoration eut lieu fin décembre 2007 dans le contexte de controverse médiatique et de révision juridique de l'affaire Acteal sur laquelle je reviens en détails dans la section suivante.

1.3.1. Le 20 décembre 2007

La « Rencontre Nationale contre l'impunité. Acteal, Chenalhó, Chiapas, Mexique, 20 et 21 décembre 2007 » débuta le 20 décembre 2007. Pour l'événement, un panneau peint en majuscule avait été posté à l'entrée d'Acteal : « Bienvenue à Acteal, X anniversaire des 45 martyrs, Chiapas,



Figure 35 - Entrée d'Acteal-Centro lors de la commémoration du 22 décembre 2007 (Source : données de terrain 2007)

1997-2007. Les gens s'affairaient à l'entrée comme un jour de fête. De la musique de *rancheras* sonnait en fond, les gens conversaient et riaient. Quelques femmes s'étaient installées pour vendre quelques citrons, avocats et tomates issus



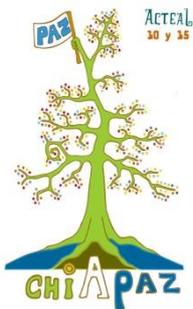
de leur production et les gens du coin en

profitaient pour faire quelques courses. Les jeunes femmes s'étaient faites belles pour l'occasion, en lissant leurs cheveux et en mettant des colliers de perles en plastique et des barrettes brillantes et

colorées dans les cheveux. Les fêtes sont l'occasion de rencontrer de futurs époux. Les gens se saluaient en *bats'i k'op* et l'ambiance était détendue.

L'anniversaire était double : il s'agissait de commémorer les dix ans du massacre d'Acteal ainsi que les quinze ans de la fondation de l'organisation Société Civile Les Abeilles. Les autorités en poste avaient organisé tout au long de l'année 2007 une *Campaña 10 y 15*, pour le 15^{ème} anniversaire de la création de l'organisation et les 10 ans du massacre, s'inspirant du même titre que les zapatistes avaient utilisé trois ans plus tôt pour les 20 ans de création de l'EZLN et les 10 ans du soulèvement, *Campaña 20 y 10 : el fuego y la palabra*. La rencontre dura trois jours pendant lesquels eurent lieu la commémoration du massacre, des prières, une série de conférences, de tables de discussion et de débats, ainsi que la projection de vidéos et quelques activités culturelles.

Avant de descendre les marches, il fallait s'inscrire à la « Réception », une petite cabane de bois avec un toit de taule construite pour l'occasion. À droite, on y voyait une énorme affiche de propagande contre la vente des ressources naturelles de la réserve de la biosphère de Montes Azules dans la partie de la jungle. On y lisait : « Montes Azules ne se vend pas. La terre, l'eau, la biodiversité, le gaz, le pétrole est à nous !! ». À la réception, on nous donna à chacun un badge d'une couleur différente puis un programme d'une double feuille était distribué. On y voyait le logo de l'organisation où la colonne de l'Infamie se trouve au centre d'un monde rond. Au pied de la sculpture se trouvait un arbre dont les racines étaient visibles et trouvaient leur origine dans le mot « CHIAPAZ » (mot-valise issu de la contraction de « Chiapas » et de « paz », la paix) écrit en majuscule. Au sommet de l'arbre, une branche devenue main tenait un drapeau blanc sur lequel était inscrit « PAZ » (la paix), également en majuscule.



La rencontre débuta à 11h30 le matin devant la chapelle où le président du bureau de direction, élu pour un an, Diego Pérez, prononça les paroles de bienvenue à celle qu'il nommait « la société civile nationale et internationale ». Les gens allaient arriver tout au long de la journée, mais les présentations avaient commencé dans l'auditorium. Les Abeilles et les visiteurs s'étaient installés sur les marches qui donnaient sur la scène principale où étaient installées des chaises en U. Les amphitryons recensèrent environ 150 personnes et 53 organisations présentes pendant l'inauguration. Les visiteurs, individuels ou par collectifs et organisations avaient chacun des badges de couleur. Ils saluaient les familles des victimes et les femmes que l'on reconnaît à leur châle (*rebozo*).



Figure 36 - Figure 38 - Visiteurs étrangers saluant les femmes d'Acteal (Source : données de terrain, 22 décembre 2007)

Pour l'occasion, une grande banderole colorée était accrochée au fond de la scène, couvrant la vue panoramique. La plus grande banderole montrait des hommes vêtus de blanc, des femmes en blouse rouge et des enfants, représentant ensemble les hommes et femmes véritables (*bats'i minik'etik ants'etik*), les Évêques Samuel Ruiz et Felipe Arizmendi sur les côtés, la Vierge du Massacre au centre, et plusieurs animaux de la mythologie maya.

Le bas de l'auditorium était la scène des rituels et conférences. Elle comptait sur une table au centre,

couverte d'un drap blanc, d'un pupitre sur le côté droit, de quatre chaises à gauche de la table et les images de Saint-Pierre et de la Vierge de Guadalupe. Puis, tout autour de cette scène, des dizaines de chaises allaient servir aux nombreux protagonistes des différentes étapes de la rencontre. Le Conseil des Anciens composés d'hommes et de femmes de l'organisation se disposa sur le côté droit de la scène, sur des chaises bleues. Les hommes portaient l'habit traditionnel des autorités traditionnelles de la municipalité, une robe blanche et courte avec une ceinture en cuire, couverte par une sorte de poncho noir fait de laine



Figure 37 - Figure 39 - Le Conseil des anciens posant les bougies, en arrière-fond, les défenseurs des droits de l'homme, et deux femmes retransmettant en direct la cérémonie (Source : Jaime Schlittler, actea.blogspot.fr)

de moutons en provenance de Chamula, un foulard rouge (*paliacate*), des sandales en cuir, et surtout, le chapeau surmonté de bandes de tissus colorés qui tombent et encadrent le visage. Les femmes portaient la *nagual* (jupe tissée), la blouse brodée et le châle avec des fleurs rouges brodées à la main, ainsi que de longs bandeaux de couleur tressés à leurs nattes.

Le président de la MD salua l'ensemble des visiteurs, aidé d'un micro connecté à des enceintes, afin de se distinguer au milieu du brouhaha. Son discours était ficelé, il résuma brièvement en espagnol les faits du 22 décembre 1997 et le double anniversaire qui réunissait la foule. Puis il remercia le public de sa présence et présenta l'organisation

dans laquelle les gens « cherchent leur propre chemin, cherchent leur propre parole, pour lutter pour notre souffrance ». Il remercia les « frères et sœurs » d'être présents pour « toutes les souffrances qu'ils vivent »⁵⁴². Chaque étape était d'abord adressée en espagnol puis traduite de manière synthétique en *bats'i k'op*.

Entre chaque présentation des membres de l'organisation des Abeilles, un orchestre de musique *ranchera* jouaient des transitions musicales à très fort volume grâce à de grandes enceintes. Beaucoup de jeunes *pedranos* avaient revêtu le même look *ranchero* que les jeunes musiciens de la *banda* et étaient coiffés de chapeaux blancs ou noirs, portaient une ceinture à grosse boucle et parfois même des santiags. Ce look venu du nord avec les migrations des chiapanèques contrastait fortement avec l'habit traditionnel des autorités traditionnelles mais ne semblaient poser problème à personne. Puis ce fut au tour des autorités traditionnelles de saluer l'ensemble des visiteurs, *pedranos* et étrangers.

Du côté des officiants, on retrouvait inconditionnellement pendant les trois jours les quatre Évêques du Diocèse Samuel Ruiz García, Raúl Vera, Felipe Arizmendi et Enrique Díaz ainsi que Les Sœurs du Divin Berger (*Hermanas del Divino Pastor*) et les curés (d'abord le *Padre Pedro* puis le *Padre Marcelo*). Sur la scène allaient également être présents tout au long de la Rencontre contre l'Impunité les défenseurs des droits de l'homme, pour marquer l'équivalence entre l'aspect religieux et juridique de ce mouvement social. Les différents leaders de l'organisation passèrent à tour de rôle, comme par exemple Javier Ruiz Pérez, que je retrouvais à tous les événements et rencontres organisés par les Abeilles.

⁵⁴² Il faut relever la syntaxe espagnole n'est pas toujours correcte, il faut donc saisir ces constructions de phrase avec parcimonie.

Portrait d'un « militant de la mémoire » : Javier Ruiz Pérez

Originaire du *Barrio* Queshalucum, ce dernier était certainement l'un des leaders de l'organisation les mieux formés par les défenseurs des droits de l'homme et le Diocèse. Il maîtrisait parfaitement l'espagnol et tenait ce jour-là un discours sur l'impunité, les droits de l'homme et les traditions. Ce discours, appris au fil des années et des fonctions au sein de l'organisation, provenait de son parcours précis. Formé en tant que catéchiste de son *Barrio* en 1998, il devint un représentant du Peuple Croyant (*Pueblo Croyente*) au sein de la paroisse en 1999 et participa aux Assemblées au niveau du Diocèse de San Cristóbal de Las Casas. Il fut ensuite nommé Conseil paroissial pour coordonner toutes les activités de la paroisse. En 2000 et 2001, il reçut une formation (*capacitación*) de la part de la paroisse et du « Fray Ba » au sein d'ateliers communautaires. En 2001, il travailla dans la coopérative de café de l'organisation des Abeilles, *Maya Winik* (« homme maya »), où il était « *pagador* », sorte de trésorier de la coopérative de café. En 2002, il fut nommé coordinateur de la zone tsotsil lors des Assemblées diocésaines du Peuple Croyant, en ayant à sa charge dix municipalités. Il était à peine en poste depuis six mois qu'il fut nommé secrétaire général de l'organisation des Abeilles, ce qui l'amena à suspendre son rôle de coordinateur de la zone tsotsil pour se consacrer pleinement à sa fonction au sein du Bureau de Direction⁵⁴³. C'est à ce poste qu'il put participer aux plateformes nationales et internationales, un moment formateur.

Ce fut une expérience très intéressante parce que là j'ai pu participer davantage aux rencontres, forums, conférences, séminaires, discussions, débats, et je participais ici au niveau national comme au niveau international. J'étais au Honduras, au Guatemala, au Salvador, et c'était très intéressant parce que tu ne fais pas que connaître d'autres lieux, en plus de ça, c'est important de représenter la voix et la parole de l'organisation, mais en plus j'accumulais une expérience qui m'aidait à grandir un peu au milieu de la réalité de ce qui se vit, la situation sociale, dans la région (Javier Ruiz Pérez, 25/04/2008).

Javier Ruiz Pérez n'a donc pas vécu directement le massacre, mais réussit à se hisser dans les carrières qu'offraient le Diocèse pour les indiens de la région. Ses voyages et sa parole lui permirent d'acquérir un prestige notable dans l'organisation. Pourtant, il décrit aussi le coût qu'implique de travailler gratuitement dans l'organisation, cela lui valut de migrer deux ans à Pachuca, dans l'État de l'Hidalgo (à deux heures de la ville de México) pour « obtenir de l'argent » (*conseguir dinero*). Il travailla dans le bâtiment puis dans le nettoyage, puis il travailla pendant un an en tant qu'auxiliaire administratif pour la gestion de documents migratoires⁵⁴⁴. Il travaillait en plus les nuits en tant que surveillant à la Croix Rouge nationale et les fins de semaine en tant qu'auxiliaire administratif au sein de cette institution. Il n'avait jamais terminé ses études et n'avait qu'un niveau de primaire, mais il décida de reprendre le collège (*secundaria*) à Pachuca. Une fois ses études terminées, il retourna dans sa communauté d'origine en avril 2006 car son père tomba malade. Le Bureau de Direction le chercha directement en entendant qu'il était de retour pour des questions techniques. Javier Ruiz Pérez avait acquis des codes de l'extérieur, la langue et l'écriture de l'espagnol, et surtout une connaissance bureaucratique, ainsi qu'une capacité à « organiser », essentielle pour les Abeilles.

⁵⁴³ Entretien réalisé le 25/04/2008.

⁵⁴⁴ J'ignore s'il s'agit ou non de l'Institut National de Migration (*Instituto Nacional de Migración*, INM)

Il prêta main forte au Bureau de Direction pour des questions techniques, « par exemple pour élaborer des communiqués, préparer une conférence, une rencontre, par exemple la Caravane Oaxaca en 2006, pas seulement moi, mais nous avons coordonné à plusieurs ». En mai 2006, il aida également à la marche nationale organisée par les zapatistes lors de leur Autre Campagne (*Otra Campaña*). Puis il travailla aux côtés du *Padre* Pedro Arriaga dans la paroisse, et fut nommé en même temps dans la Maison des Jésuites en tant qu'« administrateur ». En 2007, pour les préparatifs de la commémoration et la lutte contre l'impunité, il fit partie de l'équipe juridique de l'organisation, aux côtés des membres du Bureau de Direction, formés et devenus « coordinateurs ». En parallèle de son rôle dans la Commission Juridique, il continuait son travail pastoral et aidait l'équipe de travail du Diocèse qui se nomme *Caritas*⁵⁴⁵ pour l'attention aux désastres naturels. C'est là que l'Organisation des Nations Unies (ONU) l'invita à passer un diplôme en 2006 spécialisé sur ces thèmes, suite au débordement du fleuve dans les localités de Tzajalchen (d'où vient l'un des groupes fondateurs de l'organisation) et Tzanem Bolom, qui fit la mort de treize personnes. Pour Javier Ruiz Pérez, il s'agissait de répondre à une nécessité urgente,

il fallait consolider l'organisation à l'intérieur, avec les communautés, mais aussi profiter de l'espace ou du temps conjoncturel des dix ans du massacre d'Acteal et quinze ans de la fondation des Abeilles. Alors j'ai commencé à coordonner la Campagne Contre l'Impunité, qui consistait à mener des ateliers communautaires qui répondraient au premier axe de l'objectif sur la consolidation du processus de paix, et l'autre, comme le second axe de la Campagne, c'est précisément sur la justice, fortifier le lien, l'articulation avec les autres organisations pour que les massacres, pas seulement à Acteal, mais dans d'autres lieux principalement au Chiapas et au Mexique, ne restent pas impunis. Alors on a coordonné ces activités avec d'autres compagnons. En réalité, ça a été un travail très intense et très intéressant à la fois, parce qu'il s'agissait de] construire une parole, construire ensemble une proposition de consolidation avec les communautés. De l'autre, c'est construire avec toutes les organisations une proposition d'approche à la justice, c'est-à-dire, sans la voie légale ou juridique au sein du système, on ne s'en approche pas, donc, que peuvent faire les peuples pour que la justice soit atteinte. C'était très intéressant, en vérité, mais très fatigant aussi car ça impliquait des journées intenses, longues surtout, des déclarations, des conférences dans les médias, parfois des questionnements et tout, mais oui, c'était une expérience très intéressante, surtout, travailler avec des gens, pas seulement penser, enfin si, il faut penser, proposer, préparer tout, mais le plus important c'est de bouger, engager, nous faire tous et toutes sujets dans le processus, et c'est ce qui me paraît important. (Javier Ruiz Pérez, 25/04/2008).

La « construction de sujets » dans le processus de justice impliqua donc un long travail politique « d'organisation » et de « coordination ». Lors de la commémoration, ce travail épuisant d'organisation en amont se ressentit par l'articulation des trois axes de la mémoire historique (messe, martyrologie, justice) et de nombreux protagonistes à cette « Rencontre contre l'Impunité » qui était également un double anniversaire. Le 22 décembre, Javier Ruiz Pérez était présent et fit son discours debout, en habit traditionnel. Il insista sur le « travail commun » pour combattre l'impunité et développer des stratégies et des organisations afin que « [leur] voix soit entendue et que la justice arrive, pas seulement à Acteal, ni au Chiapas, mais dans tout le pays, pour différentes organisations ou villes où [les gens] souffrent des conséquences du système ».

Le président du Bureau de Direction, Diego Pérez, invita ensuite deux représentantes du « groupe des

⁵⁴⁵ Caritas est une institution du Diocèse, sorte de pastorale sociale, qui a plusieurs activités et organise des ateliers communautaires, monte des projets de développement sur la base de micro-crédits pour des magasins communautaires et productifs (artisanat, élevage, fruits et légumes, etc.) et d'attention aux urgences climatiques, entre autres.

femmes mayas », dont les activités s'orientent principalement vers le Chœur d'Acteal et la coopérative d'artisanat. Elena Vázquez Pérez, ainsi qu'à l'une des survivantes du massacre, Catalina Méndez, prennent la parole au pupitre en bois et avec le micro, offert par la Mission de Bachajón en décembre 2004 et sur lequel on lit « Aux Martyrs d'Acteal ». Dans l'organisation, les femmes jouent un rôle particulièrement important car les Sœurs du Divin Berger ont fait un travail de formation et d'organisation de femmes sur la base d'une complémentarité entre hommes et femmes⁵⁴⁶. Mais surtout, elles rappellent qu'elles sont à l'origine des revendications pour les droits des femmes dans les localités de San Pedro Chenalhó en 1992⁵⁴⁷. Les deux femmes saluèrent en *bats'i k'op* et en espagnol les participants que nous étions. Elles remercièrent le public que nous formions de l'effort fourni pour venir jusqu'ici et atteindre la paix et la justice. La représentante du groupe, Elena Vázquez, lit un discours en espagnol qu'elle avait préparé où elle accusait Ernesto Zedillo et sa stratégie de contre-insurrection, où elle répète les analyses avancées depuis des années, accusant les autorités fédérales et fédérées d'avoir voulu « en finir avec la population civile qui soutenait l'Armée zapatiste de libération nationale », une population civile qui « ne voulait pas s'unir aux leaders des paramilitaires ». Sa lecture est saccadée et l'effort est soutenu, elle répète ses mots, et son voisin, un jeune homme en habit traditionnel, l'aide à tourner les pages. Tant les autorités traditionnelles sur scène que le public attendent patiemment, regardent ailleurs, voire s'endorment, alors que le brouhaha des enfants, de gens qui discutent et se déplacent donnent un sentiment que personne n'écoute.

Puis le président du Bureau de Direction invita les représentants des différentes Centres des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas et le SIPAZ⁵⁴⁸ à venir s'installer du côté gauche de la table et leur souhaila la bienvenue. Les défenseurs des droits de l'homme donnèrent à tour de rôle une conférence sur la situation actuelle de l'affaire Acteal et le recours déposé auprès de la Cour interaméricaine des droits humains (CIDH). On retrouvait le réseau des droits de l'homme chiapanèques, Edgar Cortés, du réseau « Tous les droits pour tous » (*Todos los derechos para todos*), l'avocat Luis Arriaga du Centre des droits de l'homme « Miguel Agustín Pro Juárez » (*Centro de Derechos Humanos « Miguel Agustín Pro Juárez »*), l'avocate Guadalupe Morfín Otero, ancienne Mandataire pour le gouvernement fédéral pendant trois ans dans l'investigation des assassinats des femmes à Ciudad Juárez, et Itzel Silva, du Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas. À tour de rôle, ils présentèrent des analyses sur l'articulation des organisations entre elles, en évoquant d'autres cas d'impunité, depuis le massacre d'étudiants à Tlatelolco

⁵⁴⁶ Je ne m'attarde pas ici sur les relations entre hommes et femmes au sein de l'organisation, mais renvoie à une lecture critique du principe de complémentarité qui inspirerait « naturellement » les indiens et un idéal de « vision cosmique » (*cosmovisión*). Cette critique est d'autant plus nécessaire qu'elle est reprise par exemple en Bolivie par les organisations aymaras du Nord, et les organisations paysannes-indiennes (quechuas) du Sud, qui affirment leur attachement à ce principe pour revendiquer l'unité des indiens et de leur souveraineté politique. À l'inverse de cette rhétorique, certaines femmes voient dans ces pratiques de complémentarité et de division des espaces féminins et masculins une série de limites, comme la non-participation des femmes aux postes à responsabilité dans les organisations, la non-intégration des revendications de genre aux plateformes politiques, la reproduction de la division sexuelle du travail et la non-reconnaissance du problème de la violence domestique ; d'autres vont plus loin encore en affirmant que le principe de complémentarité est une image idéalisée des relations familiales et que l'absence de femmes dans les postes de décision se justifie par l'argument culturaliste des peuples indiens, occultant alors le machisme et les privilèges auxquels les hommes ne veulent pas renoncer. Voir Sabine Masson (2009) « Genre, race et colonialité en Amérique latine ».

⁵⁴⁷ Lorsqu'elles voulurent obtenir le droit d'hériter des terres, cf. Chapitre 3.

⁵⁴⁸ Le SIPAZ est un autre organe du Diocèse qui travailla à la reconstruction de la paix avec les leaders religieux. Cf. Chapitre suivant.

en 1968, le conflit qui oppose le secteur magistériel au gouverneur de l'Oaxaca, Ruiz Úlises, ou la répression d'Atenco en mai 2006. L'impunité signifie qu'il n'y a pas eu justice, que les enquêtes n'ont jamais été menées jusqu'au bout, et que les « auteurs intellectuels » n'ont pas été jugés. Le groupe d'avocats évoquent la quête à mener pour garantir l'accès à la justice des peuples et organisations « marginalisées », les peuples indiens ne bénéficiant pas des garanties individuelles. Luis Arriaga insiste sur la nécessité de consolider des accords avec la société civile et l'inclure à l'administration de la justice. Guadalupe Morfín est celle qui mit le plus l'accent sur les assassinats contre les femmes. L'avocate établit le parallèle entre le massacre d'Acteal et le féminicide de Ciudad Juárez car les deux phénomènes de violences de genre ont suscité la visite de nombreux experts et rapporteurs des droits de l'homme nationaux et internationaux. Malgré tout, plusieurs points restent à éclaircir dans les deux cas. Elle avance que la lutte contre l'impunité ne peut se faire que grâce à quatre points fondamentaux : la recherche et la sanction sur les responsables, réparer les dommages, adopter les mesures nécessaires pour que les faits d'Acteal ne se répètent plus et que la communauté cherche la vérité. Trois représentantes du Groupe des femmes mayas des Abeilles prennent enfin la parole : Ofelia Gómez Hernández, María Vázquez Gómez et Micaela Pérez Pérez. L'une d'elle lit un texte qui dit en substance que les femmes souffrent beaucoup, que le gouvernement ne les respecte pas, qu'elles ne valent rien pour lui, et que pour lui, être femme indienne équivaut à être un animal, sans âme. Même s'il veut en finir avec elles et leurs racines, elles résistent et conservent leur culture et l'harmonie avec la nature.

Les Abeilles se laissent volontiers filmer et photographier, car ils avaient misé de longue date sur la communication pour leurs mobilisations. En outre, la forte esthétisation du mouvement, l'emploi de symboles, participent du succès de l'organisation. La presse indépendante, le collectif de médias indépendants *Promedios*, les photographes des Centres des droits de l'homme, les visiteurs, et surtout le jeune vidéaste José Alfredo Jiménez et son collectif récent *Koman Iel* (Regard collectif en *bats'i k'op*)⁵⁴⁹, photographièrent et filmèrent l'ensemble des deux journées.

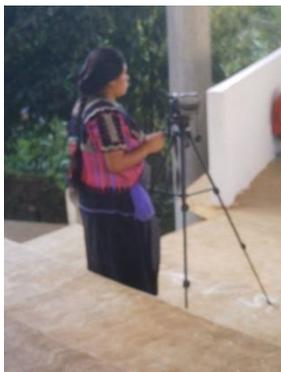


Figure 38 - Figure 41 - Jeune femme appartenant au collectif de vidéastes Koman Iel (Source : données de terrain)

On voit sur la figure 12 que derrière le Conseil des Anciens se trouvent deux femmes devant des ordinateurs qui retransmettaient en direct le compte-rendu de la journée. L'une d'elle est une *pedrana* appartenant à la radio communautaire *Boca de Polen* (Bouche de pollen). Pendant les deux journées, nous pouvions nous déplacer tout autour de la scène, même pendant les moments de recueillement des Abeilles, où les photographes redoublaient d'attention, non sans chercher à atteindre une esthétique devant incarner la paix promue par des autorités indiennes traditionnelles⁵⁵⁰. Pour clore cette première

journée, le Conseil des Anciens posa des bougies, au sol, entourés des avocats et défenseurs des droits de l'homme, ainsi que des photographes. Seules les anciennes autorités traditionnelles connaissent les oraisons en langue sacrée qui se répètent comme des psalmodies. Ce jour-là, c'est « jtotik » (père) Mariano Gómez Puy qui prit en charge l'oraison et pria pour

⁵⁴⁹ Voir leur site web : <http://komanilel.org/>

⁵⁵⁰ Voir par exemple les nombreux clichés que l'on trouve sur le blog des Abeilles : acteal.blogspot.fr

que les activités se déroulent en paix, tout en rendant hommage aux 45 martyrs. Puis la dizaine d'autorités



Figure 39 - Figure 40 - Le Conseil des Anciens pose des bougies comme symbole de paix (Source : Jaime Schlittler, actea1.blogspot.fr)

traditionnelles se mit à genoux et pria. Les hommes priaient devant les bougies pendant que l'orchestre traditionnel composé d'une harpe, d'un violon, d'un tambour et d'une trompette, jouait de la musique dissonante et répétitive.

Après la rencontre, les Abeilles avaient prévu de nous offrir toit et repas. Le repas était une affaire rôdée : depuis des années, après les messes mensuelles, les Abeilles

invitaient tous ceux qui avaient fait le déplacement. La cuisine collective était tenue par les femmes qui se relayaient d'une cérémonie à une autre et préparaient des haricots rouges (*frijoles*), du riz et des *tortillas* à la main dans de grandes marmites qui mijotaient au feu de bois. On passait par groupe de vingt environ dans la cuisine collective. Après nous être lavés les mains dans une grande bassine, nous nous retrouvions le temps du repas aux côtés des autorités traditionnelles et des visiteurs que nous ne connaissions pas, assis sur des bancs en bois autour d'une grande table, sans distinction ni hiérarchie... L'occasion de rompre la barrière imposée par la mise en scène extrêmement ficelée des commémorations. Ce moment était court car il fallait vite céder sa place aux suivants mais il devenait précieux pour ceux qui découvraient les lieux et espéraient enfin établir un contact plus direct avec les femmes et les hommes de l'organisation. On pouvait leur poser des questions, apprendre deux ou trois mots de *bats'i k'op*, manger avec les mains, et surtout converser de choses et d'autres. Les Abeilles ne nous demandaient pas tant d'où nous venions, s'il y avait des champs de maïs, comment on était venus d'aussi loin, questions fréquentes pour les *pedranos* d'autres partis ou organisations. Habités à rencontrer « la société civile internationale » que nous formions, les Abeilles se demandaient plutôt de quelle organisation nous provenions ou à quel collectif nous appartenions, quelles étaient les luttes chez nous, si nous avions aussi des « mauvais » gouvernements, et que faisaient concrètement les gens « organisés ». Pour l'occasion, les femmes avaient également préparé des *tamales* de fèves violettes aux saveurs aigres ou des *tamales* à la viande de poulet accompagnée de piment rouge ou vert, qu'elles vendaient plus haut sur la route pour quelques pesos. Le soir, les membres des Abeilles nous amenaient par petits groupes dans leur maison en bois et nous dormions à plusieurs dans des cuisines, à même le sol. Il faisait froid, mais il en fallait plus pour effrayer des visiteurs ravis de renouer avec une vie de paysans pauvres le temps d'un court voyage⁵⁵¹.

1.3.2. Le 21 décembre 2007

Le lendemain, le 21 décembre, fut dédié aux tables de travail entre les organisations présentes et les Abeilles pour réfléchir ensemble à la « lutte contre l'impunité ». Le programme prévoyait des tables de travail une conférence de presse organisée par les défenseurs du CDHFBC et la lecture publique des conclusions de nos tables respectives. En deuxième partie était prévue la commémoration et la prière

⁵⁵¹ J'ai parlé ailleurs d'une triple quête qui motive les touristes politiques : une quête de soi, une quête d'authenticité et une quête d'alternative politique, voir (Melenotte 2009; Melenotte et Marie Dit Chirot 2010)

collective, ainsi que la projection d'une dizaine de minutes du documentaire de José Alfredo Jiménez.

Les tables étaient organisées par couleur de badges qu'on nous distribua à l'entrée sans distinguer notre appartenance politique, une garantie d'un dialogue pluriel. Le matin nous étions répartis par des tables élaborées à partir des thèmes qu'avaient lancés les défenseurs des droits de l'homme la veille. Puis vers midi, on nous proposa de reconfigurer de nouveaux groupes cette fois-ci par « régions ». Je me retrouvais naturellement dans le bloc « solidarité internationale », à une table qui s'appelait « Initiative internationale de mise en visibilité, sociabilisation et solidarité avec les Abeilles ». Nous étions tous liés à un collectif de solidarité dans nos pays respectifs et il s'agissait de réfléchir à de potentiels actions qui renforcent le soutien aux Abeilles. L'un des défenseurs du CDHFBC était Italien et s'improvisa modérateur de la table, pour respecter le temps et le déroulement des étapes. Nous lancions un tour de table où les idées circulaient sans qu'une hiérarchie s'établisse, le temps nous étant compté. Les points qui se répétaient et faisaient consensus étaient retenus, les autres étaient synthétisés dans des formules plus générales. À la fin des échanges, nous avons retenus les points suivants que nous écrivions sur un grand panneau blanc que nous allions présenter dans l'auditorium aux autres tables :

- ❖ Améliorer le processus d'articulation entre organisations internationales en soutien avec les Abeilles.
- ❖ Collaborer pour le blog des Abeilles et autres initiatives de diffusion de l'information (traductions, articles, multimédia, actions de solidarité à l'étranger)
- ❖ Faciliter les échanges (rencontres, voyages, et tournées)
- ❖ Rédiger une lettre de soutien à la pétition du « Fray Ba » auprès de la CIDH
- ❖ Rédiger une lettre de contestation à l'université de Yale contre E. Zedillo

Nous avons échangé nos mails pour rester en contact pour les deux lettres que nous devons rédiger. Quelques semaines plus tard, nous nous écrivions effectivement pour rédiger les deux lettres, puis nous n'eûmes plus aucun échange. Après le repas, les deux Évêques Samuel Ruiz García et Raúl Vera López arrivèrent sur les lieux et participèrent à la conférence de presse. Les deux Évêques insistèrent sur l'impunité concernant les fonctionnaires publics, et les nombreux dossiers encore irrésolus ni même enquêtés. L'accusation à l'encontre de l'État mexicain reste la même, il est responsable pour « action » et « omission ».

La force des Abeilles consista dans leur forte articulation à d'autres mouvements sociaux et indiens, à l'inverse des zapatistes de Polhó qui au même moment restaient dans le silence et étaient de plus en plus isolés, j'y reviendrai. La multiplication des événements ces dernières années, la participation à de multiples initiatives distinguent cette organisation qui développa un certain prestige dans le milieu des mouvements sociaux au Mexique. Le partage d'expériences consistait à créer des « réseaux de mémoire et de résistance » (Lenderrechi, 2011)⁵⁵² qui uniraient les luttes locales autour de thématiques telles que la répression d'État, les prisonniers politiques ou l'impunité. Ces réseaux tissés par les Abeilles sont un autre exemple de ces « autres » luttes qui tentent de transformer les rapports sociaux. Celles des Abeilles s'est fortement inspirée de la figure du *bank'ílal*, le frère *mayor*, qui aide son petit frère, pour construire un « sujet autonome » et une

⁵⁵² Membre de la paroisse de San Pedro Chenalhó, Rafael Lenderreche parle de 165 communiqués enregistrés en août 2011. Rapport : *Late la tierra en las veredas de la resistencia. Informe 2010*, mis en ligne <http://www.ustream.tv/recorded/16974275>. Ces communiqués sont précieux en informations sur les événements locaux.

« société responsable ». Le travail de conscientisation et de résistance s'est tout orienté ces dernières années vers une lutte pour la « mémoire historique ».

1.3.3. Le 22 décembre 2007

Le troisième jour de la rencontre, le 22 décembre 2007, fut consacré à la commémoration des dix ans du massacre. Elle commença à 6h du matin avec le hissage du drapeau de la paix et du drapeau national en chantant l'hymne national. Plus de personnes étaient arrivées depuis la veille, les marches étaient bien plus remplies des visiteurs étrangers et des membres de l'organisation pour assister à la cérémonie maya.

La dramaturgie spécifique de ce rituel se fit sous les caméras et appareils photos. Pour l'occasion, les quatre Évêques étaient présents et on les installa sur des chaises à gauche de la scène, de gauche à droite : Raúl Vera, Samuel Ruiz, Enrique Díaz et Felipe Arizmendi. Au centre se trouvait une table recouverte d'une nappe blanche. À quelques mètres trois grandes croix vertes avaient été posées debout au sol et étaient entourées des deux images de la Vierge de Guadalupe et de Saint Pierre. Une vieille femme, *me'* (mère) se plaça devant la table et fit brûler de l'encens de copal pendant toute la durée de la cérémonie et des processions. Tout autour, on trouve près des gradins le groupe de femmes d'Acteal, sur le côté gauche, près des évêques, d'autres membres de la pastorale et du Diocèse. Derrière les Évêques se trouvaient de jeunes tsotsils portant des croix, certainement de jeunes recrues faisant leur catéchèse. Puis tout autour du centre vers la droite, se trouvaient les autorités traditionnelles en habit traditionnel, des hommes accompagnés de femmes ou seuls. Le deuxième cercle autour de ce premier groupe de protagoniste était composé de l'orchestre traditionnel au fond à gauche, d'autres membres des Abeilles, des membres du Diocèse et du CDHFBC, et des photographes ou des visiteurs dispersés sur les côtés, le déplacement étant libre autour de la scène du rituel.

La cérémonie débute vers 11h. Plusieurs têtes se sont baissées et plusieurs des femmes de l'organisation ont posé sur leur tête leur châle brodé de fleurs rouges en signe de recueillement. Des survivants d'Acteal descendirent les marches en portant sur leurs épaules des croix vertes de différentes tailles. Ils les déposèrent par terre allongées au sol pour représenter les 45 défunts du 22 décembre 1997. La grandeur des croix correspond à l'âge des victimes.

Avec de la musique, des fleurs, des feuilles de palme, des catéchistes indiens entamèrent ensuite la procession dans les différents points du centre cérémoniel, emportant les images de la Vierge de Guadalupe et du Saint Pierre. Le parcours de la liturgie religieuse débuta dans la chapelle en bois (*ermita*), à quelques mètres de l'auditorium et du panthéon, dans laquelle le groupe de catholique se recueillit au pied de la Vierge du Massacre. À l'intérieur de la petite construction en bois portant encore les traces des tirs de balles, les autorités traditionnelles entamèrent des chants et des oraisons. Nous ne pouvions tous entrer tant la chapelle était petite, mais on voyait le plafond décoré de banderoles en plastique colorées, l'autel sobre et modeste et la Vierge du Massacre, sur un tissu entourée de fleurs et de bougies. La Vierge portait le même habit que les femmes de la région, une longue blouse avec des broderies rouges. Cette statue était posée dans une petite vitrine en bois que les officiants mettaient sur un palanquin de bois que quatre femmes portaient ensuite sur leurs épaules.

Puis, musiciens traditionnels en tête, la procession se déplaça jusqu'à la Colonne de l'Infamie, en

remontant les escaliers qui la bordaient. Derrière le groupe de catholiques, d'autres indiens portaient un drapeau avec l'image de Saint Pierre et un autre drapeau blanc avec l'inscription « paix », en rappel au tissu blanc posé devant les maisons des Abeilles pendant les violences de 1997. La vieille femme qui était au milieu de la scène dans l'auditorium portait l'encens de copal qui répandait de la fumée et une odeur propres aux cérémonies religieuses au Mexique.

Après une prière devant le mémorial, les Abeilles revinrent à l'auditorium, fabriquèrent une offrande aux morts disposée au sol. Celle-ci se compose d'œillets orange disposés en cercle et encadrés par des bougies. Parmi les fleurs se trouvent de la nourriture, des fruits essentiellement, et un ou deux sodas. L'offrande fait référence à la Fête des morts (*Día de Muertos*), célébré au Mexique avec des offrandes de nourriture, d'alcools, de friandises, de musique, selon les goûts du défunt. Les officiants priaient ensemble, les autorités traditionnelles, femmes et enfants étaient tous disposés autour à genoux et priaient, tête contre sol. Les femmes avaient le visage recouvert du châle rouge et tous ont les yeux fermés. Puis les autorités traditionnelles se levèrent et dansèrent avec les bâtons de commandement pendant plusieurs minutes, au son de la musique dissonante des instruments de l'orchestre traditionnel.

La journée se clôtura sur la lecture d'un communiqué lu par le Président de la Table Directive.

Commémorer et dénoncer ne font qu'un dans le rituel de la messe. La mise en scène de la mémoire lors d'un rituel de commémoration est une occasion pour le groupe de montrer son passé à autrui et à soi-même, ainsi qu'une mise en récit diachronique de l'histoire d'un groupe pour légitimer son caractère unique et renforcer positivement son identité collective. Dans ce travail de construction de la mémoire, les groupes de pouvoir présents reconfiguraient le sens des événements passés, mobilisant les acteurs et les spectateurs autour d'une dramaturgie tournée vers l'avenir (Namer 1987). En ce sens, les cérémonies des Abeilles ne nous informent pas tant sur le temps passé que sur le temps présent. Ainsi, si le rituel de la messe est relativement équivalent dans sa forme et son déroulement chaque mois, en revanche chaque communiqué lu par le Président du Bureau de Direction en fonction est une mine d'information sur l'actualité vécue. La mémoire est actualisée chaque mois en même temps qu'elle comporte une myriade d'éléments contextuels en lien avec la situation présente vécue par les Abeilles. Les Abeilles y parlent des événements régionaux, des rapports avec les autres groupes locaux, des conflits locaux, des rapports avec les autorités gouvernementales au niveau fédéré, etc.

1.4. De la mémoire historique à l'impossibilité d'oublier

Les cérémonies mayas sont devenues un axe important de la lutte des Abeilles en incorporant la spiritualité à la revendication de justice et de reconnaissance, dans ses stratégies collectives de guérison et de réparation du tissu social, afin de sortir de la terreur d'une société traumatisée par la répression. À l'encontre d'une vision de la violence comme source de destruction et d'anomie sociale, la période qui suivit le massacre montre au contraire qu'il a fonctionné à la fois comme un catalyseur pour l'organisation et comme un accélérateur d'un processus d'organisation et d'autoreprésentation des membres de l'organisation, participant à la diffusion d'un récit commun d'une histoire locale.

Les processions passaient par des lieux ayant une signification pour les Abeilles, la représentation de cette mémoire est alors significative pour les membres d'un groupe social en ce sens qu'elle créa une

topographie de la mémoire des violences ayant pour effet de fabriquer l'espace sacré générateur de l'identité maya des Abeilles. L'inscription territoriale de la sainte messe est capitale puisqu'elle a lieu exactement sur les lieux du massacre. L'auditorium se trouvant exactement au-dessus du panthéon où étaient enterrés les morts du massacre, l'espace de commémoration est devenu à la fois le support du temps historique et du temps mémoriel, mêlant l'espace physique à l'espace symbolique de la commémoration mensuelle. La messe célébrée chaque vingt-deux du mois « sur » les morts, le circuit entrepris entre l'auditorium, le panthéon qui se situe au-dessous (et désormais la nouvelle Église), puis la colonne de l'Infamie à l'entrée de la localité plus haut sur la route, installèrent dans l'espace la mémoire collective, au sens halbwach sien, d'une réalité sociale, transmise et entretenue par les efforts conscients et les institutions d'un groupe (Halbwachs 1997; 1996). Les lieux parcourus se font les stations d'une mémoire « exercée » qui remémore et mémorise⁵⁵³ l'histoire du 22 décembre, tout en innovant et en intégrant de nouveaux éléments, comme la Colonne de l'Infamie, puis la nouvelle église, dans son parcours. Pointer le caractère politique et « bricolé » (Bastide 1970) de la mémoire et, partant, du récit de vie, implique qu'il y a une « mémoire obligée » (Ricœur 2000, 105).

Les travaux sur le devoir de mémoire qui ont marqué toute une période de la discipline historique en Europe semblent aujourd'hui faire florès en Amérique latine. Ces questions concernent bien plus qu'une phénoménologie ou une épistémologie de la mémoire, mais renvoie à l'injonction, ou au contraire, la difficulté, à faire mémoire des blessures de l'histoire de la part de la communauté nationale.

Les commémorations mensuelles s'appuient sur le devoir de mémoire que les groupes ayant vécu des événements tragiques cherchent à inscrire dans l'histoire nationale, souvent contre les histoires officielles. Un premier niveau de lecture considère la commémoration comme un exercice de remémoration individuelle tout en désignant un rituel collectif où la mémoire d'un événement passé est convoquée dans le présent autour de valeurs partagées. Ainsi, la messe mensualisée a eu un effet puissant de cohésion et d'approfondissement et de valorisation de la culture et identité maya, rendant bien compte du caractère social de la mémoire collective (Halbwachs 1997 [1950]). Un deuxième niveau de lecture amène à réfléchir aux « militants de la mémoire » (Todorov 1995, 52) et à leur place au sein de l'organisation. La « configuration narrative » de la mémoire, sa mise en récit, est constitutive de l'identité en ce sens que ce seront les ressources (langage, prises de parole, éléments symboliques) qui vont servir à construire des catégories et un ordre du monde selon des critères définis par ceux qui vont mettre en mots la mémoire. Comme l'a montré Paul Ricœur, la relation entre identité et mémoire est immédiate car il s'agit, grâce à la mémoire, de penser l'identique et l'identité. Le recours à la mémoire est donc l'objet d'usages politiques et idéologiques contenus dans les récits. Le travail de mémoire est, ainsi, un « travail d'idéologisation » (Ricœur 2000, 103) de la mémoire rendue possible par des acteurs sociaux et politiques. La mise en récit est donc un acte politique par le caractère sélectif des faits conservés au détriment d'autres oubliés ainsi que par les prises de parole de certains sujets qui ont la légitimité de se souvenir du passé et construire le

⁵⁵³ Ricœur précise qu'il faut distinguer la remémoration de la mémorisation, la première consistant à un « retour à la conscience éveillée d'un événement reconnu comme ayant eu lieu avant le moment où celle-ci déclare l'avoir éprouvé, perçu, appris » : la seconde, en revanche, consiste en des manières d'apprendre portant sur des savoirs, des savoir-faire, des pouvoir-faire, de telle sorte que ceux-ci soient fixés, qu'ils demeurent disponibles pour une effectuation, marquée au point de vue phénoménologique par un sentiment de facilité, d'aisance, de spontanéité. » (2000 : 69-70)

présent. Chez les Abeilles d'Acteal, le travail de mémoire a consisté en une mise en récit diachronique de l'histoire du groupe afin de légitimer son caractère unique et surtout pour renforcer de manière positive l'identité collective.

Tzvetan Todorov, dans *Les abus de la mémoire* (1995) s'interroge sur l'injonction au devoir de mémoire qui met en accusation l'oubli. Partant de l'idée que ce n'est pas tant l'oubli qui s'oppose à la mémoire, mais l'effacement (l'oubli) qui s'oppose à la conservation, le recouvrement du passé et son utilisation subséquente n'est pas un geste automatique mais le fruit d'une sélection. Reste alors à savoir qui impose cette sélection, du Diocèse, des autorités de la Table Directive, des survivants.

Paul Ricœur s'est également interrogé sur « l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire et d'oubli » (Ricœur 2000, 1). Il évoque trois types de mémoire, la mémoire *empêchée*, la mémoire *obligée*, et la mémoire *manipulée*. Je commencerai par la mémoire *obligée*. Ricœur s'inspire ici de l'influence des événements du milieu du 20^e siècle en Europe occidentale et en France, mais il est aisé de s'approprier cette pensée aux conditions historiques de l'Amérique latine. Pour le philosophe, l'injonction de mémoire ne prend sens que par rapport aux difficultés d'intégrer les « parties blessées du corps politique » à la communauté (nationale) (2000, 105). Le « travail de mémoire » et le « travail de deuil »⁵⁵⁴ s'articulent à une contrainte, que le vocable « devoir » incarne, qui va réunir ces deux traits dans l'idée de justice. La « force fédérative du devoir de justice » peut alors s'étendre au-delà du couple de la mémoire et du deuil et permettre la projection en avant. La justice est en ce sens une vertu car elle constitue « une composante d'altérité de toutes les vertus qu'elle arrache au court-circuit entre soi-même et soi-même ».

Todorov (1995, 30-31) tient un discours relativement similaire. Il oppose la mémoire littérale à la mémoire exemplaire, la première étant une « mémoire tout court », tandis que la seconde est une mémoire amenant à la justice. Dans le premier cas, les associations aidant les victimes préservent dans sa littéralité l'événement qui reste un fait « intransitif », ne conduisant pas au-delà de lui-même. La contiguïté directe entre la souffrance et celle de toutes les personnes rattachées à l'auteur initial de leur souffrance établit une continuité entre l'être qui a souffert et qui est dans le présent, et autrui, que l'être accable à son tour. Le passé et le présent du groupe partageant la souffrance placent le traumatisme initial du massacre dans tous les moments de l'existence. Au contraire, dans le cas où l'événement tragique devient un *exemplum*, le processus consiste à en tirer une leçon et fait entrer une douleur privée dans la sphère publique, ce qui permet de désamorcer la douleur causée par le souvenir, alors domestiquée et marginalisée. Cet usage de la mémoire permet l'analogie et la généralisation, la ressemblance supplantant la contiguïté. Todorov y voit là un « bon » usage de la mémoire qui devient potentiellement libératrice, alors que la mémoire littérale et contiguë contient le risque de ne pas réussir à dépasser l'événement ancien traumatique, et de soumettre alors le présent au passé.

Le processus d'ethnogenèse des Abeilles est une interaction des deux modalités de la mémoire, à la fois littérale et exemplaire. C'est-à-dire qu'elle exprime à la fois la lutte pour la justice pour une revendication impersonnelle, où l'offense particulière est montée en généralité, et se confronte aux autres

⁵⁵⁴ Ricœur reprend la notion de travail à Freud et à la tâche du patient de « tout dire » à travers les chausse-trappes du transfert dans le cadre de la cure thérapeutique.

« crimes contre l'humanité » ou « crimes d'État », quittant leur soi pour aller vers l'autre. En ce sens, les Abeilles tirent une leçon de leurs injustices pour combattre dans le présent « les » injustices en cours aujourd'hui au Mexique. C'est notamment le cas avec leurs dernières tentatives de porter leur dossier à la Cour interaméricaine des droits de l'homme et de participer au Tribunal Permanent des Peuples, ainsi que d'établir des liens avec d'autres mouvements sociaux. En ce sens, les « militants de la mémoire » (Todorov 1995, p.52) que sont les leaders de l'organisation des Abeilles ne s'enferment pas dans une mémoire « pour soi » qui revendiquerait l'exclusivité de leur malheur. Leur souffrance arrête d'être absolument unique et la « dés-individuation » permet « l'avènement de la loi », pour reprendre les termes de Todorov.

En revanche, on peut se demander dans quelle mesure le traumatisme n'empêche pas le deuil et devient une mémoire littérale. Ricœur parle lui de mémoire *empêchée*, une mémoire blessée et malade, dont des vocables tels que blessures, traumatisme, cicatrices, etc., sont empruntés au langage analytique et renvoient à la mémoire comme *pathos*, qui marque un retour au niveau interpersonnel par la médiation du transfert. Après avoir cité deux textes de Freud, l'un de 1914 s'intitulant « Remémoration, répétition, perlaboration », l'autre « Deuil et Mélancolie », Ricœur s'ose à transposer au plan de la mémoire collective les catégories pathologiques proposées par Freud dans ces deux essais. Pour lui, la constitution bipolaire de l'identité personnelle et de l'identité communautaire justifie l'extension de l'analyse freudienne du deuil au traumatisme de l'identité collective. L'analogie est établie entre traumatismes collectifs, blessures de la mémoire collective. La notion de « perte » (de pouvoir, de territoire, de populations) entraînent des conduites de deuil qui se déploient depuis l'affliction jusqu'à la réconciliation avec l'objet perdu, ce à quoi servent les grandes célébrations funéraires. L'existence collective dépend donc de ce travail de deuil, la mort violente de la situation originare conduisant les liens d'un pacte contractuel hobbesien permettant de dépasser l'« état de nature » de l'événement fondateur (Ricœur 2000, 84-96). En revanche, et c'est là le point qu'il m'importe d'interroger, la « compulsion de répétition » renvoie aux « résistances du refoulement » que Freud évoque, où le patient « répète », agissant plus que se souvenant. Le « trop de mémoire » rappelle la « compulsion de répétition » de Freud qui empêche le souvenir véritable par lequel le présent serait alors réconcilié au passé. L'acte (ici, commémorer) se substitue au souvenir, la mémoire-répétition se substituant au souvenir et résistant à la critique. Les abus de la mémoire du passé peuvent conduire à refouler le présent. « Sacraliser la mémoire est une autre manière de la rendre stérile » (Todorov 1995, 33). Le déficit de critique empêche ce que Freud appelait le « travail de remémoration » (Ricœur 2000, 96). Ainsi, la perte n'est pas totalement intériorisée et touche l'amour propre du groupe⁵⁵⁵. C'est ce que je suggérais en employant le concept de bouc émissaire de Girard en début de chapitre, qui renvoie en soi la nécessité de justifier son innocence, tant le bouc émissaire se sent éternellement coupable.

Si le recouvrement du passé est indispensable pour l'identité maya de l'organisation des Abeilles, il importe aussi de se demander avec Todorov dans quelle mesure il n'y a pas une « infinie cruauté à rappeler sans cesse à quelqu'un les événements les plus douloureux de son passé ». Il cite Jorge Semprún, qui, dans *L'Écriture ou la vie*, décrit comment l'oubli l'a guéri de son expérience concentrationnaire. Libre à chacun de décider ce qu'il veut faire dans son présent avec son passé. « L'oubli est nécessaire à la société », dit aussi

⁵⁵⁵ Ricœur parle de l'amour propre national puisqu'il se place au niveau de la nation, mais l'on peut aisément l'employer pour parler de l'ethnogenèse propre à l'organisation des Abeilles, en tant qu'amour propre de l'organisation et sa manière de s'inscrire dans l'histoire nationale.

Marc Augé dans *Les formes de l'oubli* (1998), il permet d'alléger la mémoire, non seulement car il est impossible de se souvenir de tout, mais surtout car l'oubli est pour lui « l'opérateur principal de la mise en "fiction" de la vie individuelle et collective » (1998, 47).

Les victimes directes du massacre, survivants témoins ou blessés sont ceux dont le traumatisme est certainement le plus sensible quand on les connaît. Dans le chapitre cinq, j'ai montré que les récits des survivants étaient extrêmement réduits à leur caractère informatif qui traduisait en réalité une émotion extrêmement contenue mais chargée de signification. Les survivants étaient présents à toutes les messes et souvent les plus discrets et silencieux, tout en étant très attachés au rituel. La dimension sacrée de la commémoration faisait de leur expérience singulière du massacre un innommable et un indicible, qui échappait à la symbolisation par le langage et qui n'était pas sans rappeler l'expérience mystique. Dans quelle mesure avait donc lieu le travail de deuil, qui représente le passage d'une réalité de la perte d'abord difficile à admettre, à une « [modification] du statut des images qui lui sont attachées » pour atteindre « un certain éloignement [qui] vient tempérer la douleur » (Todorov 1995, 24) ? Comment évaluer si « l'éloge inconditionnel de la mémoire, la flétrissure rituelle de l'oubli » (p.13) n'amenait pas les survivants et blessés du massacre d'Acteal à revivre mensuellement le traumatisme passé au lieu de l'intégrer au présent pour réellement penser le futur ? Comment ne pas évoquer mes propres souvenirs, où les membres de l'organisation exprimaient à fleur de peau et avec une intense émotion la douleur de cette période violente, comme Catalina qui pleurait en me racontant sa souffrance, ou au contraire, Manuelito qui racontait tout le temps des histoires drôles alors qu'il garda des séquelles cérébrales qui le conduisirent à sa mort précoce il y a un an ? Dans quelle mesure aussi l'Église n'alimente-t-elle pas le mythe de la violence fondatrice qui place la guerre à l'origine de l'identité, le massacre à l'origine de l'identité maya ?

C'est là que le second concept de Ricœur est utile. Le philosophe parle de mémoire *instrumentalisée*⁵⁵⁶ qui pose, dans la même veine que Todorov, un autre abus possible de la mémoire, celui du lien entre identité, tant personnelle que collective, et mémoire. Ricœur parle d'une « fragilité » de l'identité qui réside dans son caractère « purement présumé, allégué, prétendu de l'identité » (Ricœur 2000, 98). Proclamer et réclamer une identité pose le problème de la fragilité de la mémoire pour trois raisons : d'abord, en raison de son rapport difficile au temps, difficulté qui justifie précisément le recours à une mémoire qui conjoint présent et futur. Si la mémoire est une composante temporelle de l'identité, la notion du même est équivoque car comment être le même à travers le temps ? Divisant l'identique en deux, la mêmété (*idem/same/gleich*) et l'ipséité (*ipse/self/Selbst*), la « tentation identitaire » consisterait au repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem*, un glissement d'une définition souple vers une définition rigide de l'identité. Ensuite, la confrontation avec autrui devenant une menace, où l'altérité est mal tolérée. Les Abeilles n'ont pas tant ces deux premières fragilités que peut-être la troisième : l'héritage de la violence fondatrice. « C'est un fait qu'il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut dire originel à la guerre », dit Ricœur (2000, 99). Certes, le philosophe instaure par là une analyse de la légitimation d'actes violents après coup réalisée par un État, pour analyser les usages de la mémoire collective nationale. Mais il est possible de déplacer une telle analyse à l'échelle de l'organisation des

⁵⁵⁶ Au sens wébérien de rationalité selon une fin ou selon une valeur, ainsi qu'au sens d'Habermas, de « raison stratégique » qui s'oppose à la « raison communicationnelle ».

Abeilles, d'une part, car la violence fondatrice a été une ressource politique de l'organisation, d'autre part, car ces usages de la mémoire inscrivent l'organisation dans l'histoire nationale par le biais non-institutionnalisé, mais pour autant national. Cela peut-il dire que les Abeilles légitiment les actes violents de 1997, en « [emmagasinant], dans les archives de la mémoire collective, des blessures réelles et symboliques » ?

Mais pour Ricœur, le facteur le plus « inquiétant et multiforme » qui s'intercale entre la revendication d'identité et les expressions publiques de la mémoire est l'idéologie. « Opaque à double titre », car il est dissimulé, inavouable et se masque en retournant contre l'adversaire la dénonciation de croupir dans l'idéologie. On sait depuis *L'idéologie et l'Utopie* (1997) que le phénomène idéologique produit trois effets sur la compréhension du monde humain de l'action : la distorsion de la réalité⁵⁵⁷, la légitimation du système de pouvoir⁵⁵⁸, et la fonction d'intégration du monde commun par le moyen de systèmes symboliques immanents à l'action⁵⁵⁹. Ricœur expose ici une idée puissante : l'idéologie peut être obtenue comme gardienne de l'identité, dans la mesure où elle offre une réplique symbolique aux causes de fragilité de cette identité (2000, 100). L'idéologie vient donc combler la fragilité de l'identité des Abeilles qui s'est reconstruite sur la violence fondatrice du massacre pour instituer leur identité maya. Si le massacre a été un moteur de mobilisation de l'Église catholique et même un répertoire d'action permettant l'ascension sociale de nouveaux leaders *pedranos* au sein de l'organisation, le système sémiotique et symbolique qui constitue l'idéologie de l'Église catholique trouvent dans l'ethnogenèse des Abeilles des symboles médiant l'action. L'idéologisation de la mémoire est rendue possible par un travail de configuration narrative qui modèle l'identité des protagonistes de l'action tout en modelant les contours de l'action elle-même (Ricœur 2000, 103).

Le travail de configuration narrative consiste donc en un travail de sélection des éléments du passé qui vont être mis en récit et qui sont alors sujets à ce que Ricœur appelle la manipulation de la mémoire. Stratégie rusée qui consiste à la fois en une stratégie de remémoration et d'oubli. Mais surtout, c'est au niveau de l'idéologie que s'opère la justification et la légitimation du pouvoir, et partant, de la domination, et que les ressources mobilisées sont le fruit d'une manipulation du récit. Les récits de fondation autour du massacre d'Acteal et du discours d'ethnogenèse sont autant de véhicules de l'idéologie qui légitiment les différents protagonistes circulant à Acteal, les leaders *pedranos* de l'organisation, l'Église catholique libérationniste, les défenseurs des droits de l'homme. Ces récits séduisent et intimident à la fois, constituent une « mémoire autorisée » du massacre. Sorte d'histoire officielle, l'histoire est répétée mensuellement, apprise par cœur et célébrée publiquement tous les mois. Ricœur parle d'un « pacte redoutable » qui s'établit alors entre remémoration, mémorisation et commémoration (Ricœur 2000, 104). La mémoire exercée s'appuie sur une histoire enseignée, apprise, et célébrée au sein de l'organisation des

⁵⁵⁷ Il s'appuie ici sur l'ouvrage de Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, qu'il a analysé dans son ouvrage *L'idéologie et l'Utopie* (1997).

⁵⁵⁸ Ricœur s'appuie ici sur les notions d'ordre et de domination de Max Weber en distinguant les trois principales formes de domination, charismatique, traditionnelle ou bureaucratique.

⁵⁵⁹ Citant la profondeur d'analyse de Clifford Geertz, « le phénomène idéologique paraît bien constituer une structure indépassable de l'action dans la mesure où la médiation symbolique fait la différence entre les motivations de l'action humaine et les structures héréditaires des comportements génétiquement programmés. Une corrélation remarquable s'établit à ce niveau fondamental entre synthèse symbolique et système sémiotiques, certains relevant franchement d'une rhétorique des tropes ».

Abeilles.

La fonction de l'idéologie vise à légitimer l'ordre ou le pouvoir, au sens où l'utilise Gramsci, à savoir le rapport organique entre dirigeants et dirigés. C'est précisément dans ce « nœud » (*nexus*) que se trouve le paradoxe de l'autorité, dit Ricœur, puisqu'à cet endroit se trouve la brèche entre la légitimité qui émane d'un système d'autorité et la réponse des gouvernés en termes de croyance. L'idéologie reposerait sur cette croyance en s'ajoutant telle une plus-value dans le creux qui s'établit entre dirigeants et dirigés et caractérise tous les systèmes d'autorité. Pour ce faire, ce n'est pas tant la médiation de l'action symbolique qui débouche sur une manipulation de la mémoire que la « contrainte silencieuse exercée sur les mœurs dans une société traditionnelle » (Ricœur 2000 : 100). Cette emprise s'est, à mon avis, d'autant plus renforcée ces dernières années que l'Église catholique traversait une crise et que les groupes néo-évangéliques augmentaient dans la région. Dans quelle mesure la « captation de la parole muette des victimes » (Ricœur 2000 : 109) sert à légitimer la frénésie de commémoration pour l'Église catholique ? Dans quelle mesure aussi l'alliance de l'organisation des Abeilles avec l'Église et les défenseurs des droits de l'homme, ne constitue pas une mainmise sur la mémoire du massacre, qui toucha pourtant l'ensemble des *pedranos* ?

Enfin, j'aimerais souligner une interrogation vive qui subsiste en toile de fond du travail d'ethnogenèse des Abeilles. Tout comme il existe une « mémoire obligée », il y a également des « oublis obligés » qui consistent alors à négliger ou omettre certains faits pour créer des nouvelles données et catégories.

Le geste d'oubli

réordonne le monde tout en le simplifiant. En schématisant à l'extrême, on peut y voir des mécanismes de confiscation d'une identification sur les autres, mis en œuvre à travers le « travail de mémoire ». On pourrait alors parler d'une violence de la mémoire qui « contraint », et dans une certaine mesure, mutile la complexité du social, en imposant des catégories exclusives des unes des autres » (Hoffmann 2001b).

Selon Odile Hoffmann, cette violence symbolique n'est pas perçue comme telle par les acteurs qui la portent, qui sont bien souvent les leaders et militants locaux, car la mise en catégories identitaires est relayée « à l'intérieur » par des médiateurs « de l'extérieur » que sont les ONG, les agences internationales, les gouvernements multiculturels, ou dans le cas plus précis d'Acteal, l'Église et les Centres des droits de l'homme.

Le caractère inéluctablement sélectif du récit interroge là encore l'idéologisation de la mémoire que le travail de configuration narrative vient assoir. Le risque majeur du maniement de l'histoire par d'autres acteurs que les propres survivants réside dans « la dépossession des acteurs sociaux de leur pouvoir originaire de se raconter eux-mêmes » (Ricœur 2000 : 580). Une telle dépossession ne se fait pas sans la « complicité secrète » qui fait de l'oubli « un comportement semi-passif et semi-actif », telle une fuite en avant des acteurs. Ce « vouloir-ne-pas-savoir » est latent à Acteal car elle évite de réfléchir à la responsabilité qui repose sur l'organisation et le Diocèse de San Cristóbal de Las Casas. Cette élusion est d'autant plus nette que le discours d'accusation intrinsèque à la « lutte contre l'impunité » des Abeilles, de l'Église et des défenseurs des droits de l'homme, contient le retournement d'une dénonciation contre son adversaire qui reconnaît donc implicitement sa responsabilité. Le refoulement, ou l'aveuglement, concerne

tous les protagonistes de l'organisation : en reportant sur les autres la capacité à autoriser et à faire récit, chacun des protagonistes assume la responsabilité de l'aveuglement qui retombe sur chacun.

2. L'« autre » injustice en 2007-2008

Dix ans après les premières interprétations sur Acteal, les faits survenus à Acteal se réactivent. « Tout scandale amorce déjà la possibilité d'un renversement en affaire », rappelle Cyril Lemieux (2007a), en ce sens que l'affaire serait une forme achevée de l'accusation publique. Tout discours sur l'autre est créateur d'une frontière qui s'installe selon la dialectique accusation/justification. L'une des caractéristiques de la forme affaire est celle du retournement de l'accusation par l'intégration de nouveaux éléments. Cette affaire eut lieu sur une double scène, médiatique et judiciaire à la fois, menée par des acteurs précis dont je vais expliquer l'action et le lien dans cette section.

2.1. L'affaire Acteal d'un point de vue pénal

En 2007, la réactivation du premier scandale tourné en affaire fut le signe d'un important changement des dispositifs institutionnels et des acteurs politiques au niveau national. De nouveaux acteurs politiques et religieux, intellectuels, journalistes, avocats et pasteurs, utilisèrent les médias dans le but de créer une nouvelle opinion publique. Je suivais l'affaire Acteal au quotidien et reconstruit ici le moment où la Cour Suprême de Justice de la Nation (*Suprema Corte de Justicia de la Nación*, SCJN)⁵⁶⁰ allait rendre son verdict sur la possible libération des six premiers prisonniers jugés coupables, six sur les douze qui avaient fait appel.

2.1.1. La demande d'appel (*amparo*) auprès de la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN) par le Centre de Recherche et Enseignement Économiques (CIDE)

Un groupe d'avocats du Centre de Recherches et d'Enseignement Économiques (*Centro de Investigación y Docencia Económicas*, CIDE) suivit l'affaire pénale menée devant la SCJN. En 2008, la SCJN devait statuer non pas sur la validité de la version des victimes dominant dans l'opinion publique, mais sur celle du *Libro Blanco* écrit sous le mandat de Jorge Madrazo, alors directeur du Bureau du Procureur Général de la République (*Procuraduría General de la República*, PGR). En cherchant à discréditer la PGR, l'affaire prit une tournure particulièrement technique. On se pencha non pas tant sur l'interprétation du conflit – s'agissait-il d'un conflit intercommunautaire ou d'un crime d'État ? – que sur les procédures de détention. Pourtant, avec cette judiciarisation de l'affaire Acteal, les protagonistes du premier scandale parurent être passés à la trappe, comme si la version des survivants avait fait son temps. Cet effacement presque total d'un pan entier du scandale tient à la campagne médiatique du Centre de Recherches et d'Enseignement Économiques (CIDE) qui « enveloppa » l'affaire pénale.

D'un point de vue pénal, l'affaire a repris dès le 21 décembre 2006 : le CIDE et Alternative Citoyenne 21 (*Alternativa Ciudadana 21*) dirigé par Ricardo Raphael (chercheur pour l'Institut Autonome de Mexicomet neveu de l'ancien Président de la République), un groupe politique proche du Parti d'Action Nationale (*Partido de Acción Nacional*, PAN), accompagné d'une équipe d'avocats de ce parti, le Sénateur Eric Hugo Flores (membre de l'Église Presbytérienne) et le journaliste et historien Héctor Aguilar Camín,

⁵⁶⁰ Sorte de Cour d'Appel qui donne les verdicts finaux sur des affaires importantes.

annoncèrent qu'ils allaient assumer la défense des 75 détenus⁵⁶¹ dans l'affaire Acteal. Plus précisément, les avocats Ana Laura Magaloni Kerpel et Alejandro Posadas Urtusuástegui déclarèrent qu'ils allaient assumer la défense de 71 personnes indiennes et civiles détenues à la prison du Cerro Hueco à Tuxtla Gutiérrez. Ils se dirent convaincus qu'« ils [étaient] tous innocents » et qu'ils étaient des boucs émissaires. Raphael, directeur de la Division d'Études Juridiques du CIDE, alléguait que leur détermination à défendre les prisonniers provenait des violations aux principes d'un procès juste (*debido proceso*)⁵⁶² fondé sur la présomption d'innocence. Ces violations étaient si graves qu'elles en devenaient un « cas paradigmatique »⁵⁶³. Cet argument s'appuya sur la réforme pénale portant sur la présomption d'innocence qui venait juste d'être adoptée au Mexique⁵⁶⁴.

L'air du temps n'était plus aux injustices, dirent les acteurs de ce renversement important dans l'affaire Acteal. Il s'agissait pour le CIDE de reprendre les dossiers de la PGR et d'avancer une nouvelle version pour la défense des prisonniers ayant fait appel (*amparo*)⁵⁶⁵. Les avocats du CIDE allaient mettre en avant la déformation des preuves à laquelle le Bureau du Procureur Général de la République (PGR) avait procédé pour « créer des coupables » du massacre. Cette nouvelle version s'accompagnait d'un effacement presque total de la première version du massacre, celle des survivants des Abeilles, qui avait pourtant prévalu dans l'opinion publique mexicaine et sur la scène internationale. Là encore, la réécriture des événements du 22 décembre 1997 couvrit la précédente, celle des survivants, ajoutant au palimpseste de l'histoire des *pedranos* et du Mexique, et décrivant de nouvelles relations en cours de transformations entre les *pedranos*, l'État et la société mexicaine.

Dix ans après, les nouveaux acteurs qui reprenaient l'affaire voulurent pointer les irrégularités de la PGR lors de l'arrestation massive de *pedranos* directement après le massacre. Ces points avaient déjà été énoncés par le CDHFBC alors que les premiers Bureaux Spéciaux (*fiscalías especiales*) créés par la PGR sous le mandat d'Ernesto Zedillo voulurent les taire. Persistaient de nombreuses zones d'ombre laissant vacantes plusieurs pistes pour l'enquête, notamment celles qui pointaient la responsabilité des fonctionnaires publics de niveau intermédiaire et supérieur, y compris celui du Président de la République, Ernesto Zedillo Ponce de León (Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 2008). À cela s'ajoutèrent d'autres irrégularités, comme le fait que l'institution n'avait pas fourni de traducteurs aux accusés, souvent monolingues, pour leur déposition. On demanda aux accusés de répéter à plusieurs reprises leurs versions des événements. Des « erreurs » dans les dépositions ne furent jamais rectifiées. Des jugements furent souvent reportés. Tant les survivants du massacre que les emprisonnés durent refaire plusieurs fois leurs dépositions, ce qui ne fut pas sans dérouter les témoins et modifier leurs versions des

⁵⁶¹ Il y avait 87 civils indiens détenus mais l'un d'eux mourut durant le procès et les autres confessèrent leur participation au massacre, j'y reviendrai.

⁵⁶² Un *debido proceso* est un principe légal par lequel l'État doit respecter tous les droits légaux que possède une personne selon la loi. C'est un processus juridique personnel selon lequel toute personne a droit à un résultat juste et équitable au cours du procès. On doit lui permettre d'être entendu et de faire valoir ses prétentions légitimes face au juge.

⁵⁶³ La Jornada, 13 août 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/08/13/index.php?section=politica&article=006n1pol>

⁵⁶⁴ Voir par exemple Bulletin de presse No2 du 22 février 2012, Centre des Droits de l'Homme Fray Bartolomé de las Casas. La réforme pénale de 2009 se nomme *Incidente de Reconocimiento de Inocencia*.

⁵⁶⁵ Traduction la plus proche de la figure juridique mexicaine de l'*amparo* qui désigne un recours contre une procédure abusive.

faits⁵⁶⁶.

En parallèle, quarante-neuf des quatre-vingt-sept détenus avaient fait appel (*amparo*) immédiatement après leur sentence. Le CIDE décida ainsi de mettre en avant les douze cas les plus emblématiques des déficiences du système de justice mexicain, ceux des plus innocents⁵⁶⁷. Six parmi eux avaient bénéficié d'une remise de peine après huit ans de prison⁵⁶⁸. En septembre 2006, deux prisonniers furent libérés pour raison humanitaire : Hilario Luna Pérez fut libéré le 27 juillet 2006⁵⁶⁹ et Antonio Vázquez Sekum peu après. Ce dernier était considéré comme l'un des « auteurs intellectuels » du massacre, selon la PGR, qui voulait venger son fils Agustín Vázquez Sekum, tué par des zapatistes. Alors qu'il avait été jugé coupable, il fut libéré en raison de son grand âge (80 ans) et de son état de santé⁵⁷⁰.

La Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN) prit en compte l'appel (*amparo*) et accepta la révision du procès car la demande provenait d'« entités civiles ». La SCJN souhaitait montrer sa sensibilité à une revendication de la société, incarnée ici par le *Centro de Investigación y Docencia Económica* (CIDE) et par le groupe *Alternativa Ciudadana 21*. Ce groupe était dirigé par l'universitaire et journaliste Ricardo Ráphael et par l'historien Héctor Aguilar Camín. Cette initiative devait manifester le souci de bâtir une société démocratique sous le gouvernement de Felipe Calderón, par ailleurs largement discrédité dans l'opinion publique en raison de sa lutte désastreuse contre le narcotrafic. Le représentant des douze personnes ayant fait appel, Javier Angulo Novara, n'hésita pas à invoquer la démocratie et à souligner le statut de la citoyenneté qui était en jeu dans la reconnaissance du cas Acteal. Il signalait que « le Pouvoir Judiciaire de la Fédération était l'unique sentier vers la construction d'une société démocratique ; et [...] la Cour a accompli ce rôle en résolvant les cas des citoyens » (El Universal, 11 juillet 2008, cité par CDHFBC 2008).

Je n'ai pas assisté aux audiences et ne procèderai pas à une analyse ethnographique de la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN). Comme tout tribunal de grande instance, son rôle était d'établir des faits, d'élaborer une politique de poursuites, de prouver les responsabilités, et de faire valoir, pendant la durée du procès, la présomption d'innocence (É. Claverie 2009), fraîchement intégrée au droit pénal en 2008. En tant que plus haute instance du pouvoir judiciaire fédéral au Mexique, la SCJN allait jouer un rôle prépondérant dans la révision du massacre en se présentant en « descripteur impartial ».

De son côté, et malgré la complexité de l'affaire Acteal, Luis H. Álvarez, alors *Comisionado para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (CDI), affirma en novembre 2008 que l'affaire Acteal était une expression de plus de ce que peuvent générer les conditions contrastées de la vie dans le pays, quand il n'y a pas d'autorité et que les mexicains doivent lutter pour éviter des situations comme celles du Chiapas et de

⁵⁶⁶ J'ai obtenu ces informations des avocats du CDHFBC et de Cecilia Santiago, lors d'entretiens réalisés entre 2006 et fin 2007.

⁵⁶⁷ Alonso Jiménez Entzin, Elías Luna Vázquez, Florentino Pérez Jiménez, Julio Entzin Gusmán, Rafael Luna Vázquez, Sebastián Méndez Arias, Pablo (Pedro) Giró Méndez, Alonso, López Arias, Andrés Méndez Vázquez, Lorenzo Ruiz Vázquez, Mariano Pucuj Luna et Antonio Pucuj Luna.

⁵⁶⁸ Ces six prisonniers furent absouts le 16 novembre 2001.

⁵⁶⁹ Il lui fut également interdit de se rendre à Chenalhó ou là où se trouve tout membre de la famille des victimes ou des survivants du massacre pendant vingt-cinq ans.

⁵⁷⁰ Il lui a été interdit d'aller à Chenalhó ni ailleurs où se trouvent des familles ou des survivants pendant les dix années suivant sa libération.

l'EZLN⁵⁷¹.

D'autre part, l'un des membres du CIDE, Hugo Eric Flores serait l'homme à l'origine de la révision des procès.

Encadré 25 : Quand l'Église Presbytérienne entre en politique : portrait d'Hugo Eric Flores

Pasteur évangéliste, membre de l'Église Presbytérienne, il fut professeur de la Division d'Études Juridiques du Centre de Recherches et d'Enseignement Économiques (*División de Estudios Jurídicos del Centro de Investigación y Docencia Económicas*, CIDE) de novembre 2005 à novembre 2006⁵⁷². Il fut sous-secrétaire du *Comite Ejecutivo Nacional* (CEN) du PRI avec Luis Donaldo Colosio, assistant d'Ernesto Zedillo. Pendant l'élection présidentielle de 2006, son groupe arriva à un accord avec le PAN qui se concrétisa par l'accès à un poste important lorsqu'il fut désigné officier majeur (*oficial mayor*) de la SEMARNAT. Mais le 30 août 2007 le Ministère de la fonction publique (*Secretaría de la Función Pública*) émit un accord qui le destitua pour 10 ans et le sanctionna à 2 millions 145 298 pesos pour fraude dans les programmes forestiers. Un an plus tard, le 30 juin 2008, il reçut une autre condamnation pour inaptitude durant 12 ans et une nouvelle amende de 10 679.37 pesos (El Universal, 20 août 2009). Il devint ensuite le suppléant de la sénatrice du PAN María Teresa Ortuño. Le pasteur Flores Cervantes fonda en 2002 l'association politique nationale *Encuentro Social*, parti politique qu'il voulait d'« inspiration évangélique » et promut depuis la libération des inculpés à Acteal. Le pasteur poursuivit sa campagne pour réviser le cas Acteal et utilisa même l'en-tête de son association politique pour se faire. En 2003, il s'allia au parti *Convergencia* et, trois ans plus tard, « acheta » un accord inhabituel avec le PAN : en échange de 30 millions de pesos, il soutint la candidature de Felipe Calderón, en vue de stimuler des candidatures propres et gagner l'engagement du candidat à la Présidence pour « réviser l'état de procédure des dossiers formés à l'occasion du massacre d'Acteal » (La Jornada, 13 août 2009)⁵⁷³.

Ce portrait interroge le peu d'indépendance de l'avocat à l'égard de la vie politique nationale et du parti alors au pouvoir, le PAN et instruit sur ce qui motiva l'avocat à défendre des prisonniers dont certains étaient de confession presbytérienne.

2.1.2. Le nouveau rapport du Bureau Spécial pour l'affaire Acteal

En parallèle, au Chiapas, le Bureau Spécialisé en Délits Commis dans la Procuration et l'Administration de Justice dans l'État et ceux commis dans le village d'Acteal (*Fiscalía Especializada en Delitos Cometidos en la Procuración y Administración de Justicia en el Estado y Aquellos Cometidos en el Poblado de Acteal*, que j'appellerai « Bureau Spécial pour l'affaire Acteal ») avait été créée le 26 décembre 2006. C'était un Bureau spécialisé pour l'affaire Acteal à l'échelle chiapanèque. Le Fiscal Général (*Fiscal general*) de l'État du Chiapas, Mariano Herrán Salvati, annonça sa création en réponse à la demande du gouverneur du Chiapas, Juan Sabines Guerrero, d'enquêter sur les personnes impliquées dans le massacre, les exécutants et les têtes pensantes ainsi que la prise en compte des délits d'omission. Mariano López, Fiscal de Justice Indigène (*Fiscal de Justicia Indígena*), dirigea le Premier Bureau Spécial pour l'affaire Acteal pour l'enquête sur les événements d'Acteal « en raison de sa connaissance historique des faits et son ample expérience », selon Herrán Salvati. Il fut rapidement destitué. Ce Bureau Spécial pour l'affaire Acteal succéda au Bureau du Procureur Général de la Justice (*Procuraduría General de la Justicia* (PGJ)), au Bureau Spécial pour l'Attention des Délits Commis dans l'État du Chiapas (*Fiscalía Especial para la Atención de los Delitos Cometidos en el Estado de Chiapas*) et l'Unité Spécialisée pour l'Attention de Délits Commis par des Présumés Groupes

⁵⁷¹ El Milenio, 16/11/2008.

⁵⁷² El Universal, 20 août 2009.

⁵⁷³ <http://www.jornada.unam.mx/2009/08/13/index.php?section=politica&article=006n1pol>

Civils Armés (*Unidad Especializada para la Atención de Delitos Cometidos por Presuntos Grupos Civiles Armados*), créées le 1er avril 1998 et rattachées au Bureau du Procureur Général de la République (*Procuraduría General de la República*, PGR). Celles-ci disparurent sans laisser de traces, pas même un rapport qui aurait montré une recherche pour retrouver les armes ou des responsables. Ce Bureau Spécial pour l'affaire Acteal était dirigé par le Lic. Armando Hernández García jusqu'au changement de gouvernement. Il présenta tardivement, le 26 octobre 2011, un Rapport de 126 pages. Plusieurs fonctionnaires durent comparaître devant Bureau Spécial pour l'affaire Acteal (*Fiscalía Especial por el caso Acteal*) : Julio César Ruiz Ferro, ex-gouverneur du Chiapas, en novembre 2008 ; Emilio Chuayffet, l'ancien Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*), le 20 décembre 2008 ; deux anciens fonctionnaires publics furent également convoqués : l'ancien président municipal, Jacinto Arias Pérez, et Antonio Pérez Hernández, l'ancien Secrétaire des Affaires Indiennes (*Secretario de Pueblos Indios*). Ce dernier, déjà évoqué dans le premier chapitre, m'avait dit, à l'occasion de notre rencontre, son impossibilité de répondre à des questions sur le massacre d'Acteal en raison de son accusation en cours.

Suite au rapport de 2011, le Bureau Spécial pour l'affaire Acteal de l'État du Chiapas tint le Président Ernesto Zedillo pour « pénalement responsable » du massacre. Ce fut également le cas pour l'ancien Secrétaire particulier de Zedillo, Liébano Sáenz, et pour l'ancien Procureur Général de la République, Jorge Madrazo Cuéllar. Les trois autorités avaient prévu le climat de violence généré dans la zone et n'ont pas pris de mesures préventives (*Procuraduría General de Justicia del Estado/Poder Ejecutivo del Estado de Chiapas 2011*)⁵⁷⁴. Malgré ce rapport, aucune démarche, aucun mandat d'arrêt ni de comparution n'ont été jusqu'à présent effectués pour ces trois personnes « pénalement responsables ».

2.2. « L'autre injustice »

La révision du massacre dix ans plus tard donna lieu à une nouvelle version des faits survenus, introduisant de nouveaux arguments, de nouveaux acteurs, et remettant en question le témoignage des victimes. Les témoignages des prisonniers rendus publics constituèrent de nouvelles preuves utilisées par la défense pour brosser de nouvelles figures des victimes.

2.2.1. *Acteal : l'autre injustice*

L'affaire Acteal fut d'abord réactivée dans l'opinion publique par une série de publications dans la presse nationale (Posadas Urtusuástegui et Flores 2006 ; Aguilar Camín 2007a ; 2007b ; 2007c ; Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas » 2007 ; Hernández Castillo 2007 ; Bellinghausen 2007). Ces publications et la révision du cas Acteal par la Cour Suprême de Justice de la Nation survinrent simultanément.

La nouvelle version diffusée démontra le caractère obsolète et surtout injuste de la première version du massacre. Ainsi, au mois de juin 2006, soit un mois avant les élections présidentielles, et six mois avant

⁵⁷⁴ Ce rapport s'appuie en grande partie sur le témoignage d'Emilio Chuayffet (20 décembre 2008) et sur le *Plan de Campaña Chiapas 94* élaboré par la *Secretaría de la Defensa Nacional* (SEDENA), qui faisait part d'une série d'action destinées à détruire l'EZLN. Les services secrets mexicains, le CISEN, étaient présents sur les lieux dès février 1996, et les informations arrivaient directement au président Zedillo. Un autre élément fourni dans le dossier est l'agenda du président le jour du massacre qui prouve qu'il ne peut être inculpé pour homicide dans le massacre, mais bien pour des délits comme l'omission, la négligence, le mauvais usage du service public et l'obstruction de la justice.

que la SCJN ne donne son verdict, furent publiés dans la revue *Nexos* deux articles des avocats Alejandro Posadas Urtusuástegui et Hugo Eric Flores. Ils s'intitulaient « *Acteal : La otra injusticia* » et « *Acteal nueve años después : ¿Los culpables ?* »⁵⁷⁵. Les titres sont clairs : les auteurs de ces articles, membres du CIDE, mirent en évidence les irrégularités des procédures pénales consécutives au massacre d'Acteal, reléguant au second plan la question des responsables. Plusieurs médias relayèrent cette nouvelle version. Fin 2007, outre la revue hebdomadaire de large diffusion *Nexos*, le journal *El Universal* fut la principale plateforme des avocats du CIDE et des journalistes. Sur des chaînes de télévision comme Canal 11 (émission *Espiral* du mardi 19 décembre 2007), Televisa, Canal 22, on diffusa des émissions et des débats d'analystes et d'avocats (Héctor Aguilar Camín, Ana Laura Magdaloni, Javier Cruz Angulo), sans que jamais ne soit invité un membre des Abeilles.

Le premier scandale d'Acteal en 1998 avait relativement épargné la PGR et les juges chargés de l'enquête sur le plan national. Pour raviver l'irresponsabilité de ces derniers, les auteurs de la nouvelle version, publiée d'abord dans *Nexos*, publièrent des extraits de dépositions où certains confessaient leur participation à l'attaque du 22 décembre. Notons l'asymétrie : six extraits de dépositions inédites⁵⁷⁶, dont celles de Roberto Mendez et de Lorenzo Pérez Vázquez, contre des dizaines déjà « anciennes » des survivants de l'organisation des Abeilles. Ces confessions suffirent à relancer l'affaire Acteal et à faire connaître la nouvelle injustice. En même temps, le discrédit fut porté sur les Abeilles, intouchables puisque présentés jusque-là comme martyrs incontestés de l'État. Des détails des témoignages des Abeilles furent repris par les avocats en vue de discrédibiliser l'organisation. La volonté de discréditer la PGR mena à dévaloriser les témoignages des survivants du massacre.

Par exemple, les toutes premières dépositions des survivants du massacre n'identifièrent pas dans un premier temps les mêmes agresseurs. Cette irrégularité fut interprétée comme une stratégie de la part de la PGR : produire des « témoins accusateurs ». La PGR aurait ainsi utilisé plus de 120 témoignages différents pour établir la responsabilité pénale des accusés.

La défense des prisonniers consista à présenter les preuves avancées à la fois par les Abeilles et par la PGR. Les témoignages des membres d'Acteal furent remis en question par les auteurs de la nouvelle version, notamment les chiffres évoqués : selon certains, ils auraient été attaqués par 400 personnes ; ils auraient été plus de 170 personnes regroupés dans la chapelle en bois (*ermita*) d'Acteal au moment du massacre alors qu'il n'y eut au total « que » 45 morts. Un autre point concerna les armes et le nombre de douilles retrouvées. Les analyses démontrèrent que les armes retrouvées par la suite n'avaient pas été utilisées au moment du massacre par les accusés. Enfin, une autre manière de disqualifier le témoignage des Abeilles consista à souligner les contradictions dans certaines dépositions des témoins du massacre. De nombreux doutes planèrent sur la liste des accusés, un « accusé 1 » n'étant pas d'abord évoqué dans les premières dépositions des témoins mais cité seulement lorsque le Ministère Public le montra dans des photos ; un accusé se serait caché dans un puits alors qu'on l'avait vu tirer, certains témoignages parlaient de cinq à six personnes, d'autres de quatorze, d'autres encore d'une centaine. Un témoin changea la

⁵⁷⁵ Revue *Nexos* n°342, Juin 2006, http://nexus.com.mx/articulos.php?id_article=955&id_rubrique=329 et *Nexos* n°348, décembre 2006, http://nexus.com.mx/articulos.php?id_article=1154&id_rubrique=424

⁵⁷⁶ Reconstruction des dépositions de Lorenzo Pérez Vázquez, Felipe Luna Pérez, Mariano Luna Ruiz Segundo, Roberto Méndez Gutiérrez y Alfredo o Agustín Hernández Ruiz, rendues lors de l'audience du 16 avril 2007.

couleur des habits des paramilitaires en passant d'une version à une autre, la couleur passant du bleu marine des soldats au noir des polices d'État. Selon les auteurs, l'église où eut lieu le massacre n'aurait aucune trace d'impact de balle. Ce dernier point est clairement faux, j'ai pu moi-même observer sur le terrain qu'il y avait plusieurs impacts de balle dans le bois de l'église.

Le retournement de l'argumentation affirmant la fausseté des témoignages des Abeilles occultait les contextes d'énonciation de ces témoignages. Au fil des années, le manque de rigueur des autorités politiques régionales obligea les victimes à répéter à plusieurs reprises leur version des faits, ce qui accrût la possibilité de variations dans leurs dépositions. L'exacerbation des émotions durant l'attaque, la diversité des points de vue et des expériences, le traumatisme psychologique furent autant de facteurs que Posadas Urtusuástegui et Flores Cervantes qualifièrent d'« incohérences » pour rendre illégitimes le travail de la PGR, et, dans le même temps, invalider les témoignages des Abeilles.

En procédant de la sorte, PGR et Abeilles étaient mis dans le même sac face à la nouvelle défense qui tentait de remettre en question la catégorie de « victimes ». Rappelons que dans le Livre Blanc sur Acteal, l'attaque des groupes d'autodéfense avait été reconnue comme unilatérale puisque les victimes en furent les Abeilles. La publication du rapport avait défini les premières catégories de victimes « sans défense » :

Les agresseurs procédèrent avec avantage, car les victimes se trouvaient sans défense tandis qu'eux étaient armés. Le groupe agresseur agit également par trahison en surprenant les agressés en pleine prière dans l'église d'Acteal Centre, sans leur donner la possibilité de se défendre ; cette affirmation s'appuya sur l'expertise chimique réalisée le 23 décembre 1997, effectuée sur les corps des défunts, où il fut déterminé qu'aucun d'entre eux n'avait tiré de coups de feu (Procuraduría General de la República 1998, 104).

Pourtant, à la fin de l'article, se produisit une inversion rhétorique : les auteurs avancèrent que les témoignages des accusés avaient été sous-estimés pendant toutes ces années, alors que ceux des Abeilles avaient été surestimés. La PGR avait favorisé les survivants du massacre, générant une réelle injustice envers des accusés innocents :

On accorde plus de crédibilité à des témoins qui ensemble ne tiennent pas la route et n'ont pas de consistance (*no tienen sentido ni consistencia*). On octroie un traitement inégal à des confessions et des témoins à décharge (*descargo*) en comparaison avec des témoins à charge. On fait un mauvais usage de la libre évaluation de la preuve, pour ne pas estimer de manière appropriée, ni prouver et défier le sens commun. On condamne à partir de la perspective que l'accusé doit démontrer son innocence au-delà de tout doute. Jusqu'à quand notre système continuera-t-il à condamner des innocents et à éviter de prendre sa responsabilité devant l'évidence ? (Posadas Urtusuástegui & Flores Cervantes, 2006)

Les coupables accusés devenaient les innocentes victimes d'un système judiciaire et d'un juge « injustes » qui n'avaient pas laissé les accusés s'exprimer. Ce glissement argumentatif eut son effet et le responsable réel ne fut plus le groupe d'autodéfense ni les fonctionnaires d'État qui se trouvaient impliqués dans ce massacre, mais le système de justice mexicain dans sa totalité. Urtusuástegui et Flores Cervantes défendaient une cause « juste », au nom d'un État de droit, de l'efficacité et de l'application de garanties constitutionnelles fondamentales censées protéger le citoyen face au pouvoir public et à ses abus.

En s'appuyant sur cette technique de défense, les auteurs en arrivèrent peu à peu à qualifier le massacre d'« accident », rejetant la responsabilité des événements sur le hasard, et à réduire le nombre de

responsables au chiffre de neuf : cinq qui avaient avoué, et quatre autres cités dans leurs dépositions, neuf contre les 76 emprisonnés (entre 24 et 36 ans de peine de prison). En plus d'une inversion de la cause de l'attaque le 22 décembre (c'était les zapatistes qui auraient attaqué et le groupe d'auto-défense qui se serait défendu), la responsabilité des emprisonnements fut attribuée à la PGR et à l'ancien système de justice mexicain du gouvernement d'Ernesto Zedillo Ponce de León. Par cette disqualification, il s'agissait de réduire le nombre de coupables : selon Posadas Urtusuástegui et Flores Cervantes (2006), quatre dépositions mentionnent que seuls neuf hommes attaquèrent réellement le 22 décembre 1997, mais l'un d'entre eux fut blessé et arrêta l'agression⁵⁷⁷.

2.2.2. *La trilogie de l'historien Héctor Aguilar Camín*

Les premiers articles de Flores Cervantes et Posadas Urtusuástegui passèrent sous silence dans l'opinion publique. En revanche, la publication d'une série de trois articles qui parurent chacun dès le dernier trimestre de l'année 2007 dans la revue *Nexos*, signés par le journaliste et historien Héctor Aguilar Camín, provoqua un esclandre dans l'opinion publique et dans le milieu de la gauche mexicaine et des défenseurs des droits de l'homme. Ils suscitèrent de fortes réactions de la part des Abeilles, des avocats du CDHFBC et de chercheurs qui avaient déjà suivi le processus dix ans plus tôt. Aguilar Camín transmit en annexes sur le site web les documents déjà cités : la chronologie faite par le *Sistema de Información Campesina* (SIC) fournie par le leader cardéniste, Manuel Anzaldo Méneses, ainsi que les extraits des dépositions. Quant à son analyse présentée sous forme de fiction, elle s'appuya sur les dépositions fournies par les avocats du CIDE et les écrits de Posadas Urtusuástegui et Flores Cervantes.

La trilogie de l'historien suscita une franche indignation dans le milieu militant des droits de l'homme de San Cristóbal et de la ville de México car elle fut comprise comme une volonté de disqualifier les Abeilles et les zapatistes, dans la suite de la version de la PGR qui parlait d'un conflit intercommunautaire. Cette publication rendit publique les témoignages inédits des prisonniers jugés coupables de l'attaque des Abeilles le 22 décembre, ceux que les Abeilles et le milieu militant de San Cristóbal qualifiaient de « paramilitaires ». Publier leur point de vue de manière aussi franche et « brute » revenait à donner une audience publique aux agresseurs, ce qui fut jugé immoral. Ensuite, l'historien élaborait une nouvelle fiction sur les faits du 22 décembre qui mit en avant une nouvelle théorie : celle d'une « bataille » entre zapatistes et groupes d'autodéfenses. Cette nouvelle version, sous forme de série policière à suspens en trois épisodes, campa le décor du massacre à l'aide de cartes qui reconstituaient le trajet des *pojwanej* et le déroulement de l'attaque. Mais surtout, ces dépositions allèrent à contre-courant de l'image pacifique que les zapatistes s'efforçaient de construire depuis des années pour susciter la sympathie de la société civile nationale et internationale. Enfin, elles délogeaient les Abeilles de leur place de victimes idéales incontestées jusque-là. La version provocante d'Aguilar Camín dans une revue d'ampleur nationale comme *Nexos* fut très critiquée par les militants et certains spécialistes du Chiapas⁵⁷⁸. Elle témoignait de sa

⁵⁷⁷ L'ouvrage jamais publié du docteur en droit du Centre de Recherches et d'Enseignement Économiques (CIDE) Alejandro Posadas Urtusuástegui, *Acteal : la otra injusticia*, synthétisé dans son article du même nom et publié dans *Nexos* rassemble cinq confessions des assassins selon laquelle la responsabilité matérielle se réduirait à 9 personnes au lieu de la centaine mentionnée par les Abeilles.

⁵⁷⁸ Il eut notamment un échange virulent avec l'anthropologue Rosalva Aída Hernández Castillo qui anima les colonnes de *La Jornada* entre le 20 et le 28 février 2008.

méconnaissance de la réalité chiapanèque, lui se faisait soudain l'idéologue d'une nouvelle légitimité, et reprenant à son compte des arguments de la PGR dont l'interprétation du massacre en termes de conflit intercommunautaire restait inacceptable pour les défenseurs des droits de l'homme. En réponse à cette médiatisation d'une nouvelle version, le journaliste de La Jornada, Hermann Bellinghausen, qui s'était fait le défenseur des peuples indiens publia une série de douze épisodes en reprenant ses faits et qui donna lieu à un ouvrage qui s'intitula *Acteal. Crimen de Estado* (Bellinghausen 2008). Ces deux sagas ne circulèrent pas dans les mêmes milieux, ne touchant pas les mêmes publics de la société mexicaine. En revanche, leur fonction était la même, celle d'établir un langage de la sensibilité destinée à l'opinion publique. Ce registre émotionnel prend appui sur la presse plus que sur la télévision, ainsi que sur les sites Internet. Il ne s'agit pas de donner à voir la souffrance des victimes que de « sensibiliser » le public à distance par la forme écrite, qui rend davantage possible l'élaboration de discours⁵⁷⁹.

Enfin, il faudrait ajouter l'appropriation progressive du massacre d'Acteal par des groupes néo-évangéliques, dont on trouve une mine d'information sur le site www.protestantedigital.com. Ce nouvel avatar du massacre consista à partir du postulat que la majorité des prisonniers sont de foi protestante, ce qui créa en prison, une identité commune. L'argument est sensiblement le même que les précédents : il ne s'agit pas de remettre en question l'attaque le jour du massacre, son prélude, ses signes annonciateurs, son déroulement, mais bien de remettre en question le travail de la PGR qui arrêta de manière aléatoire et sans respecter les droits des prisonniers. L'adversaire devient le même que celui des Abeilles, l'État et ses dispositifs de justice. Les arguments sont les mêmes que celui des Abeilles : l'État abandonna la municipalité au moment du conflit, sinon par action délibérée, du moins par omission, dans le développement de « forces endogènes » qui perpétuèrent le massacre. Toutefois, les groupes évangéliques attirèrent l'attention sur le fait que les organisations qui demandaient justice lors du premier temps de l'affaire (les Abeilles et défenseurs des droits de l'homme) oublièrent les « autres » laissés-pour-compte, à savoir les paysans indiens de confession évangélique qui furent accusés injustement d'un crime qu'ils n'auraient pas commis. Ces réseaux évangéliques se sont renforcés au Chiapas sous le mandat du gouverneur Pablo Salazar, lui-même « chrétien » (i.e. de confession évangélique). La rhétorique de la persécution circula donc dans des sphères institutionnelles, servant à de nombreuses affaires.

Encadré 26- Pablo Salazar, l'ancien gouverneur chrétien en prison

Avocat de formation, puis universitaire, Pablo Salazar Mendiguchía a été Sénateur du Parti Révolutionnaire Institutionnel de 1994 à 2000. Il fut membre de la Commission de concorde et de pacification (COCOPA) et participa à l'élaboration de la Loi pour le dialogue, la conciliation et la paix digne au Chiapas, et intervint dans la rédaction de l'initiative sur les droits et cultures indienne, qui émana des Accords de San Andrés rédigés entre le gouvernement mexicain et l'EZLN en 1996.

Il posa sa candidature en 2000 au poste de gouverneur sur la base d'une alliance historique qui réunit des organisations sociales et huit partis politiques de plusieurs idéologies, le Parti d'Action Nationale (PAN), le Parti Révolutionnaire Démocratique (PRD), le Parti du Travail (PT), le Parti Vert Écologiste du Mexique (PVEM), Convergence, le Parti de la Société Nationaliste (PSN), le Parti de Centre Démocratique (PCD), et le Parti d'Alliance Sociale. Il remporta les élections de gouverneur du Chiapas qui, pour la première fois, connut l'alternance au niveau fédéré.

En juin 2011, il fut arrêté par des agents du Bureau du Procureur de l'État du Chiapas (*Procuraduría del Estado de*

⁵⁷⁹ Voir l'étude de Luc Boltanski, *La souffrance à distance* (2007).

Chiapas) car il fut accusé d'abus d'autorité, malversation de fonds public (*peculado*), association de malfaiteurs (*asociación delictuosa*) et détournement de 104 millions de pesos, des délits qui étaient rapportés à 2009 et qui engageaient 55 autres personnes. L'argent provenait d'une assurance vie appelée « vidadot2-2 » contractée par le fonctionnaire et couvrant le décès, les dépenses funéraires et une assurance à capital différé (*cobertura por supervivencia dotal*) pour la période de décembre 2005 à décembre 2006. Cette somme n'incluait pas les 11 000 millions de pesos destinés à la reconstruction de l'État suite à l'ouragan Stan en 2005. On ajouta à son grief la mort de 20 nouveaux-nés entre décembre 2002 et janvier 2003, dans l'Hôpital Régional de Comitán.

Il fut condamné le 26 avril 2012 pour les délits d'exercice indu du service public, d'alliances d'agents publics (*coalición de servidores públicos*) et d'association de malfaiteurs, comme partie des enquêtes « pour le détournement de fonds », pendant la reconstruction des dommages causés par l'ouragan Stan.

Il fut emprisonné au centre pénitentiaire « El Amate » dans la municipalité de Cintalapa de Figueroa, où il entama une grève de la fin en se déclarant « innocent ou mort ». Plusieurs groupes de la société civile se prononcèrent en faveur de la détention de l'ancien gouverneur, comme par exemple le Bloc Démocratique de la section VII du syndicat magistériel, la SNTE (*Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación*). D'autres groupes virent dans sa détention une vengeance politique de la part de son successeur, Juan Sabines Guerrero, car l'ancien mandataire perdait ainsi ses droits politiques, alors qu'il aspirait à obtenir un poste de Sénateur pour le Parti du Travail (PT).

Salazar écrivit une lettre à l'église évangélique en dénonçant les « pires infamies » dont il était victime, en se qualifiant alors de « prisonnier politique »

« Ne vous laissez pas tromper, chers frères : je suis un prisonnier politique ! Les accusations qui me sont adressées surgissent de délits préfabriqués, soutenus par des mensonges, des faux témoignages ou, dans le pire des cas, des témoignages de gens que l'on menace de prison et qui se trouvent obligés de faire une déposition contre moi. Ceux qui m'accusent et les juges, sont pareils. Ils sont alliés contre moi. Pendant six mois, mes bourreaux m'ont discriminé. »⁵⁸⁰

Cette lettre a été écrite en période électorale. Pablo Salazar invoqua le « peuple évangélique » qui représentait alors 40% de la population, qui ne devait pas se laisser tenter par les achats de vote (matériels de construction, immobilier, et équipement pour leurs temples, voire des plaques de taxi pour leurs leaders). Se posant en « voix prophétique », il clame la justice et la paix là où « l'église ne peut rester silencieuse face à l'oppression, la corruption et l'injustice ».

2.2.3. (Re-)faire l'opinion, réécrire l'histoire

La particularité de l'affaire Acteal II résida dans la construction d'un discours judiciaire servant la défense des prisonniers qui circula dans les sphères médiatiques et fut véhiculé par des universitaires ou analystes qui devenaient des experts de l'affaire. Ces nouveaux arguments étaient relayés par les médias au moment précis où allait être rendu le verdict de la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN). Les techniques de défense se sont d'abord développées dans un cadre médiatique et non pas pénal, se situant sur le terrain de l'opinion publique pour inverser les catégories de victimes et de coupables et créer un mouvement d'opinion autour d'une nouvelle « cause ».

Pour Patrick Champagne, dans *Faire l'opinion* (1990), la lutte politique moderne tend à se réduire toujours plus à une bataille pour conquérir l'opinion. Si la vague de démocratisation dans la société mexicaine depuis la fin des années 1980 et plus encore avec le soulèvement zapatiste déclencha une certaine autonomisation de la presse nationale, avec des affaires mises au grand jour par les journalistes, celle-ci fabriqua également des « publics » qui existaient essentiellement par et pour la presse⁵⁸¹. Si dans le

⁵⁸⁰ <http://www.noticiacristiana.com/iglesia/pastor/2011/12/pablo-salazar-exgobernador-cristiano-le-escribe-a-la-iglesia-evangelica-en-chiapas.html>

⁵⁸¹ À l'inverse des foules de la fin du 19^e siècle qui, en citant les travaux de Gabriel Tarde sur l'opinion et la foule, auraient été des expressions populaires plus irrationnelles, les foules étant « répétitives », « violentes », souvent extrêmes et telles un feu de paille, pauvres dans l'invention des symboles, et dont les sentiments étaient exprimés par « vivats » ou « vociférations », Champagne 1990 : 65-66.

cas français, l'affaire Dreyfus fut le meilleur exemple de ce passage à la modernité française, on pourrait dire que l'affaire Acteal opéra un passage à une modernité mexicaine, avec une affaire portée par les médias en vue de fabriquer des « publics ». En ce sens, et pour paraphraser Champagne, les journalistes sont de véritables leaders d'opinion, qui disent leur opinion pensant qu'elle est celle de leurs lecteurs, et cette opinion pré-ajustée au public, lue par les lecteurs, devient peu à peu l'opinion des lecteurs, donnant lieu alors à ce qu'on nomme communément « l'opinion publique ». Cette méthode consista dans la construction d'un discours idéologique qui allait diviser la société mexicaine, ravivant les antagonismes anciens qui avaient déjà divisé les premiers concernés par l'affaire en 1998. La diffusion d'un discours judiciaire devenu discours idéologique dans la presse préparait également l'opinion publique à accepter, au nom de la démocratie, une ligne de défense qui visait la libération des prisonniers. La technique de défense consista en l'établissement d'une symétrie entre « accusés coupables » et « innocents de la défense ». Cette symétrisation et sa portée dans l'espace public nationale conféra aux nouvelles controverse une « forme affaire ».

Selon Elisabeth Claverie (2002), la « forme affaire » a une structure :

Un accusateur désigne, sur une scène judiciaire, au nom d'un collectif (le peuple par exemple) un coupable, en mobilisant des raisons à caractère politique jusque-là valides et consensuelles ; la désignation de victimes collectives ; le coupable mis à mort ; puis le retournement de cette situation par un accusateur non professionnel (un écrivain, la presse) non plus dans une arène judiciaire mais sur la scène publique ; l'accusateur est alors révélé coupable comme le sont aussi les victimes de l'ancienne configuration. Les arguments de preuves de conviction font alors ressortir l'iniquité des fondements de justice de l'ancienne disposition et apparaître les groupes alliés qui permettent, par leur mobilisation, de la déceler et de la montrer, éclairant ainsi le collectif (le peuple, l'opinion, par exemple). Il s'avère donc que l'accusé précédent est innocent, qu'il est une victime. Chacun des rôles est alors inversé et les procédés sur lesquels reposait la démonstration précédente sont révélés comme étant mensongers : le mensonge est porté à la lumière.

Dans ses travaux sur la « forme affaire » (E. Claverie 1994), Claverie a vu dans les affaires Jean Calas et du Chevalier de La Barre l'achèvement d'une forme narrative qui allait être le berceau d'un schème universel de la défense, dont l'affaire Dreyfus allait être plus tard l'acmé. Des lettrés tels que Voltaire, étaient en charge de la défense des accusés. En rédigeant des *factums*, où un *récit pathétique* tiré de la plainte de l'accusé toujours innocenté, les lettrés retournaient les positions de l'accusation. Au terme de son plaidoyer, l'accusé était devenu innocent et l'accusateur coupable. Apparut alors de manière plus nette le lien entre plaidoirie, fiction et cause, mais aussi une nouvelle figure du coupable et, partant, de la victime, « dés-essentialisée ». Ce possible retournement est aujourd'hui au cœur de l'obligation morale et juridique des procès modernes qui font de l'innocence et de la culpabilité des positions à la fois fondatrices de la justice, mais aussi fragiles par leur réversibilité potentielle (É. Claverie 2009). Le degré de généralisation de ce modèle historique est possible « par simple changement d'échelles des perspectives spatiales, historiques ou temporelles, [où] il était devenu loisible de transformer un coupable en un innocent non encore dévoilé ». C'est par l'arrivée de nouveaux éléments de description sur la scène du crime et les qualifications amenées jusqu'à la scène d'audience, qu'un déplacement opéra. Le coupable l'est a priori car « son cas est encore maintenu sous un voile d'opacité par le pouvoir interprétatif d'un camp dont les attendus politiques normatifs jouent encore aujourd'hui en sa défaveur ». Une « relation spéculaire » entre coupable et innocent établit alors une symétrie des causes adverses, où « un coupable de l'accusation » est

transformé en « innocent de la défense », innocence relayée par « le tribunal de l'opinion », qui met en lumière le « jugement fallacieux de la tyrannie (l'Accusation aveuglée par ses préjugés et par ses intérêts) (É. Claverie 2009). Ainsi, la réversibilité des catégories de coupables et d'innocents matérialise les accusations et les contre-accusations que s'envoyaient les acteurs antagoniques au niveau local, et dont la « forme affaire » devint la forme parachevée. L'affaire Acteal partit de la controverse de faits et d'objets discutés dans un champ de bataille où des revendications locales allaient atteindre un niveau de généralité et entrer dans l'espace public, via des médiateurs qui donnèrent forme aux revendications (Lemieux 2007b). Ces médiateurs étaient des dénonciateurs qui, dans le cadre d'une affaire, se présente souvent comme détachés de toute appartenance, sans lien aucun avec ceux qu'ils défendent ou pour qui ils prennent fait et cause, se présentant mus par leur sens moral et leur sens de la justice (Boltanski & Claverie 2007, 422). L'affaire entretient avec le scandale une forme seconde, l'affaire se greffant sur le scandale, d'acteurs unanimement scandalisés et indignés.

3. En route vers la libération des prisonniers d'Acteal

3.1. La marche des Abeilles du 11 juin 2009

La trilogie publiée au cours des préparatifs de leur commémoration et la possibilité d'une libération des prisonniers d'Acteal était vécue par les Abeilles et les défenseurs des droits de l'homme qui les soutenaient inconditionnellement comme une haute trahison. Elle était interprétée comme une mascarade de plus qui couvrait l'autorité intellectuelle du crime, les responsabilités pénales des fonctionnaires comme l'ex-président Ernesto Zedillo, l'ancien titulaire de la *Secretaría de Gobernación*, Emilio Chuayffet, du Bureau du Procureur Général de la République, Jorge Madrazo, et l'ancien gouverneur Julio César Ruiz Ferro. La commémoration était doublement entachée car l'organisation traversait elle-même une crise, et allait connaître au même moment une scission interne⁵⁸². La Cour Suprême de Justice de la Nation (*Suprema Corte de Justicia de la Nación*) fut d'ailleurs renommée la Cour Suprême de l'INJustice de la Nation par les Abeilles. À l'inverse des avocats du CIDE, les Abeilles ne voyaient dans la décision de la SCJN qu'une continuité de l'attitude de la PGR pendant toutes ces années, à savoir qu'elle ne chercha pas la responsabilité du côté des hauts fonctionnaires d'État et encore moins de l'ancien Président de la République Ernesto Zedillo Ponce de León, pourtant Commandant Suprême de l'Armée et de la Force Aérienne Mexicaines. Leur discours resta à quelques variations près le même depuis des années : il dénonçait le *mal gobierno* qui tentait d'occulter les faits qui prouvaient que le massacre faisait partie d'une stratégie plus ample de contre-insurrection développée au Chiapas depuis 1994. La SCJN n'était alors qu'un organe de plus du pouvoir de l'État mexicain qui tergiversait et rendait opaque l'éclaircissement des faits pour que soit connue la « vérité historique » et soient effectifs les principes éthiques de justice dans le pays. Lorsque nous nous réunissions pour les préparatifs de la commémoration, les rumeurs qui circulaient entre les militants à San Cristóbal de las Casas et à México imputaient la possible libération des prisonniers à des négociations politiques et des postures électorales.

Peu de temps après la publication de la nouvelle version publique du massacre, la possible libération

⁵⁸² J'y reviendrai dans le chapitre 7.

de douze prisonniers accusés d'être les auteurs matériels de l'affaire Acteal était confirmé. Les Abeilles décidèrent, accompagnées des ONG et du CDHFBC ainsi que le *Centro Miguel Pro Agustín* et le Serapaz dans la ville de Mexico, de se rendre dans la capitale pour être présente le jour du verdict de la SCJN. J'habitais alors la ville de México et suivis les Abeilles, accompagnées des ONG et Centres de Droits de l'homme dont je connaissais plusieurs militants depuis le début de mes recherches, ce qui facilita ma présence à leurs côtés et leva toute suspicion. Ils décidèrent de réaliser une marche et une conférence de presse dans la ville de México. Le contexte de cette marche était de contester la possible libération des prisonniers d'Acteal alors même que la question des « auteurs intellectuels » n'était pas réglée. Sur la base de coopérations internes et du CDHFBC, ils purent louer une caravane et envoyer depuis Acteal 45 membres de l'organisation, un chiffre symbolique en souvenir aux 45 morts du 22 décembre 1997. Les représentants de la Table Directive et les survivants du massacre étaient présents et marchèrent du *caballito*⁵⁸³ de la grande avenue de *Reforma* jusqu'à la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN) qui se trouvait sur le côté du *zócalo* de la ville de México, après avoir donné une conférence de presse dans les locaux du Centre Miguel Pro Juárez où était présente la presse.

Je marchais à leurs côtés au cours de leurs deux venues à México, en juin et en août, jusqu'au verdict final rendu par la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN). Voici des extraits de mon journal de terrain :

Les 10 et 11 juin 2009, 45 membres de la Société civile Les Abeilles viennent pendant deux jours au DF. Une conférence de presse suivie de la projection du documentaire réalisé par José Alfredo Jiménez dans les locaux du Serapaz occuperont la première journée. Le lendemain est prévue la marche du *Caballito* sur Reforma à la SCJN en passant par le Sénat. Le documentaire était inachevé au moment de la commémoration du massacre d'Acteal, mais José Alfredo Jiménez avait tout de même projeté une dizaine de minutes du documentaire à Acteal en décembre 2007, devant des milliers de spectateurs. Nous en voyions le résultat final pour la première fois quelques mois après, et il était mis en vente à 50 pesos à la sortie de Serapaz, pour amortir le coût du voyage des 45 Abeilles depuis le Chiapas. Je les rejoins en fin de journée, après leur première conférence de presse et pour la projection du documentaire. Nous étions une cinquantaine dans le public, et le documentaire suscita des éloges dans la salle. Le documentaire avait plu car il avait été réalisé en *bats'i k'op* et comportait des entretiens exclusifs d'autorités de l'organisation, de survivants du massacre et même du général qui confessait la formation de groupes paramilitaires dans la région. Le documentaire renvoyait également aux mythes mayas du Popol Vuh dont le mythe de création avait servi de grille de lecture aux événements du 22 décembre. Il faut dire que nous sommes entre convaincus, il n'y a pas de présence de journalistes ni de questions dérangeantes, les militants présents ici sont surtout des défenseurs des droits de l'homme et liés au Diocèse de San Cristóbal de las Casas. Ce réseau des droits de l'homme va du Chiapas au D.F. et l'on retrouve toujours des têtes familières parmi ces promoteurs des droits de l'homme qui se sont faits les protecteurs des Abeilles.

Le lendemain, nous avons rendez-vous à sept heures du matin au *Caballito* sur Reforma. Les Abeilles ont prévu de passer devant le Sénat, y faire une prière et marcher en direction de la Cour Suprême de Justice de la Nation où ils resteraient toute la journée. Il y a peu de monde à cette heure, la marche a été déclarée tardivement et les centres de droits de l'homme s'étaient mal coordonnés pour l'organisation, le Serapaz n'avait été informé que le jour venu et plusieurs de ses membres n'étaient même pas au courant de la venue des Abeilles. Cette mauvaise coordination entre Centre de droits de l'homme chiapanèques et nationaux, n'empêcha pas la marche, et les défenseurs des droits de l'homme les plus anciens étaient présents : l'ancienne directrice de « FrayBa », Blanca Isabel Martínez Bustos, son actuel directeur Diego Cadenas Gordillo, et Pablo Romo, l'ancien directeur du « FrayBa » en 1997,

⁵⁸³ Il s'agit d'une grande sculpture jaune représentant un cheval stylisé.

qui dirige aujourd'hui l'Observatoire de la Conflictualité Sociale au Mexique dans l'Organisation des Services et Assistance pour la Paix. Du côté des Abeilles, Antonio, originaire de Tzajalch'en, est l'un des fondateurs de l'organisation, et l'un des protagonistes locaux qui s'était disputé avec un autre leader dans l'organisation, Agustín Vázquez, au début de l'année 2008⁵⁸⁴. Il est désormais Président du Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) qui s'était depuis faite renommée « organisation-mère » pour se distinguer du groupe d'Agustín.

Nous marchons depuis le Caballito en direction du Sénat et en passant par l'avenue Juárez. Notre faiblesse numérique ne fait pas le poids à côté des voitures pressées et des klaxons qui animent les débuts de journée d'une capitale comme México. Contraints à nous rabattre sur le côté, nous sommes peu visibles. La seule presse se résume à quelques photographes et quelques caméras des médias alternatifs comme *Promedios* ou des centres de droits de l'homme qui couvrent l'événement, ce qui contraste fortement avec les années antérieures où la société mexicaine se mobilisait par milliers aux côtés des Abeilles. Les Abeilles avancent en deux files indiennes, les femmes d'un côté, les hommes de l'autre. Leur petite taille et le silence n'en imposent pas vraiment et ne semblent déranger personne. Ils portent des pancartes de dénonciations, des croix mayas et des photos des victimes du massacre. Quelques timides « vivas » surgissent du brouhaha des voitures, mais le défilé se fait plutôt dans un silence solennel, plus attentifs que nous sommes tous à ne pas nous faire écraser qu'à clamer des slogans. Les défenseurs des droits de l'homme forment un cordon de sécurité autour des Abeilles. Après être passé devant Bellas Artes, nous arrivons rapidement au Sénat où nous nous arrêtons le temps d'une oraison. Alors que je regarde, attentive, la prière, des policiers à l'entrée du Sénat m'interpellent, pour me demander, à moi la *güera*, de quoi il s'agit (*de que se trata*), plutôt que de s'adresser aux premiers concernés. Je leur réponds succinctement, mais un autre homme du groupe s'approche et leur répond plus longuement que je ne l'avais fait que les Abeilles étaient venues demander justice car le gouvernement répondait uniquement par la violence, en leur quittant leurs terres, alors ils venaient jusqu'à México et jusqu'à la Cour Suprême de Justice de la Nation pour demander justice. Il s'agit de Rufino, originaire d'Atenco, un petit homme gaillard, venu soutenir les Abeilles avec une autre camarade et représenter la lutte du *Frente de los Pueblos en Defensa por la Tierra* (FPDT) à Atenco. Il poursuit son explication aux deux policiers en argumentant que les Abeilles ne font que lutter pour leurs droits et que le gouvernement veut les étouffer pour en arriver à ses fins. Les policiers, peut-être par politesse, peut-être aussi parce que je suis là, l'écoutent non sans effort pour avoir l'air intéressé, mais ne lui répondent plus rien d'autre et l'échange s'arrête là. Une fois la prière des Abeilles achevée, nous repartons vers la SCJN.

D'emblée, on note qu'il ne s'est pas agi d'une mise en scène très sophistiquée de la marche. Elle prit plutôt des airs de parcours du combattant, tous affairés à ne pas nous faire écraser par les voitures nombreuses et pressées. Il n'y eut ni chants, ni applaudissements, pas non plus de meneurs scandant des slogans ou de musique rythmant la marche. Aucune émotion ne fut publiquement exprimée, ni de colère, ni d'indignation. La marche silencieuse avait des airs de pèlerinage que l'oraison devant le symbole d'État qu'est le Sénat venait parfaire. Son caractère solennel contrastait avec le cadre d'une ville de millions d'habitants qui se pressaient pour se rendre à leur travail, à coups de klaxons et de fumée noire. Sans les pancartes, les croix, et les habits rouges des femmes, et le petit cordon de sécurité des défenseurs des droits de l'homme, le plus probable est que cette marche serait passée totalement inaperçue.

Les marches ont fait l'objet de nombreuses études, notamment en sociologie des mobilisations, en tant qu'elles constituent l'un des répertoires d'action les plus classiques et ritualisés des mouvements sociaux (Tilly et Tarrow 2008; Debouzy 2003). Elles correspondent à une occupation ponctuelle de l'espace public qu'est la rue pour rendre visibles des demandes de reconnaissance et de justice sociale. En tant

⁵⁸⁴ Cf. Chapitre 8, section 1.2.3.

qu'expression pacifique de la contestation, elles sont des moments de dramaturgie des acteurs cherchant l'efficacité symbolique dans l'espace médiatique. Les marches à Mexico sont quotidiennes et se donnent souvent simultanément dans les endroits stratégiques du centre de la ville. Quiconque est passé par le centre de Mexico a assisté à l'une ou l'autre marche, ou vu l'un ou l'autre campement provisoire (*plantón*), de mouvements dont on ne sait pas toujours qui ils sont ni quelles sont leurs revendications. Elles sont au Mexique une forme d'action privilégiée dans les mouvements sociaux, aux côtés des *plantones* qui sont des campements urbains temporaires « au cœur du pouvoir » (Combes 2010)⁵⁸⁵ et traduisent une inscription spatiale d'une action populaire appartenant au registre des manifestations.

Les zapatistes constituèrent l'un des mouvements sociaux poussant le plus loin la marche comme symbole de protestation lorsqu'ils traversèrent entre février et mars 2001 les douze États du pays puis vers la ville de Mexico, pour s'arrêter au Congrès de l'Union. L'investiture du nouveau président, Vicente Fox, du Parti d'Action Nationale (*Partido de Acción Nacional*, PAN), débuta par la promesse de relancer le débat sur l'autonomie et la libre-détermination. La « Marche de la couleur de la terre » s'appuya sur des symboles de l'histoire et des lieux clés de la Révolution mexicaine et connut un franc succès, rassemblant des milliers de personnes sur les pas des caravanes (Tamayo et Cruz 2003; Baschet 2001; Doray et de la Garza 2001)⁵⁸⁶. Dans la région de Los Altos, j'ai déjà montré dans le deuxième chapitre que les marches de Chenalhó à San Cristóbal de las Casas composaient de longue date le répertoire d'action ancien pour protester notamment au niveau régional et être visible face aux autorités fédérées. Ainsi, les nombreuses marches du PST dans les années 1980, la marche de Xi'Nich ou les premières marches du *Pueblo Creyente* qui débouchèrent sur la création de l'organisation des Abeilles en 1992.

Les marches suivent un rituel précis qui varie en fonction des circonstances et des lieux, mais c'est un rituel de protestation fort dans l'ensemble du Mexique. Issues de traditions religieuses, folkloriques ou nationales, ce rituel se donne dans le cadre des limites et contraintes imposées par les autorités sur les marcheurs. Le silence des Abeilles, en file indienne sur le bord de la route, entourés de centaines de voitures, donne une idée de l'indifférence accordée au petit groupe par les autorités locales. La dimension morale et religieuse est d'autant plus évidente dans le cas des Abeilles qu'ils arborent leur spiritualité dans leurs vêtements, le symbole des croix et l'attitude humble d'une procession. Néanmoins leur radicalité face au gouvernement confère à leur marche, outre la dimension politique, une forte teinte religieuse singulière à l'organisation.

Après cette marche plutôt discrète sur les avenues Juárez, et après être passées devant le Sénat, les Abeilles décident de s'arrêter devant la SCJN, pour y jeûner et prier. Ils bloquent la route devant la SCJN pour attirer l'attention, affichent des banderoles, exhibent les photos des défunts sur des pancartes. Les uns brûlent de l'encens, les autres dessinent au sol une croix maya avec des fleurs colorées et des fruits. Vers 11h30, *Jtotik* Samuel arrive et se joint au groupe, malgré son grand âge, il est immédiatement très entouré et chéri.

Les photos représentent les portraits des défunts, mais aussi des cadavres morts et torturés. Je n'avais jamais vu ces photos jusque-là. De même, la présence des survivants servaient à rendre compte « en chair

⁵⁸⁵ Souvent les marches et les *plantones* vont de pair, notamment pour les organisations de court passage dans la ville (Combes 2011b).

⁵⁸⁶ Voir notamment le documentaire « La Fragile Armada » de Jacques Kébadian et Joani Hocquenghem et l'ouvrage du même nom publié en (2001), *La Fragile Armada*, Textes choisis et présentés par Jacques Blanc, Yvon Le Bot, Joani Hocquenghem et René Solis (Traductions de Joani Hocquenghem et René Solis), Métaillié.

et en os » que le massacre avait eu lieu. Leur corps marqués par les violences de 1997 conservait les cicatrices de cet épisode, preuves infaillibles qui prouvaient qu'ils disaient vrai. La veille, pendant la conférence de presse, les Abeilles revinrent sur les détails des corps et des cœurs marqués : Catalina Pérez Pérez avait reçu sept balles dans le corps et avait perdu sa mère ; Mariano Luna Ruiz avait perdu sa femme et ses enfants, Senaida était aveugle car elle avait reçu une balle dans la tête ; Efraín avait une cicatrice dans la bouche car il avait reçu un coup de machette ; et trois doigts manquaient à Jerónimo.

Devant la SCJN, les Abeilles accordent des entretiens pour les journalistes qui répètent les mêmes questions et les Abeilles répètent les mêmes réponses et discours tout au long de la journée. Les témoins et les survivants du massacre n'eurent de cesse de répéter pendant ces prestations publiques que tout ce qu'ils virent le 22 décembre était « réel » et « vrai ». Ainsi Mariano Pérez :

« C'est la vérité, ils [les prisonniers] ont participé [au massacre]. On a vu comment ils tiraient, et nous sommes là quelques-uns des survivants, on n'a pas pu tous venir car on n'a pas de ressources, mais moi je suis témoin de comment les choses se sont passées. C'est pour ça qu'on demande que justice soit faite. »⁵⁸⁷

Ou encore Vicente Luna Ruiz: "On est venu jusqu'à la ville de México pour déclarer ce qu'on a vu de nos propres yeux, on ne vient pas dire de mensonges. Moi je suis tombé sous les morts et j'ai vu quand ils ont tiré, j'ai identifié, quelques-uns [de mémoire] et quatre autres sur des photos, parce qu'ils sont de Los Chorros »⁵⁸⁸.

María Pérez raconte également son histoire mais la voix lui manque et elle cache un instant son visage dans son châle pour reprendre: « des familles complètes sont tombées. Les paramilitaires sont entrés en tirant, ils ont tué beaucoup de femmes et d'enfants, d'anciens, et des femmes enceintes aussi, c'est pour ça que quand on en parle, notre cœur nous fait mal, et l'on veut que la justice soit appliquée ». ⁵⁸⁹

La journée s'acheva sur un ajournement. Le verdict ne fut pas donné ce jour-là et la décision du tribunal fut reportée au mois d'août. La déception s'ajoutait à l'angoisse des Abeilles et des défenseurs des droits de l'homme qui voyaient dans ces gestes une volonté claire de fatiguer et démobiliser les troupes. Ce jour-là, les Abeilles décidèrent tout de même de revenir en août, malgré le coût matériel que cela représentait.

3.2. *Conférence de presse des Abeilles du 11 août 2009 : notes de terrain*

Deux mois plus tard, le 11 août 2009, j'arrive au Centre des droits de l'homme Miguel Agustín Pro Juárez. Il est 11h du matin et les Abeilles ne sont pas encore arrivées. Arrivés hier du Chiapas, ce deuxième déplacement a un coût humain et financier certain pour les Abeilles, mais peu importe, ils souhaitent être présents. La veille, ils donnèrent également une conférence de presse devant la cathédrale de San Cristóbal de las Casas en présence de l'ancien curé français de Chenalhó, Miguel Chanteau, et Jtotik Samuel, alors encore en vie. Aujourd'hui c'est en terrain plus adverse qu'elles feront de même avant d'entamer une nouvelle marche de la Colonia San Rafael jusqu'au *zócalo* et attendre le verdict concernant la libération des

⁵⁸⁷ "Es la verdad, ellos participaron. Vimos cómo dispararon, aquí estamos unos sobrevivientes, no pudimos venir todos porque no tenemos recursos, pero yo soy testigo de cómo sucedió, por ello, pedimos justicia".

⁵⁸⁸ "Venimos aquí a la ciudad de México a declarar lo que vimos con nuestros propios ojos, no venimos a decir mentiras. Yo caí debajo de los muertos y vi cuando dispararon, identifiqué a algunos y a otros cuatro por fotografía, porque son de Los Chorros".

⁵⁸⁹ "Familias completas cayeron. Entraron los paramilitares disparando, mataron a muchas mujeres y a niños, a ancianos y a mujeres embarazadas, por eso cuando platicamos nos duele el corazón, queremos que se aplique la justicia". J'ai assisté à ces entretiens, mais ai repris les propos recueillis par La Jornada le 9 juin 2009.

<http://www.jornada.unam.mx/2009/06/09/index.php?section=politica&article=014n1pol> .

prisonniers. La salle du Centre des droits de l'homme se remplit peu à peu et la table est prête avec des étiquettes portant les noms des membres de l'organisation et des Centres des droits de l'homme : sont présents Sebastián Pérez Agustín Vázquez, « juge de paix » formé par les défenseurs des droits de l'homme et alors président de la Table Directive des Abeilles, Luis Arriaga Valenzuela, directeur du Centre Miguel Agustín Pro et hôte en ce jour, Diego Cadenas Gordillo, directeur du Centre FrayBa de San Cristóbal, Mariano Luna Ruiz, survivant du massacre. Les journalistes des principaux journaux couvrent la conférence de presse, *El Milenio*, *La Jornada* et les journaux indépendants tels Indymédia. On nous distribue un tract recto-verso avec un communiqué de la veille puis les deux membres des Abeilles arrivent, le président municipal en habit traditionnel tsotsil blanc qui contraste avec les bandes de couleurs qui tombent de son chapeau, les flashes s'activent, les photographes immortalisant l'instant un peu exotique d'un indien « traditionnel » présent dans un Centre de droits de l'homme.

C'est Sebastián Pérez Vázquez qui ouvre la conférence de presse, en s'adressant aux journalistes et à « son cher pays le Mexique ». Il lit le même communiqué qu'on nous a distribué et qui traduit l'indignation de l'organisation face à la possible libération des prisonniers du massacre dont ils se sentent aujourd'hui les victimes. C'est une épreuve toujours désagréable que de lire en public, les mains de Sebastián Pérez Vázquez tremblent, la lecture du rapport est discontinuée et se fait sur un rythme saccadé pour ce tsotsil subitement pris sous les regards d'un public et d'une presse inconnue et dans un cadre inhabituel pour lui. C'est au tour de Diego Cadenas, directeur du Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas. Il lit à son tour l'une des nombreuses dépositions publiques du Centre. Puis c'est au tour de Mariano, survivant du massacre. Il salue timidement puis entame un discours dont voici quelques bribes prises sur le vif : « demain nous savons qu'il y aura la libération des prisonniers, mais nous, comme victimes, orphelins, survivants du massacre d'Acteal, nous ne sommes pas d'accord, car nous, nous avons vu par nos propres yeux. Ils ont tué ma femme devant moi qui était enceinte de sept mois et ils lui sortirent son bébé qu'elle portait dans son ventre. Si demain la libération a lieu, il va à nouveau y avoir des déplacements de population car ils vont de nouveau prendre les armes. (...) Moi je suis témoin directe, j'étais là-bas quand il y eut le massacre d'Acteal. C'est tout, merci ». Le témoignage de Mariano traduit non seulement l'histoire tragique du massacre à travers une personne, mais aussi et surtout, le sentiment de ne pas être crus dans leur témoignage des événements du massacre, d'où l'emphase sur le fait d'avoir été un témoin oculaire.

Les journalistes prennent la parole et s'adressent d'abord au directeur du CDHFBC pour qu'il procède à une analyse de la volonté de libérer les prisonniers accusés du massacre puis au survivant Mariano pour demander de manière lapidaire comment il lui a été possible de voir si vite les visages le jour de l'attaque. D'autres questions fusent sur la question des fausses preuves élaborées par la PGR et la posture de celle-ci aujourd'hui. Diego Cadenas reprend la parole et coïncide avec les avocats du CIDE : les systèmes de justice et les lois comportent des vides importants et des préceptes juridiques qui violent les Droits de l'homme, il existe par exemple des pratiques de torture dans les instances de la PGR, ou le fait de ne pas donner d'avocats aux détenus pour traduire, comme dans le cas d'Acteal ou celui de Bachajón qu'il évoque aussi. En outre, la PGR a commis des déficiences relevées par des témoins et des preuves furent rassemblées qui témoignent d'une négligence délibérément commise pour « ouvrir un trou » et l'utiliser ensuite. Prouver qu'il y a eu négligence n'élide cependant pas leur responsabilité dans l'exécution du

massacre. Les personnes sont « coupables » car il y a des preuves, des témoins des faits qui connaissaient les personnes et purent les identifier. Et de rappeler que des juges fédéraux au sein de la Cour Suprême (*Suprema Corte de Justicia de la Nación*, SCJN) considéraient ces témoignages valables sur le moment, et qu'elle aurait dû réétudier les procès-verbaux, afin de résoudre la question de des hauts et moyens fonctionnaires. Il finit son discours en rappelant que le massacre d'Acteal et la violence dans la zone nord font partie des mêmes politiques de contre-insurrection. Enfin, il rappelle le nom des fonctionnaires d'État responsables et renvoie les journalistes au sérieux doute qui plane sur l'impartialité de la SCJN qui usent des prétextes « légaloides ». L'analyse du directeur du CDHFBC allonge la théorie de la planification des violences en présentant la négligence de la PGR comme une préméditation de plus en vue de construire l'impunité et empêcher de résoudre correctement le cas et faire justice.

Quand vient le tour de Mariano de répondre, il répète ce qu'il avait déjà dit, peu habitué au discours juridique et technique, il s'exprime avec ses mots simples en castillan, sa deuxième langue qu'il ne parle pas avec tant d'aisance : « J'ai vu leur visage et connais leur noms, nous les avons vu car nous y étions ». L'emploi de la présence sur place et de la perception (j'ai vu) sont censé prouver sa bonne foi. Les journalistes insistent et lui demandent combien de fois il a dû comparaître : « plusieurs fois, je n'ai pas compté mais si, plusieurs fois, car nous sommes des témoins directs puisqu'ils sont venus nous tuer ». Ses réponses vagues contrastent avec la précision des questions. Diego Cadenas prend la relève en rappelant qu'à chaque interrogatoire, ils demandaient des traducteurs en tsotsil et qu'il y eut de nombreux affrontements entre le Bureau du Procureur de l'État du Chiapas (*Procuraduría del Estado de Chiapas*) et le Bureau du Procureur Général de la République (PGR) pour relever les procès-verbaux, ce qui signifiait que le cas a été révisé plusieurs fois et qu'à chaque fois, les « témoins directs » devaient revenir déposer leur version des faits. Ce que laisse ainsi entendre le président du centre des droits de l'homme, ce n'est pas tant qu'il s'est agi d'un « trou vide » mais plutôt d'un « tas » de dépositions se superposant et ajoutant à l'imbroglio interprétatif du procès.

Des questions s'enchaînent au sujet du retour des libérés, si les Abeilles avaient peur qu'une fois les prisonniers libérés, il y ait vengeance par les armes (étant donné que la zone n'a jamais été désarmée) et qu'il y ait de nouveaux déplacements de populations. Les défenseurs des droits de l'homme mentionnent qu'en 2000 un opératif aurait dû avoir lieu pour démobiliser la zone mais il n'eut jamais lieu, « repoussé par les paramilitaires ». Le Conseil de Bon Gouvernement (*Junta de Buen Gobierno*) des zapatistes à Oventik avait dénoncé l'introduction d'armes à Majomut par des paramilitaires, il existait donc un danger, d'autant que les libérés provenaient de plusieurs communautés et étaient déjà connus pour avoir commis des actions violentes avant le massacre, donc qu'il était fort probable qu'ils recommencent.

Luis Arriaga relève la nécessité de pouvoir compter sur un système d'administration et de justice où soient garanties les vies des Abeilles, puis qu'il y a des évidences sur la responsabilité de ceux qui sont emprisonnés. Certains des journalistes semblent sceptiques sur la dangerosité des futurs libérés. Sebastián Pérez Vázquez s'adresse directement aux journalistes, sans passer par des détours. Son espagnol est meilleur que celui de Mariano et il dispose d'une formation en droit de l'homme fourni par le CDHFBC : « Messieurs les journalistes, vous avez beaucoup de doute sur ce que s'est passé au Chiapas, on voit que vous n'y êtes pas allés. Le massacre d'Acteal n'est pas un cas isolé, la violence est là depuis longtemps et ne

vint pas du jour au lendemain. Au Chiapas, il y a une guerre de basse intensité, des déplacements de milliers de personnes, et une récente augmentation de la violence. Il y a actuellement des armes dans la région, et encore 27 mandats d'arrêt non exécutés, en plus on voit bien les photos au quotidien des cadavres [i.e. dans le nord du pays]... Au Mexique, il n'y a pas de Constitution ni de lois qui garantissent les droits. En plus, les zapatistes [de Polhó] sont toujours déplacés, les risques sont majeurs, mais l'on ne peut pas spécifier combien de personnes peuvent se déplacer ».

Un point qui attire mon attention dans cette conférence de presse est la prise de parole d'une femme qui a travaillé plusieurs années au sein de la PGR et qui souhaitait s'exprimer « en tant que citoyenne » : elle confirma que les dossiers (*expedientes*) n'étaient pas complets et souvent fragmentés, qu'ils étaient totalement désordonnés et que cela constituait une irrégularité totale pour un organisme censé représenter la loi et la justice au Mexique et que les Agents du Ministère Public ne respectèrent pas la normativité. Cette concession que l'autre ait des motifs valables pour s'indigner et dénoncer me semblait tout à fait caractériser l'affaire Acteal, les différents acteurs affichés comme antagoniques par le procès et les médias étaient en réalité toujours plus proches et entremêlés qu'il n'y paraissait.

Puis, nous fîmes encore une marche, cette fois-ci depuis le Monument à la Révolution (*Monumento a la Revolución*). Une fois devant la Cour Suprême, les Abeilles ne purent même pas assister à l'audience, la salle étant saturée quand ils arrivèrent au Tribunal. Pourtant directement concernés par le verdict, ils resteront devant les locaux en érigeant à nouveau banderoles, photos de morts et croix maya. La forte charge symbolique de la croix maya faite de fleurs colorés et de fruits en pleine rue, et les banderoles attirent certes les badauds, mais la lassitude se fait sentir dans la foule, habituée à voir au quotidien les marches et les campements multiples envahir les rues du Centre historique (*Centro histórico*). La mobilisation des Abeilles se fond parmi tant d'autres qu'elle ne se distingue plus dans l'espace public. Par ailleurs, un certain désenchantement de la société mexicaine se fait ressentir. La diminution de la solidarité avec le mouvement indien n'a pas uniquement diminué au Chiapas, elle se ressent jusque dans la ville de México. En 1998, le massacre d'Acteal attira immédiatement des milliers de manifestants qui marchèrent dans les rues dans plusieurs villes du Mexique, firent des happenings, et des dépositions sur le massacre au Mexique et dans d'autres villes où existent des collectifs de solidarité. Aujourd'hui en revanche, il existe un désenchantement profond de la propre société mexicaine, profondément touchée par la lutte contre le narcotrafic menée par Felipe Calderón. À cette marche n'étaient présents que quelques dizaines de personnes, généralement du milieu des ONG et des Centres de Droits de l'Homme. Le contexte politique national d'une guerre agressive contre les cartels de drogue, mais aussi les urgences internationales de la crise financière, ainsi que le harcèlement de leaders sociaux dans les États de l'Oaxaca et du Guerrero jouèrent un rôle majeur dans la démobilitation d'une société civile solidaire efficace comme elle a pu l'être dans la première période au Chiapas. Le temps n'était plus celui des grandes causes comme dans les années 1990, mais plutôt d'une survie quotidienne d'une société assombrie par une guerre interne.

À cela, il faut ajouter que la marche et le campement au Tribunal de la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN) ne se donna pas dans une atmosphère de symbiose au sein de l'organisation, affaiblie par la division qui eut lieu localement au début de l'année 2008. Un autre facteur relevant est le manque de coordination entre les différents Centres de Droits de l'Homme de México et de San Cristóbal de Las

Casas. Par exemple, le Serapaz, qui avait pourtant organisé les événements dans ses locaux un mois plus tôt, n'avait même pas été informé des événements qui avaient lieu, un mois plus tard, dans un autre Centre, le « Miguel Pro », alors qu'ils sont tous les deux proches de l'organisation des Abeilles et du Diocèse de San Cristóbal. Puis, mis à part deux représentants d'Atenco, un flagrant manque de soutien d'autres luttes sociales mexicaines qui s'ajoute à la faible présence de la société mexicaine, davantage repliée sur elle-même en cette période d'austérité économique et politique.

À l'extérieur de la Cour Suprême, quelques journalistes interrogent les Abeilles qui expriment leur sentiment. En plus d'une profonde tristesse, les Abeilles se répètent, on ne croit pas leur parole, cette libération est une négation de la vérité. Les Abeilles se sont senties extrêmement choquées par ces événements récents, comme si leur parole ne valait rien et n'était pas crue. L'exhibition de leurs morts en photos, des cicatrices des survivants, du nombre de morts dans leur discours (quatre enfants dans le ventre de leurs mères faisant un total de 49 décès) sont autant de gestes pour surenchérir les preuves qu'ils disaient « vrai ».

Le décalage entre le recours aux preuves sur le corps des faits de 1997 de la part des Abeilles et le discours légal de la Cour Suprême de Justice de la Nation est immense. Ainsi Zenaida, une survivante du massacre, qui reçut une balle dans la tête qui ne lui coûta pas la vie mais la vue, et qui perdit son père, sa mère, ses frères et ses sœurs. Les Abeilles pensaient qu'on ne les croyait plus qu'il y eut un massacre, alors ils montèrent d'un cran les preuves. À peu près au même moment, ils furent invités sur un plateau télé dans une émission « Reporte 13 » retransmis par *Nosotros Diario*. Le président de la Table Directive des Abeilles y montra une photo crue, celle des femmes qui gisaient au sol, tâchées de sang, avec des numéros, certainement une photo obtenue du Ministère Public. Il la présenta ainsi : « Je ramène une image des plus douloureuses de ce qui a eu lieu à Acteal, là où se trouvent empilés les cadavres des pauvres... Quelle faute ont commis les femmes, elles qui ne savent même pas utiliser les armes ? Quelle faute ont commis les enfants à peine nés ? ». Mariano était à nouveau présent et raconta la même histoire que toujours, que l'on a ouvert le ventre de sa femme enceinte de sept mois « c'est pour cela que ça me fait très mal, pourquoi les avocats ne sont pas allés voir sur les lieux des faits ? ». Les récits lors des conférences de presse ou sur les plateaux télé sont produits sur un même mode défensif, « ce que nous disons est vrai », « nous ne mentons pas », « nous avons été sur les lieux », « j'ai vraiment porté les corps qui me sont tombés dessus », et l'exhibition publique de l'horreur du 22 décembre 1997 employa comme jamais avant les corps des survivants et des blessés du massacre. Pour consolider la légitimité de leur demande, les séquelles des survivants sont brandies telles des preuves en plein espace public, les cicatrices des corps attestant de la véracité des discours et des souffrances vivantes de l'organisation. Les photos des balles dans la chapelle en bois et des morts sont les images du jour de l'attaque visant à placer dans le présent des preuves tirées directement du passé, et rendre ainsi plus vive et vivante la preuve.

Pourtant, malgré ces gestes symboliques visant à sensibiliser l'opinion publique et malgré la solidité d'un mouvement qui tente d'apporter toujours plus de preuves, sa répétition inlassable qu'ils disent vrai, l'impact de la mobilisation n'a que peu de poids dans la décision de la Cour Suprême de Justice de la Nation.

3.3. L'émergence d'un nouveau mouvement social

Note de terrain : 11 août 2009

Le jour de la marche des Abeilles à México et de leur mobilisation devant la Cour Suprême de Justice de la Nation situé au Sud du Palais national du *zócalo* en direction de Pino Suárez, je décidais de me dégourdir les jambes car l'attente du verdict de la SCJN avec les Abeilles était longue. Quel ne fut mon étonnement quand sur la même place centrale du *zócalo*, exactement de l'autre côté du Palais national, à moins de 300 mètres, j'aperçois un autre campement entre la cathédrale et les ruines aztèques du *Templo Mayor* et repère qu'il s'agit d'un groupe de *pedranos*, facilement identifiables à l'habit brodé des femmes, d'ailleurs plus nombreuses que les hommes. Je tombais par hasard sur ce campement collé à la place qui jouxte la Cathédrale, et m'approchais, en leur demandant de quoi il s'agissait. L'une d'elles me tendit simplement un tract imprimé qui disait que les mères et les enfants des « emprisonnés injustement » réclament la libération des innocents.

Ainsi, le verdict de la Cour Suprême sur le sort de 20 prisonniers n'avait pas uniquement mobilisé les Abeilles devant la Cour Suprême. Des familles de prisonniers se trouvaient à quelques mètres de là, de l'autre côté de la place centrale du cœur historique (*zócalo*). Soixante familles s'étaient organisées depuis Chenalhó, menées par les épouses des prisonniers et accompagnées de leurs enfants, déjà adultes, pour se rendre à la ville de México et être présents le jour du verdict de la SCJN. Je m'étonnais de n'avoir rien vu de ces mobilisations auparavant, et restais stupéfaite des revendications qui renvoyaient à une injustice vécue par les femmes des prisonniers, et qui renvoyaient au même argument sur leur innocence qui avait été établie dans la presse par les différents avocats et intellectuels déjà mentionnés.

Je me rendis quelques mois plus tard à Chenalhó et allais rendre visite à Norberto Gutiérrez Guzmán, dont il a été largement question au fil de ces pages dans le conflit avec les zapatistes autour de la carrière de sable. Comme toujours, il me recevait chez lui avec toute sa famille et me racontais volontiers les histoires locales. Alors que nous parlions des derniers événements au sujet de la libération des prisonniers d'Acteal, c'est presque par hasard qu'il me parla de la mobilisation des femmes que j'avais vues quelques mois plus tôt au *zócalo*.

Il me montra un document (*Acta de Acuerdo*) signé le 29 avril 2008 à Majomut par les femmes des familles des « prisonniers innocents » du cas Acteal. Le document était signé par la présidente Estela Pérez Pérez, la secrétaire Estela Luna Vasquez et la trésorière Maria López Pérez puis par d'autres femmes du centre de Chenalhó et d'Acteal-Alto. Il détenait le document de constitution de ce groupe de femmes. Elles firent appel à lui car ils partageaient un sentiment d'injustice lié aux zapatistes de Polhó. C'était aussi pour sa bonne connaissance de l'espagnol et sa connaissance fine de la bureaucratie mexicaine, mais aussi pour l'antagonisme partagé contre les zapatistes et les liens de familles et d'amitié qui liaient les prisonniers au groupe de Norberto, qu'elles lui demandèrent de mettre ses compétences à leur service. Dans ce document, elles exigeaient du gouvernement que des mesures soient prises pour libérer les prisonniers, en mettant en avant leur souffrance en tant que familles privées de leurs maris, avec de rares ressources économiques et alimentaires, ainsi que souffrant de maladies⁵⁹⁰.

Dans un document postérieur, daté du 2 juin 2008, elles s'adressaient au gouverneur de l'État du Chiapas, Juan Sabines Guerrero, petit-fils de l'ancien gouverneur Jaime Sabines. Le ton s'était durci et « les

⁵⁹⁰ *Acta de acuerdo*, 29 de abril de 2008, Salón de acto de poblado San José Majomut de Municipio de Chenalhó, Chiapas : los familias presos inocentes del caso Acteal del Cereso num.14, Amate Cintalapa.

familles et amis des innocents » sollicitaient l'intervention du gouverneur pour la libération « immédiate » des prisonniers ainsi que la réparation des dommages occasionnés et un « procès juste » (*proceso justo*) pour les « prisonniers innocents du Massacre d'Acteal ». Et de conclure : « Pendant plus de 10 ans nous avons attendu que la justice arrive et nous sommes maintenant décidés à lutter pour trouver la solution à notre demande. Liberté aux prisonniers innocents ».

Ces deux documents furent postérieurs aux versions publiées dans la presse et à la commémoration des Abeilles, et antérieurs aux marches et à la conférence de presse des Abeilles en juin et juillet 2009. Cette nouvelle action collective se formalisa dans cette intervalle, saisissant la conjoncture pour renforcer et formaliser la mobilisation naissante sur une injustice ancienne. La mobilisation des femmes n'était pas révélée jusqu'à présent, elle décrivait des plus faibles ayant vécu une injustice à un moment donné et qui s'organisent ensuite pour revendiquer de nouveaux droits. Ces injustices étaient nées au moment des arrestations aléatoires de 1998 et l'on était passé en quelques années d'une forme de commérage à une action collective qui s'appuya sur la consolidation de voix jusque-là silencieuses, celles des épouses et amis des prisonniers, comme Norberto Gutiérrez Guzmán, se considérant lui-même une victime suite à l'épisode de la carrière de sable. Le qualificatif « innocents » est ajouté à celui de « prisonnier », ce qui présente sous un jour nouveau ceux qui étaient présentés comme des « coupables » et les agresseurs du 22 décembre 1997, devenant de nouvelles « victimes » du système de justice à Chenalhó. Une fois l'alliance consolidée, « le secret leur est alors de moins en moins nécessaire ; la tolérance qu'ils revendiquent pour certaines fautes peut devenir désormais l'objet d'une protestation publique opposable à la forme scandale et au traitement, qu'ils jugent par trop intolérant, qu'elle implique ; ils peuvent, en d'autres termes, défendre la cause d'une dépenalisation de certaines transgressions. Nous entrons alors de plain-pied dans la forme affaire » (Lemieux 2007a, 384). La forme affaire débute donc

lorsqu'un ou plusieurs acteurs font sécession et se détachent du groupe, jusque-là unanimement scandalisé, qui est le leur, pour prendre la défense non des victimes imputées au fauteur de scandales, mais de ce dernier, dont ils entreprennent de montrer et de faire reconnaître aux yeux de tous, qu'il n'est pas le coupable qu'on désigne à la vindicte publique mais, au contraire, qu'il est lui-même une victime (Boltanski & Claverie 2007, 422).

Le renforcement discret de ce Comité des familles des prisonniers innocents d'Acteal n'aurait pas été possible sans le soutien de Norberto Gutiérrez Guzmán, sorte d'« expert » local des méandres bureaucratiques et des démarches pour la reconnaissance légale. Une alliance s'était nouée cette fois-ci entre les familles de Los Chorros et de Majomut, décidées à soutenir les prisonniers injustement emprisonnés. Les femmes du nouveau Comité familial des prisonniers innocents s'en étaient remises à Norberto Gutiérrez Guzmán de Majomut, et croisèrent l'intérêt de l'historien Héctor Aguilar Camín qui avait pris à sa charge la réécriture de la nouvelle version dans la revue *Nexos*. On voit ici comment le travail d'organisation des femmes et familles de Chenalhó a d'abord été relayé par Norberto Gutiérrez Guzmán qui avait également accueilli l'historien quelques mois plus tôt⁵⁹¹ pour élaborer une nouvelle version du massacre qui s'élabora en parallèle, avec les avocats du CIDE.

⁵⁹¹ Je n'ai pas la date précise de la visite d'Aguilar Camín à Majomut, mais il s'agit d'une visite courant 2007, avant la publication de la trilogie.

Les constructions de la preuve sont ainsi contrastées selon le poids qu'elles accordent aux dynamiques individuelles ou collectives engageant ceux qui doivent prouver d'une part, et le rôle accordé par les autorités concernées à la production de preuves comme mode de régulation sociale d'autre part. (...). Socialement, il n'y a de preuve qu'à l'intérieur de dispositifs institutionnels organisant l'interaction des protagonistes autour de procédures de validation pour établir une vérité ayant idéalement la forme d'une évidence partagée, en tout cas celle d'une reconnaissance publiquement sanctionnée (Backouche et Naepels 2009).

Revenons un instant sur la trilogie d'Aguilar Camín. Pour les cardénistes de Majomut et les femmes des « prisonniers innocents », leur version publiée par l'historien dans la presse au niveau national, joua un rôle fondamental en tant que ressource probatoire capitale pour faire reconnaître les coupables en victimes d'une injustice dans l'affaire Acteal : elle vient asseoir publiquement des témoignages de prisonniers ayant confessé leur participation au massacre, en matérialisant de manière durable des données fournies de manière décontextualisée sans en expliquer les enjeux pour les témoins locaux. Ainsi, ces « ressources probatoires » sont celles que les acteurs locaux mettent en avant dans l'espace public pour faire leur propre justice. La matérialité et la multiplicité des documents servent à rendre légitime leur lutte pour la reconnaissance locale. Ainsi, faire circuler de nouvelles versions de l'histoire du massacre parmi les habitants, puis utiliser les moyens de communication nationaux contient un enjeu de taille pour les groupes désignés négativement dans les premières versions de l'affaire Acteal.

J'avais de mon côté amené la première transcription de notre entretien à Norberto, pensant lui amener un document peu retouché de sa version des faits en 2008. Pour moi qui découvrais ces versions de cardénistes, il me semblait important de les restituer à leur énonciateur de la manière la plus fidèle possible en reprenant ses mots et être ainsi certaine de ne pas déformer son propos. Je revenais donc avec cette transcription pour m'assurer que Norberto Gutiérrez Guzmán puisse reprendre, compléter, ou renchérir certains de ses propos ou qu'il en assume leur contenu tel quel. Je lui tendis le document d'une quinzaine de pages, il le prit, le regarda à peine et me répondit, presque avec dédain, que ce document n'était pas « prêt ». C'est a posteriori que je compris sa déception car je n'avais pas encore eu écho de l'émergence d'un contre-mouvement en vue de la libération des prisonniers. Il attendait de moi que j'offre une version publique et publiable et que je l'aide ainsi à reconstruire de nouvelles preuves qui allaient asseoir la légitimité locale de leur revendication. La promesse implicite qui s'était dessinée de nos échanges, et que je ne compris pas comme lui, consistait pour lui dans l'attestation de leur version que j'allais, en tant qu'anthropologue, mettre à l'écrit la version. C'est pourquoi, outre sa responsabilité en tant que représentant, il accepta tout de même de répondre à nouveau à mes questions ces jours-là, qu'il se laissa filmer et me laissa photographier tous les documents dont il disposait. Ces documents concernaient initialement le processus de reconnaissance légale de la carrière de sable de Majomut, les photos des tables de négociation de Las Limas en 1997, ainsi que l'Acte constitutif du Comité des épouses des prisonniers innocents d'Acteal. Faire paraître dans la presse, établir des communiqués, publier et diffuser leurs versions par le biais de chercheurs et universitaires, constituaient autant de formes écrites des accusations et des justifications qui circulaient oralement parmi les groupes et devaient servir à attester la version. L'attente que Norberto Gutiérrez Guzmán avait placée en moi était celle d'un récit poli et lissé qui devait servir à appuyer leur processus de reconnaissance et les aider à légitimer leur travail, à l'instar de la publication d'Héctor Aguilar Camín. Après m'avoir donné la matière brute de son vécu et des injustices

liés aux années 1996 et 1997, déjà habitué à « mieux » qu'une « simple » transcription, Norberto Gutiérrez Guzmán attendait de moi que je l'aide à mettre à l'écrit une nouvelle version du massacre d'Acteal en vue d'établir la preuve qu'il s'agissait pour lui d'autres formes d'établissement d'une légitimité, par la notoriété, les relations d'interconnaissance ou la production d'un consensus local.

Une concurrence s'établissait entre différents « vaincus » de l'histoire, et ces preuves écrites, aux côtés des documents légaux, étaient autant de formes d'affirmation de la légitimité de leur revendication. Sandrine Lefranc et Lilian Mathieu, dans l'introduction à leur ouvrage *Mobilisations de victimes* (2009), reprennent un vocabulaire issu des théories de la mobilisation des ressources et parlent d'un « partage des tâches » entre la victime bénéficiaire et l'« entrepreneur » intellectuel, avocat, etc. qui participe à la construction de sa cause. Citant Luc Boltanski (1990), l'idée qu'une tierce personne présentant des garanties suffisantes de neutralité et de désintéressement est utile au prétendant du statut de victimes pour lui laisser accomplir la tâche d'attester solidement et se faire reconnaître comme victime à part entière. Le « dénonciateur » qu'est l'intellectuel ou l'avocat participe donc du processus de production statutaire aux côtés des acteurs locaux et d'autres hommes politiques. Ce processus en revanche peut s'interrompre ou ne pas aboutir si les éléments qui appuient l'attente de reconnaissance s'avèrent insuffisamment probants (Lefranc & Mathieu 2009, p.13-14). Il s'agit donc d'un processus disputé, le processus de reconnaissance impliquant la critique d'un persécuteur, ici le même pour les deux mouvements, à savoir l'État. Il n'est donc pas rare de voir apparaître des contre-mouvements qui s'opposent aux mouvements, tout en se situant dans une même position de revendication face aux autorités. La symétrisation par rapport à l'État ou à une Cour Suprême est monnaie courante. Lefranc et Mathieu (2009) relèvent l'exemple argentin où, au moment où avait été mis en place un gouvernement démocratiquement élu et où une Association de parents et amis des « morts du fait de la subversion » (*Familiares y Amigos de Muertos por la Subversión*) s'était constituée pour faire pendant aux Mères de la Place de Mai qui regroupait des proches des morts et disparus du fait de la répression dictatoriale (« la lutte contre la subversion »).

De même, dans la révision du massacre d'Acteal, on assiste à l'émanation de différents recours discursifs et matériels et de nouvelles alliances de la part de nouveaux acteurs locaux et nationaux pour constituer de nouvelles preuves et justifier ainsi leur lutte pour la reconnaissance. L'importance d'arguments moraux dans le discours va établir une symétrisation de la catégorie de victime, en partant du constat simple mais efficace que la stratégie d'affirmation de soi des Abeilles, les normes, idéologies et pratiques fondées sur les registres de victimisation des zapatistes et des Abeilles, avait généré aussi l'exclusion d'autres *pedranos* et d'autres éléments évacués de leur réécriture de l'histoire. Le registre de justification des Abeilles et de leurs alliance élaboré de nouveaux antagonismes qui stigmatisèrent publiquement, grâce aux médias, l'Autre, le *mal gobierno* dans ses déclinaisons municipale, fédérée et fédérale. Leur souffrance en tant que survivants du massacre et de déplacés du conflit, était en même temps une délégitimation de la souffrance des autres. Ainsi, les nouveaux laissés-pour-compte se sont organisés à Chenalhó pour sortir d'une invisibilité médiatique et construire de nouvelles formes d'action collective en quête de reconnaissance, ou d'hégémonie, pour reprendre le vocabulaire gramscien. Comme j'ai pu le montrer à diverses reprises dans la thèse, cette quête de reconnaissance était la démarche de toutes les factions politiques et religieuses à Chenalhó qui, depuis des décennies, cherchaient à travers les

documents à trouver une légitimité et une ressource politique dont dépendaient soit des enjeux matériels et économiques, soit des enjeux symboliques pour le prestige local.

Le contre-mouvement devint un mouvement social à l'ambition hégémonique localement, ce qui passa par la volonté de réécrire leur histoire, comme décrit au fil de ce chapitre. Cet enjeu de réécriture de l'histoire du massacre se consolida les années suivantes, lorsque les leaders cardénistes au niveau national prirent le relais des histoires individuelles. Suite à mon observation de 2007 à 2009, j'ai trouvé les ouvrages postérieurs des leaders nationaux du parti cardéniste qui renforcèrent la version des cardénistes en prison et au dehors. Après quelques recherches, on trouve aisément en ligne un ouvrage intitulé *Deslindes para pensar Acteal* (2012), signé César Roberto Avendaño Amador et Manuel Anzaldo Meneses, le leader cardéniste qui avait déjà soutenu la faction locale de Los Chorros en 1997. César Roberto Avendaño Amador est professeur à la UNAM au département de psychologie. Il s'intéresse à la dissidence et à la résistance sociale et étudie la production de savoirs et d'utopies dans les sciences humaines à partir de la perspective de la psychologie. On trouve une vidéo en ligne d'un colloque de septembre 2011 intitulé « Construction utopique et lutte sociale » où l'analyse menée par le professeur autour de l'affaire Acteal vise à critiquer les « versions uniques de la mémoire et des utopies », dénonçant alors le processus d'ethnogenèse des Abeilles et l'Église libérationniste.

Un autre document signé par les mêmes auteurs, *Pliegues pedranos. Silencio y borradura en la Masacre de Acteal* (2011) présente les cardénistes de San Pedro Chenalhó comme

la première force politico-sociale organisée pour affronter les pouvoirs enkystés dans le creux de la Révolution mexicaine dans leur région, leur expression d'opposition au PRIisme leur conféra du prestige, on les reconnut comme la résistance politique la plus consistante, y compris par ceux qui fondèrent et promurent d'autres options distinctes au PRIisme magistérial de Chenalhó au début des années 1990. Ces militants cardénistes édifiaient leur expression de résistance sociale de plus de deux décennies de prestige due à leur consistance et dont la manifestation la plus achevée était leurs entreprises productives.

On retrouve la même rhétorique dirigée à la fois contre le PRI et contre la version jugée « dominante » des Abeilles et de l'Église catholique en amont.

Tous ces exemples disent l'instabilité des positions de coupables et d'innocents, de victimes et de persécuteurs des crimes, qui sont interchangeables dès lors qu'un groupe se mobilise autour de nouveaux intérêts et de nouvelles motivations :

Les positions de victimes sont éminemment instables, et surtout réversibles dès lors que s'instille un doute sur les torts qu'il prétend avoir subis. La relation d'antagonisme qui s'instaure lorsqu'elle se coule dans la forme mouvement social, de déboucher sur ce phénomène bien connu qu'est l'opposition entre mouvement et contre-mouvement, le persécuteur se mobilisant à son tour en se posant en victime de l'injustice des accusations portées contre lui. (Lefranc & Mathieu, 2006 :14)

La similitude de la naissance de l'action collective chez les évangéliques avec celles des Abeilles et des zapatistes est frappante, elle révèle encore un mimétisme des *pedranos* qui puisent dans les mêmes répertoires d'action, le même langage politique et les mêmes ressources politiques (l'accès aux médias, le discours de dénonciation, la rhétorique anti-gouvernementale, etc.).

Le discours de Norberto émet une critique envers l'État du même ordre que les Abeilles, à savoir qu'il

ne respecte pas l'humanité et la dignité et ne mène pas une enquête de fond :

Et bien mon point de vue est que le gouvernement, comme il ne respecte pas l'humanité, parce que si tu fais attention, il aurait pu trouver une solution d'abord au conflit car on lui a dit, on a remis des lettres, des rapports, [on a demandé] une intervention. S'ils avaient trouvé une solution à cela, jamais cela ne serait arrivé, aussi lamentable que ce soit. Alors, quand le massacre d'Acteal a eu lieu, il envoya alors la Police Judiciaire fédérale, mais il n'enquête pas pour savoir qui c'était, n'est-ce pas, il arrête celui qui est juste debout, là, sur le chemin, celui qui marche, viens, entre. Certains portaient du café, d'autres des sacs, et comme ça... et au final, tout le monde à l'intérieur [i.e. en prison]. Alors c'est là que l'on vécu fortement l'injustice (*es ahí que se sufrió más la injusticia*). Peu leur importait au gouvernement mexicain et au gouvernement fédéral, et peu leur importait la marginalisation qui se vivait ici, une marginalisation économique et aussi de justice, c'est-à-dire que tout était abandonné. L'unique bannière qu'a brandie le gouvernement fédéral est qu'il avait attrapé ceux qui participaient, même s'ils ne savaient pas ce qui s'était passé. Alors, c'est là que le gouvernement mexicain nous a fait du mal à tout le peuple ici (*nos lastimó a todos el pueblo*), sans que lui importe les enfants, car certains sont allés en prison, d'autres qui ont laissé leur femme enceinte alors qu'ils venaient de s'unir, d'autres qui ont des enfants en bas-âge, et ça, même si on ne savait pas qui a participé donc.

On retrouve là le même argument repris dans les articles d'Hugo Eric Flores. Le discours anti-gouvernemental du groupe de Norberto est identique à celui des Abeilles ou des zapatistes. Cet extrait traduit donc deux éléments essentiels pour saisir les enjeux autour de l'affaire d'Acteal : les actions collectives des indiens de Los Altos circulent et se reproduisent par la mimesis de répertoires d'action à dix ans d'intervalle ; et les groupes antagoniques, voire ennemis en 1997, partagent la même relation d'adversité à l'État.

L'émergence d'une nouvelle mobilisation débuta en prison, chez d'anciens cardénistes de Los Chorros, à qui Norberto rendait visite régulièrement. Ce sont eux, selon ses dires, qui lui demandèrent de se mobiliser au dehors. En prison, leur avocat Arturo Farelá Gutiérrez, évangélique et leader du *Confraternise* (*Confederación Nacional de Iglesias Cristianas y Evangélicas*), ne réussissait pas seul à libérer les prisonniers, d'où leur décision de passer à la constitution d'un mouvement social en faisant appel aux médias et en constituant des alliances nationales avec les leaders cardénistes aujourd'hui. L'avocat promettait des dates de sortie aux prisonniers sans pouvoir les assumer, ce qui amena les prisonniers à utiliser leurs réseaux familiaux hors des circuits évangéliques⁵⁹², en faisant notamment appel à Norberto Gutiérrez Guzmán et à leurs propres épouses qui débutèrent alors les mobilisations, jusqu'à se rendre à México en parallèle de la marche des Abeilles.

Le réseau des groupes évangéliques a été entériné sous Pablo Salazar avec le soutien de plusieurs organisations évangéliques au niveau international, par exemple, l'Organisation Chrétienne *Puertas Abiertas* (PA)⁵⁹³. Cette organisation s'est engagée dans l'affaire Acteal afin de collecter des signatures pour la libération des prisonniers innocents. Le « Ministère "Portes Ouvertes" servant l'Église Persécutée » soutient des détenus et leurs familles, au nom de la liberté religieuse. Avançant la théorie de la bataille, ils soutenaient que sur les 90 personnes arrêtées, 83 furent emprisonnées injustement selon eux, faisant de

⁵⁹² La relation entre les groupes évangéliques et les mobilisations du Comité de famille n'est pas une alliance franche, de même qu'au sein des prisonniers, il semble y avoir eu des désaccords et des tensions notamment entre convertis à une religion évangélique et les autres, mais il me manque des éléments à ce sujet.

⁵⁹³ Francisco Javier Eduardo Povedano, responsable de PA en España, et président de la Commission de la Liberté Religieuse de l'Alliance Évangélique Espagnole.

ces prisonniers des « têtes de turcs » pour que le gouvernement puisse se pâmer d'avoir agi rapidement, arrêtant de manière aléatoire les personnes dans le transport public (*redilas*).

Cette organisation évangélique apporta son soutien aux familles des prisonniers innocents en leur livrant des véhicules pour que les familles puissent rendre visite aux hommes emprisonnés trois jours tous les deux mois, ainsi qu'une aide économique pour les femmes qui se retrouvaient sans la force de travail principale dans leur famille, des médicaments, des accompagnements bibliques des prisonniers.

En menant une recherche dans la presse, on retrouve que dès le 3 janvier 1998, Carlos Martínez García, un journaliste évangélique, publiait dans le quotidien *La Jornada* un article où il donne le premier une approche sur le caractère religieux du massacre, en s'appuyant sur la déposition faite par le sous-commandant Marcos que les assassins étaient des catholiques traditionalistes opposés aux bases d'appui zapatistes. Mais la force évangélique⁵⁹⁴ serait bien à l'origine dix ans plus tard de la révision de l'affaire Acteal. On trouve également des éléments de réponse de cet argument dans les premières dépositions faites par les évangéliques ayant participé au processus œcuménique entrepris par le SIPAZ entre novembre 2002 et novembre 2003. Dans les documents de l'ONG consultés et analysés dans le chapitre suivant dans le cadre des ateliers de transformation des Commissions de paix œcuméniques, on trouve des germes de la mobilisation, le discours engagé dans la lutte pour la libération des prisonniers d'Acteal⁵⁹⁵.

Ainsi, les défenseurs des droits de l'homme au Chiapas avaient conscience des irrégularités concernant l'arrestation du décembre 1997, malgré leur défense des Abeilles, la violation des droits de l'homme n'avait jamais été ignorée. Les leaders religieux avançaient plusieurs arguments pour qu'il y ait réparation, parmi lesquels se trouvait celui de la libération des prisonniers. La souffrance ressentie par les prisonniers et les familles de prisonniers, notamment les femmes⁵⁹⁶, fut mise en avant pour porter la nouvelle injustice dans l'espace public.

3.4. *La concurrence des victimes : mimésis et antagonisme*

Mayer N. Zald & Bert Useem (1987) ont travaillé les premiers depuis la théorie de la mobilisation des ressources sur les relations entre mouvements, contre-mouvements et autorités. Dans leur article, l'argument simple réside dans l'idée que tout mouvement, en attaquant l'ordre établi, en mobilisant des symboles et en produisant un coût sur les autres, créent des griefs et provoquent des opportunités pour des « entrepreneurs organisationnels »⁵⁹⁷ pour définir des objectifs et des solutions nouvelles. Dès lors les « mouvements » (Ms) et Contre-mouvements (CMs) sont enfermés dans une bataille pour convaincre et convertir les autorités. Un contre-mouvement suppose une « opposition à » un autre mouvement en vue d'un changement dans la société et va donc partager des attributs avec les guerres, les jeux et les débats.

⁵⁹⁴ Les articles récents sont disponibles en ligne sur le site www.protestantedigital.com ; voir notamment, l'article du 23 décembre 2007 de Carlos MartínezGarcía, « Los evangélicos y la matanza de Acteal, 10 años después », <http://www.protestantedigital.com/ES/Magacin/articulo/826/Los-evangelicos-y-la-matanza-de-acteal-10-anos>

⁵⁹⁵ Voir Chapitre 7, section 3.3. Atelier du 15 novembre 2002.

⁵⁹⁶ Notons dans le rapport l'amalgame qui associe veuve et prisonnier, soit en référence aux femmes des prisonniers sont comme des veuves, soit en référence aux veuves des hommes Abeilles décédés (mais en minorité dans le massacre)

⁵⁹⁷ La théorie de la mobilisation des ressources a puisé ses origines dans le champ lexical de l'économie, notamment Mancur Olson, qui travailla sur les logiques de l'action collective depuis la théorie du choix rationnel faisant agir les personnes en fonction du rapport bénéfice/coût

Les actions sont orientées vers la constitution d'un mouvement d'opposition au premier mouvement formé (lui-même pouvant être un contre-mouvement), et qui devient la plupart du temps un contre-mouvement différent du mouvement original.

On pourrait reprendre quelques idées utiles en revenant au concept d'hégémonie et de contre-hégémonie, ainsi qu'à la dialectique entre antagonisme et mimésis à partir de ce que Zald & Useem nomment l'*opposition à*. Le nouveau mouvement constitué par les femmes des prisonniers a su employer les mêmes stratégies et tactiques que les Abeilles en vue d'une reconnaissance pour persuader les autorités de la Cour Suprême de libérer les prisonniers. Le *plantón* et les flyers de ce contre-mouvement servirent à mobiliser des personnes alors que le véritable champ de bataille était juridique et avait lieu au sein de la Cour Suprême, sans aucune présence des Abeilles. Le relais par des intellectuels et l'utilisation des médias nationaux est donc une bataille idéologique en vue de changer les valeurs et le cadre de l'action. L'emploi du nouveau mouvement des épouses des prisonniers a donc eu comme objectif de persuader, ou de convertir des opposants et des autorités. Comme le signale Zald & Useem, ce contre-mouvement peut mettre du temps à être mobilisé, ce qui explique la lente gestation de cette mobilisation. L'analyse comparative des deux doit donc être appréhendée sur le long terme pour saisir les alliances, les tactiques, les soutiens de base et la relation aux autorités. Les mouvements et les contre-mouvements forment un « conflit lâchement couplé » (*loosely coupled conflict*) et se battent généralement dans des « champs de bataille » différents et sur des temporalités discontinues. Les Abeilles avaient constitué au fil des ans un groupe bien plus étendu que les seuls survivants et blessés du massacre, tandis que le Comité des familles et amis des prisonniers innocents était plus réduit localement. En revanche, ce dernier a su miser sur d'autres espaces et temporalités qui furent plus efficaces. Les Abeilles ont misé sur une échelle temporelle longue, avec des revendications générales (justice, paix et dignité), les espaces privilégiés de leur mobilisation étant le centre cérémoniel et politique d'Acteal-Centro, les plateformes et les forums nationaux et internationaux de la société civile et un droit international. Au contraire, le Comité des familles et amis des prisonniers innocents ont misé davantage sur la forme affaire au sein de l'espace national. Leurs demandes furent ponctuelles (la libération des prisonniers innocents) tout comme la temporalité de leur mobilisation dans l'espace public ne dura finalement que peu de temps car leurs demandes aboutirent. Les Abeilles développèrent une riche sémiotique de traces et de symboles empruntant à la martyrologie et à l'identité indienne maya. Le processus de symétrisation de la catégorie de victimes par les femmes des prisonniers traduit leur quête d'un soutien du public, d'une référence à des élites intellectuelles, d'autorités et hommes politiques, et des groupes évangéliques, ainsi que de l'emploi d'arguments moraux et juridiques, mais ne fit pas de la mémoire une ressource politique. Le croisement de la marche des Abeilles et du campement contre-mouvement des prisonniers dans le même espace public au moment de la première libération des prisonniers fut presque le fruit du hasard. Les badauds qui ne connaissaient pas les termes de l'affaire auraient pu croire qu'il s'agissait d'un seul et même mouvement car l'habit des femmes était le même dans les deux mouvements et qu'il s'agissait de groupes de *pedranos* venus dans la ville de México et séparés par quelques mètres dans l'espace public, alors que tout séparait les deux mouvements. Enfin, le rapport aux autorités fédérales était totalement différencié. Alors que le premier mouvement avait été touché en son cœur par la répression et la violence dix ans plus tôt et que le gouvernement actuel était pour les Abeilles un prolongement d'un gouvernement « injuste », le contre-

mouvement bénéficia d'une intervention coercitive limitée du gouvernement fédéral et fédéré alors en place qui ne manifesta pas de réponse par la force et qui, au contraire, semblait récompenser doublement le contre-mouvement, d'abord en libérant les prisonniers, puis en leur fournissant des terres. Le succès des revendications portées par le Comité des familles et amis des prisonniers innocents et la libération n'est pas tant dû à leur mobilisation qu'à l'ouverture de la structure d'opportunité politique qui accueillit sous un nouveau jour les revendications dont le campement provisoire (*plantón*) dans la rue n'était que l'épiphénomène. En outre, une fois le verdict de la SCJN rendu, et la libération progressive des prisonniers d'Acteal, le contre-mouvement disparut, à l'inverse de celui des Abeilles qui redoubla d'effort suite à la décision de la SCJN.

Zald & Useem évoque le succès d'un mouvement qui neutraliserait le contre-mouvement si les objectifs du premier sont atteints. On pourrait dire que l'on assiste à l'inverse dans ce cas, et que le mouvement initial a été en quelque sorte neutralisé par le contre-mouvement, qui connut une réussite. Malgré la technique de symétrisation employée par le contre-mouvement, les combats furent asymétriques.

Entre 1998 et 2007, le mouvement des Abeilles attira un soutien moral d'un ample secteur de la société mexicaine, sans toutefois bénéficier d'une reconnaissance du gouvernement fédéral qui se contenta de tolérer le mouvement au Chiapas, mais jamais de répondre à ses demandes. À une forte capacité de mobilisation de l'organisation, surtout les premières années suivant le massacre, s'ensuivit une incapacité à passer à une étape qui fasse pression sur le gouvernement, malgré la tentative de procéder à un « effet boomerang ». Cette subordination au droit national a été comprise néanmoins par le contre-mouvement qui s'engouffra dans l'ouverture offerte par la réforme sur la présomption d'innocence. Le combat sur le terrain juridique national du Comité des familles et amis des « prisonniers innocents » a été plus efficace que l'ethnogenèse construite par l'Église catholique progressiste. Cette réussite fut d'autant plus surprenante que le travail de défense mis en œuvre par les avocats et intellectuels se fit depuis l'extérieur de la scène judiciaire qui, elle, au contraire, apparut « par contraste dans toute son opacité » (Boltanski & Claverie 2007, 400). Cette procédure judiciaire est restée relativement opaque, on sait à peine qu'elle réunit les avocats du CIDE dans la salle, des membres du Bureau Spécial pour l'affaire Acteal et des journalistes, mais pas d'Abeilles. Quant à la composition de la Cour Suprême, il semble que quatre des cinq ministres présents (José Ramón Cossío Díaz, Olga Sánchez Cordero, Juan N. Silva Meza et José de Jesús Gudiño Pelayo) avaient voté à faveur des demandes d'*amparo* des prisonniers⁵⁹⁸. Seul le cinquième, Sergio Valls Hernández s'était opposé à la décision majoritaire dès le mois d'août⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ La décision de la libération de Juan Pérez fut repoussée lors de la séance du 29 octobre 2009 en raison de l'absence de Gudiño Pelayo et qu'il faut qu'il y ait au moins quatre des cinq membres pour qu'il y ait jurisprudence (La Jornada, 29/10/2009). Juan Pérez fut libéré le 23 mars 2011.

⁵⁹⁹ Sergio Valls Hernández appartient à la « famille chiapanèque » et est devenu un leader du PRI au Chiapas, dès l'époque de Miguel de la Madrid dans les années 1980. Protégé par Carlos Salinas de Gortari, il débuta une carrière « judiciaire » et arriva au Conseil de la Judicature de la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN) où il était à la Commission d'administration. Il fut suspecté d'être ensuite à l'origine de la libération du frère de Raúl Salinas de Gortari, accusé de l'homicide de Ruiz Massieu, suite à la « faveur » de Carlos Salinas pour l'avoir placé à ce poste. En 2004, le Président Vicente Fox désigna le « juriste » ministre de la SCJN, ce pourquoi il fit partie des cinq ministres en charge de l'affaire Acteal. Aujourd'hui, ses cinq fils ont des postes importants au Chiapas, son junior, Jaime Valls Esponda, ayant notamment été maire de Tuxtla Gutiérrez en 2007 (nommé par le Tribunal Électoral où travaillait son père), après avoir été trésorier du gouvernement de Juan Sabines Guerrero, puis Secrétaire de Programmation du développement durable. Pour plus d'informations sur le réseau d'influence de la famille Valls, voir : <http://elorb.com/hoy-escriben/11/26/opinion-publica->

Le mimétisme des *pedranos* dans les répertoires d'action, par l'introduction de nouvelles articulations et de nouvelles médiations, créa de nouveaux antagonismes qui permirent la création de nouveaux espaces et de nouveaux « champs de signification ». En établissant une symétrie dans le système d'accusation, le mimétisme se rapproche du concept d'« équivalence » développé par Laclau & Mouffe⁶⁰⁰. L'inversion d'un stigmaté est aussi sa subversion, ce qui suppose l'effacement des différences qui définit l'équivalence :

Prenons un exemple. Dans un pays colonisé, la présence du pouvoir dominant est tous les jours rendue évidente à de nombreux titres : différences de tenue, de langage, de couleur de peau, de coutumes. Puisque chacun de ces titres est équivalent aux autres en termes de différenciation par rapport aux peuples colonisés, il perd sa condition de *moment* différentiel, et acquiert le caractère flottant d'*élément*. L'équivalence produit ainsi une seconde signification qui, bien que d'abord parasitaire, la subvertit : les différences s'annulent puisqu'elles expriment quelque chose d'identique qui les sous-tend tous. Le problème est de déterminer le contenu de ce « quelque chose d'identique » présent dans tous les différents termes de l'équivalence. (Laclau & Mouffe, 2009 : 233)

Si la subversion empêche la fermeture d'un espace, elle suppose que chaque position soit dissoute. Les auteurs utilisent cette idée pour partir sur l'articulation entre différentes luttes qui auraient alors perdues leurs « déterminations différentielles objectives » qui leur permettrait d'avoir une référence commune, ici l'État. Pourtant, à l'inverse d'une « articulation », ou alliance, c'est bien une compétition entre ces deux processus qui opère alors qu'ils ont la même référence commune. Mais c'est leur proximité identitaire, qui fait que les traits différentiels n'ont pas besoin de se dissoudre puisqu'ils sont très peu nombreux. Tout au long de cette thèse, l'extrême ressemblance entre les processus et entre les groupes surprend et toute la difficulté réside alors précisément à marquer leurs points communs et leurs différences. Les catégories démontrent des nuances très subtiles, mais pas moins fondamentales, entre les processus et les sentiments d'appartenances des *pedranos* qui traduisent de savants mélanges d'affiliations religieuses et politiques, elles-mêmes fluctuantes dans le temps. Il n'est donc pas étonnant qu'elles soient aussi facilement interchangeables précisément en raison de la culture intime qu'elles partagent. Néanmoins, et c'est là un point important, qu'il y ait équivalence ne suppose pas que toutes les caractéristiques différentielles des deux processus de rejet de l'État sont semblables, et c'est sur ces différences que s'installe l'antagonisme qui les sépare. En outre, c'est un peu comme si l'articulation de la revendication des Abeilles à l'État ne se fixait plus et était devenue négative, au profit de l'autre, rendue positive. Cette « négativité » participe de la précarisation du processus des Abeilles. L'État conserve toutefois la même relation avec le processus des comités de familles et des réseaux évangéliques, en gardant la même référence à l'autre pôle. Toutefois, par ce geste d'invisibilisation des Abeilles, cette posture a pour effet de renforcer la différence entre les deux identités car elles annulent la positivité des Abeilles. Celles-ci, depuis la libération des prisonniers, ont d'ailleurs abandonné en quelque sorte l'articulation avec l'État en reprenant un processus plus autonome localement et en menant leurs revendications à une échelle interaméricaine. Par ce geste, elles sortent de la logique simplificatrice de l'espace politique réduite à l'opposition État-société. Pour finir, cette superposition des luttes en un même territoire, Chenalhó et le *zócalo*, ce palimpseste des luttes qui fait

[57.html](#).

⁶⁰⁰ Laclau & Mouffe s'inspire de la définition de Marx de la relation d'équivalence à partir de l'équivalence entre marchandises

partager par bien des aspects les revendications contre l'État et les logiques de subversion a également comme point commun une « innocence » partagée qui réunit coupables et innocents de la première heure.

Enfin, un dernier point important qui vient parfaire la mise à l'écrit de cette histoire d'injustice par les cardénistes locaux et nationaux qui construisirent « leurs » versions des faits à un moment de révision de l'affaire Acteal dont il sera question dans les chapitres suivants. Cette version fut publiée par la revue Nexos comme une annexe à la trilogie rédigée par l'historien Héctor Aguilar Camín et sur laquelle je reviendrai aussi dans le chapitre 8. Comme on peut le noter, il s'agit d'une version « neutre » qui sert de version « officielle » de l'histoire du groupe des cardénistes. Il est intéressant de noter que cette version va plus loin encore que le récit de Noberto Gutiérrez Guzmán dans le récit de leur injustice, opérant un déplacement dans les antagonismes et faisant des zapatistes des « puissants » au même titre que les « ladinos » et « métis », le « gouvernement » et « ses armées ». Mais surtout, ils renvoient à une différence fondamentale entre « comuneros » et « ejidatarios », sans hésiter à essentialiser les caractéristiques des uns et des autres. Ce récit est tout à fait exemplaire d'un processus de mythification dénué de toute précision historique, exaltant une histoire héroïque des « ejidatarios » qui se sont battus dans un passé « ancestral » contre les « comuneros » pour obtenir leur terre. Aucune mention n'est faite des pratiques d'occupation et de légalisation, ni de l'ambiguïté initiale des cardénistes de Majomut qui utilisèrent la bannière de l'EZLN. En revanche, comme je l'ai déjà énoncé dans le chapitre cinq, ce discours cardéniste mythifie l'histoire en passant par la création d'un discours d'autochtonie et d'ancestralité, l'invocation d'un pouvoir magique issu de savoirs transmis par leurs voisins de Cancuc, Pantelhó, et d'une bravoure de ceux de Tenejapa. À la fois héros d'une conquête, les *ejidatarios* étaient les victimes des caciques du PRI et des zapatistes :

Il y a toujours eu une espère de différence entre les *comuneros* et les *ejidatarios*. Les *ejidatarios* avaient la réputation d'être courageux et vaillants, ils avaient conquis cette terre en luttant contre les *ladinos*, contre les métis, contre le propre gouvernement et leurs armées.

La lutte des *comuneros* était très ancienne, presque personne ne se souvenait d'elle, bien que ce fut difficile, les *comuneros* étaient un peu plus tranquilles, divisés par les disputes internes, par les caciques et par l'intérêt régionaux.

Parmi tous les *ejidos* de Chenalhó, Los Chorros s'est toujours distingué, il était connu qu'il y avait parmi eux des sorciers puissants qui savaient où étaient les anciens seigneurs, ils savaient prier, d'un côté, ils sont des voisins des *cancuqueros* et des *pantelboes*, et eux leur ont enseignés d'anciens savoirs magiques et, de l'autre côté, ils sont limitrophes et frères de san avec les *tenejapanecos* qui sont aguérís et forts.

Les *ejidatarios* de Los Chorros ont lutté avec courage contre les caciques jusqu'à s'emparer de la *finca* la plus grande, du Beneficio de café le plus important de cette région de production de café, la *finca* La Esperanza.

Pendant plusieurs années, ils ont souffert des persécutions et des morts jusqu'à 1994 dans la conjoncture provoquée par les zapatistes, ils ont atteint leur rêve ancien, expulser les caciques et récupérer totalement la terre ancestrale. Depuis, le processus est passé par différentes étapes.

En novembre 1994, après 10 mois de gestions bureaucratiques, les propriétaires ont reçu de l'argent du gouvernement et les *ejidatarios* la terre désirée.

Un mois après, les municipalités autonomes zapatistes se proclamèrent au Chiapas.

Six mois après les problèmes pour la terre ont commencé. Quelques opportunistes unis, des indiens formés dans les différentes organisations qui existaient avant, et réfugiés sous la bannière zapatiste, ont commencé à envier la conquête des ejidatarios et à les menacer. Ils s'autonomèrent Municipalité Autonome de San Pedro, avec le chef-lieu dans le village de Polhó. Et ils criaient à toute voix "la guerre a commencé, bientôt mourront tous ceux qui n'obéissent pas le gouvernement zapatiste".

Le 16 août 1996, ils ont pris la carrière de sable aux ejidatarios de Miguel Utrilla Los Chorros, le 21 novembre de la même année, ils ont séquestré des dirigeants du Parti Cardéniste, deux *regidores* constitutionnels, le délégué du Ministère de l'Intérieur, la déléguée du Ministère de Développement Agraire, tous les deux du gouvernement constitutionnel de l'État du Chiapas et les obligea à signer un papier, invalide d'un point de vue juridique, en "leur cédant" la propriété du terrain Majomut, l'entrée de l'*ejido* de Los Chorros et la localisation de la carrière de sable convoité, en les menaçant de 200 coups de fouet à chacun d'eux.

Les *ejidatarios* ne voulaient pas de problèmes, ils triomphaient d'une lutte centenaire et désiraient profiter de leurs conquêtes mais les agressions n'en finirent pas, ils étaient insultés en permanence par les « autonomes », en leur criant dans la rue "femmes, vous n'avez pas de courage !". Les zapatistes ont prélevé un péage, un droit de passage, et ils ont menacé de leur prendre leurs autres conquêtes.

Les vieux commencèrent à demander conseil aux anciens seigneurs, ils montaient aux sommets [des montagnes] pour prier, ils amenaient des bougies dans les grottes. Ils cherchaient une réponse.

Ils se sont souvenus alors de l'ancien Ange de la Montagne (*Angel del Cerro*), qui leur avait dit dans des temps passés que les *chenalhoes* seraient invincibles, qu'ils allaient souffrir, que quelques uns pouvaient mourir mais que les *chenalhoes* ne pouvaient pas être détruits par les *ladinos*.

Ils commencèrent à faire pression sur le gouvernement, les commissions allaient et venaient de Tuxtla Gutiérrez, ils ont eu recours aux Partis, le PRI ne les écouta pas, le Parti Cardéniste les aida à arracher un accord au Ministre de l'Intérieur qu'un détachement de la Sécurité Publique serait installé à Majomut et que leur droit serait respecté et défendu. (Nexos. Especial Acteal 2007d)

Les "autonomes" étaient prétentieux, ils se vantaient que personne ne pouvait vaincre les zapatistes, que les guérilleros zapatistes étaient très puissants, qu'un seul d'entre eux pouvait tuer mille soldats et qu'il ne lui arrivait rien, qu'ils étaient si puissants qu'ils pouvaient se transformer en papillons et fuir leurs ennemis, qu'ils pouvaient voir sans être vus et tuer sans être tués. Ils ont commencé les vols et les crimes impunis contre la population civile. Les campements d'entraînement des zapatistes se sont installés à Xcumunal, Tulantic, Polhó, Poconichim.

Par centaines, les sympathisants zapatistes se préparaient à la guerre, hommes et femmes s'entraînaient, recevaient une préparation militaire.

Des semaines entières, ils passaient dans les montagnes, ni les femmes qui élevaient leurs enfants ne se reposaient, des visions terribles ont commencé à circuler.

Que si les enfants pleuraient, ils seraient étranglés et tirés dans les cîmes, ou dans les fleuves pour qu'ils ne dérangent plus les femmes dans leurs pratiques ou dans leurs combats.

Des détachement de Miliciens se formèrent, puis des Insurgés, tous commandés par les "guérilleros", *ladinos* et étrangers, qui avaient la réputation d'être puissants et invincibles.

Joaquín Vázquez Pérez, fils du puissant "Mol Vicente", cacique craint de Los Chorros, ensemble avec d'autres habitants de Los Chorros ont été à plusieurs occasions à Polhó pour supplier de ne pas poursuivre l'affrontement, ils se sont humiliés, les ancies de Los Chorros se sont humiliés face aux *comuneros* de Polhó, sans aucun résultat. (Nexos. Especial Acteal 2007d).

4. La libération en filigrane des prisonniers d'Acteal

Suite à la réactivation de l'affaire Acteal fin 2007, la « lutte contre l'impunité » des Abeilles se concentra davantage sur la dénonciation de la possible libération des prisonniers accusés d'être responsables du massacre. Les communiqués mensuels des Abeilles insistèrent sur la confusion générée entre la libération des accusés du massacre et la libération de leaders d'autres luttes qui elles étaient plus légitimes car sur la base d'une injustice sociale plus profonde, comme le cas de la peine de Ignacio del Valle de San Salvador Atenco condamné à 112 années de prison pour être le leader du *Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra* :

Tout est exactement à l'envers, ceux qui luttent pour défendre leur terre sont emprisonnés et condamnés injustement à passer plusieurs années en prison, comme le compagnon Ignacio del Valle de San Salvador Atenco [État de México], dont la condamnation s'élève à 112 années de prison et une amende de 130 558 pesos ; il y a aussi la détention illégale et la torture de María de los Ángeles Hernández, Máximo Mojica et Pastor Mojica, pour travailler pour le droit au logement (*vivienda*) et pour appartenir au syndicat des maîtres au Guerrero.

De l'autre côté, les fonctionnaires et politiques jouissent de leur liberté sans jamais avoir été enquêtés et encore moins punis pour leur degré de participation au Massacre d'Acteal. En plus, il existe un groupe d'avocats du CIDE qui continue à défendre les criminels paramilitaires et dénature la réalité de ce qui a eu lieu à Acteal le 22 décembre 1997 (Communiqué du 22 janvier 2009).

L'imbroglie établi entre « innocents » et « responsables » fut encore plus net après la libération des premiers prisonniers. L'affaire Acteal se déploya dans un contexte national d'un droit en pleine transformation, qui modifia le cours du destin de plusieurs prisonniers au Mexique. La décision de la SCJN s'inséra dans une série de résolutions d'affaires tout aussi médiatisées, où les situations furent extrêmement différentes et les « victimes » et les « coupables » très différentes. Par exemple, de nombreux leaders de mouvements sociaux, considérés aux yeux de la société civile comme des « prisonniers politiques », furent libérés peu de temps dans la foulée des prisonniers d'Acteal. Ainsi par exemple, les prisonniers politiques dans l'État d'Oaxaca, Ignacio del Valle, leader du *Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra* (FPDT) à Atenco, ou David Venegas, leader de la *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO)⁶⁰¹. La libération de plusieurs prisonniers pour « vices de procédures » et au nom d'un « procès juste » (*debido proceso*) généra une certaine « confusion des sentiments » qui s'exprima à partir d'un *imbroglie* entre les catégories d'innocents et de coupables et entre différentes affaires survenues au même moment dans l'espace public. Les conséquences de cette confusion à identifier des causes « justes » et les autres « injustes » furent telles qu'un collègue du centre de recherches dans lequel je travaillais à México arriva le lendemain de la libération des prisonniers et me dit sur un ton enthousiaste, non sans fierté de pouvoir me partager une information qu'il savait qu'elle m'intéressait, et sur un ton de victoire « t'as vu, ils ont enfin relâché les prisonniers d'Acteal ! ». L'enthousiasme de ce « non-expert » de l'affaire Acteal était le reflet de

⁶⁰¹ Parmi les histoires symboliques récentes de défenseurs de lutte sociales emprisonnés davantage pour leurs positions politique, Ignacio del Valle, leader du *Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra* (FPDT) à San Salvador Atenco et de David Venegas, leader de l'*Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO) sont les cas d'emprisonnement pour motif politique des plus exemplaires et récents. Venegas par exemple fut d'abord condamné à 112 ans de prison (qui fut libéré au cours de l'année 2011), érigeant ces prisonniers politiques en icônes de l'injustice mexicaine. On pourrait citer également la libération de la française Florence Cassez pour les mêmes motifs de vices de procédures et de manque de preuves.

l'aboutissement du retournement de la rhétorique victimaire exercée par les médias qui opérait et avait un impact sans équivalent dans l'opinion publique au fil des derniers mois.

Encadré 27 - La libération en filigrane des prisonniers d'Acteal

Le 12 août 2009, un premier verdict de la Cour Suprême rend immédiate une première libération de 20 des 57 prisonniers – dont un qui avait pourtant confessé avoir participé à l'homicide. Le verdict concernant les 26 autres prisonniers allait tomber peu de temps après suite au refus d'un des quatre ministres en charge de l'affaire d'accepter l'appel (*amparo*) des 15 personnes qu'il lui incombait de juger. En novembre 2009, neuf personnes de plus furent libérées. Un an plus tard, le 14 octobre 2010, le verdict tomba pour 15 autres prisonniers qui furent également libérés pour « *amparo para efectos* ». Le 1^{er} février 2012, sept autres personnes obtinrent leur liberté, faisant appel à la nouvelle loi passée en 2010 au Mexique qui reconnaissait désormais la présomption d'innocence. Au nom du même droit de présomption d'innocence, la SCJN décide le 13 mars 2013, la libération immédiate d'un autre prisonnier accusé d'avoir participé au massacre d'Acteal. « Les preuves par lesquelles on les a condamnées manquent de légalité, entre autres parce que les témoins qui ont servi à déclarer coupable le condamné, ont été induites et, partant, sont illicites » (*La Jornada* 13/03/2013). Après avoir fait et demandé un « *amparo directo* », l'ancien président municipal Jacinto Arias sortit également de prison ainsi que 14 autres détenus après dix années de détention. Ces décisions laissent entendre que tous les témoignages et preuves fabriquées par la PGR pour agir contre les accusés, s'ils sont jugés invalides par la Cour Suprême, annulent la possibilité de les utiliser pendant le procès. Dans le même mouvement, cette invalidité des premières preuves de la PGR laisse toute leur chance à l'ensemble des accusés d'être remis en liberté, exceptés ceux ayant confessé.

Au total, 63 prisonniers furent libérés sur les 69 personnes condamnées pour le massacre d'Acteal. Les six prisonniers qui restèrent en prison étaient les témoins ayant confessé leur culpabilité. Tous les *pedranos* libérés signèrent une convention où il est stipulé qu'ils allaient recevoir des terres achetées par le gouvernement de l'État du Chiapas près de Tuxtla Gutiérrez, en contrepartie de l'interdiction formelle de retourner vivre ou même de visiter leurs familles à Chenalhó.

Les réactions provoquées par ces libérations furent controversées, les uns estimant que la SCJN venait de libérer les assassins du massacre d'Acteal, tandis que d'autres estimèrent qu'elle avait fait justice en reconnaissant les « erreurs de procédure » dans les investigations.

Mon ethnographie s'arrête après les premières libérations. Il serait intéressant de poursuivre ici le profil de ces anciens prisonniers qui furent libérés. Le gouverneur Juan Sabines II réussit un accord avec les libérés par appel (*amparados*) par la Cour Suprême (SCJN) pour qu'ils ne retournent pas dans la municipalité de Chenalhó, ni pour s'y réinstaller ni pour rendre visite aux membres de leur famille. Alberto Brunori, représentant du Haut-Commissariat de la ONU pour les Droits de l'Homme s'est réuni avec le gouverneur Juan Sabines Guerrero et a reconnu la décision du gouvernement fédéré d'accorder avec les libérés sur appel le non-retour dans la municipalité de Chenalhó comme « une première action adéquate », dérivée d'une recommandation de la Commission des Droits de l'Homme du Chiapas (*Comisión Estatal de los Derechos Humanos*). Le relogement aux alentours de la capitale officielle de Tuxtla Gutiérrez aura été un effort supposé du gouvernement, mais il n'est pas sans créer de nouvelles tensions dans la municipalité. Le retour des prisonniers est appréhendé par les familles des victimes du massacre d'Acteal, et déjà des rumeurs courent sur le fait que certains ont été vus dans des transports dans les communautés où se trouvent les familles, notamment à Los Chorros. Noé Castañón, ancien représentant du gouvernement de Chiapas au *Distrito Federal*, pendant le mandat du gouverneur Juan Sabines, avait confirmé l'initiative, en précisant qu'elles seraient situées à distance sur le territoire de l'État pour consolider « la distension, la paix et la cohabitation harmonieuse et civilisée » (*La Jornada*, 14 août 2009). Cet ancien ministre retraité de la

SCJN, appelé aussi « *El Docto* », était un homme important de la dynastie des Castañón, l'une des familles politiques et économiques puissantes du Chiapas⁶⁰². Le plus sûr est que l'on trouve parmi eux une hétérogénéité de profils et d'expériences qui pourraient être fécondes de sens pour saisir le massacre d'Acteal. Dire cela ne signifie pas qu'il faille jeter à la trappe les premières versions des Abeilles, mais plutôt rendre compte des dynamiques complexes qui entourent un même événement.

Ce n'est qu'une semaine après la libération des prisonniers que la chercheuse Kate Doyle publia les archives déclassifiées. Dans ce cas, me demandais-je, pourquoi avoir attendu la libération des prisonniers d'Acteal pour rendre ces documents publics ?

J'ai contacté Kate Doyle par mail, stupéfaite par la publication de ces documents qui s'est faite précisément une semaine après la libération de la première vague de prisonniers. Je lui demandais pourquoi la publication de ces documents était si tardive, et dans quelle mesure cela n'aurait pas transformé le processus juridique qui avait eu lieu si elle avait été antérieure à la décision de la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN). Elle me répondit brièvement que cela n'aurait eu aucun impact sur le procès, dans la mesure où ce qui était alors jugé par la SCJN portait sur les irrégularités de l'institution de la PGR, et non sur l'implication des États-Unis dans la formation de groupes paramilitaires au Chiapas, ni sur l'implication du gouvernement mexicain dans le massacre d'Acteal. Elle n'avait pas tort. C'est comme si l'on avait deux affaires différentes sur le même sujet, mais où les protagonistes ne se confrontent pas, l'arène et les armes de la bataille n'étant pas les mêmes. Doyle s'attacha surtout à pointer le silence de l'État mexicain sur la constitution de groupes paramilitaires dans les territoires chiapanèques sous influence de l'EZLN, en s'appuyant sur la loi de transparence qui permit d'avancer vers une forme de démocratisation de l'information et donc, d'argumenter l'implication de l'État dans plusieurs affaires et violences. Elle renvoie d'autant plus fortement au silence latent dans les dépositions des agresseurs rendues publiques qu'elle ouvre de nouvelles interrogations sur le massacre du 22 décembre 1997 plus qu'elle n'offre de réponse.

Au niveau local, la libération des prisonniers est considérée par les Abeilles comme la « libération des paramilitaires » qui exécutèrent le massacre d'Acteal. Cette décision renforça encore un peu plus la méfiance des Abeilles envers « l'État », la Cour Suprême n'étant qu'une extension d'une institution de « riches et de criminels » qui accorda une demande d'appel à des « assassins » (*La Jornada*, 13/08/2013). Accusant la Cour Suprême de n'avoir pas voulu les recevoir, les Abeilles renchérirent la théorie de contre-insurrection en avançant désormais que la libération des « paramilitaires » était planifiée depuis la présidence de la République.

La théorie du complot contre l'organisation renaquit de plus belle. Cette décision instilla la peur parmi les membres de l'organisation qui se sentirent à nouveau menacés. Certains membres des Abeilles affirmaient que les paramilitaires ne respectaient pas l'accord qui les empêchaient de venir à Chenalhó et qu'ils en avaient croisés se rendant à Los Chorros voir leurs familles. Cette peur s'ajoutait à l'ancienne des « paramilitaires libres » :

Maintenant les paramilitaires sont libres, alors on a peur de rentrer, il n'y a plus de garantie que les gens soient tranquilles, pour aller dans leurs parcelles, leurs champs (...) on ne peut plus travailler

⁶⁰² Il entretenait des liens avec Carlos Salinas de Gortari et a fait un retour aux côtés d'Enrique Peña Nieto

tranquillement aux champs, ensuite les paramilitaires nous espionnent, et ils te tuent comme un lapin, c'est ça dont ont peur les communautés. (Gerardo, 2006)

La conviction que les « paramilitaires » harcelaient et agressaient les Abeilles était encore fortement ancrée dans les croyances des Abeilles. Celle qu'ils étaient protégés par le gouvernement, dont ils recevaient des récompenses (liberté, terres, impunité) se confirma par un manque de travail de réparation post-conflit sur lequel je reviendrai dans le chapitre suivant. Des problèmes survinrent dans la *Colonia Puebla*, la localité dont est originaire l'ancien président municipal Jacinto Arias et connue pour être une localité à forte présence presbytérienne. En avril 2013, 32 familles catholiques décidèrent d'arranger la nouvelle église de la localité. En juillet 2013, les autorités PRIistes de Puebla accusèrent des familles bases d'appui zapatistes d'avoir contaminé l'eau de la communauté. Un bout de terrain de l'église catholique de la localité a été détruit en août 2013 et dix-huit familles (environ cent personnes) se désignant comme catholiques se réfugièrent à Acteal pendant un an. Le 13 mars 2014, un communiqué des « déplacés de Puebla » mentionna une tentative d'incendie d'une salle de réunion des catéchistes et l'incendie réel d'une maison de la famille catholique de Macario Arias Gómez. Il est fait mention de la présence de 30 éléments de la Police de l'État du Chiapas (*Policía Estatal Preventiva*, PEP) sur place et qui ne fit rien. Cet exemple, qualifié « d'impunité », rappelle l'histoire qui se répète. Deux personnes furent emprisonnées à CERESO 5, mais les déplacés de Puebla furent « insatisfaits » car elles n'étaient pas les personnes mentionnées par leurs témoignages⁶⁰³.

Par cet exemple à Puebla, on voit comment l'affaire Acteal, à quelques mois du verdict, « retombe » au niveau local. Le retour à l'espace local de cette affaire est saisissant, elle retourne là où elle a débuté, et se réinscrit dans des interactions faites de ressentiments, de haines et de souffrances tenaces, mais ne réussit guère à mobiliser un large public ni à faire parler d'elle dans un espace public élargi à la société nationale.

En parallèle, en septembre 2011, dix personnes déposèrent une plainte auprès de la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme (*Corte Interamericana de Derechos Humanos*, CIDH) pour que celle-ci pousse l'État mexicain à poursuivre en justice l'ancien président Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000), l'ancien Ministre de l'Intérieur (*Secretario de Gobernación*), aujourd'hui Ministre d'Éducation (*Secretario de Educación*), Emilio Chuayffet, ainsi que l'ancien général du Ministère de la Défense (*Secretaría de la Defensa*), Enrique Cervantes Aguirre, considérés par les Abeilles comme les auteurs intellectuels du massacre. La poursuite légale a été déposée dans le Connecticut, aux États-Unis, par une dizaine de personnes issues des familles des victimes, et soutenues par un cabinet d'avocats qui les représentait. Plusieurs critiques surgirent dans le milieu militant en raison du caractère anonyme des plaintes déposées, car elle se circonscrit au champ civil et surtout parce qu'elle exigeait une réparation économique (50 000 pesos par personne) et enfin, pour les intérêts politiques supposés qu'il pouvait y avoir derrière (*La Jornada*, Editorial, 30/12/2011). Cette demande impliquait le jugement de l'ancien président qui vit depuis la fin de son mandat de l'autre côté de la frontière et qui enseigne à l'université de Yale. Ernesto Zedillo a

⁶⁰³ Ils retournent l'accusation en montrant que ceux qui signalèrent ces deux personnes furent au contraire les principaux suspects. L'argument, bien connu maintenant, consiste à dire que lorsque les autorités communautaires sont impliquées, les autorités ministérielles n'agissent pas ou très lentement alors qu'il existe des preuves évidentes concernant les responsables, comme par exemple la destruction de l'église (*Averiguación previa* n° 496/INTA-T1/2013 mesa 5) et de la « privation illégale de la liberté » du père de la paroisse, Manuel Pérez Gómez (*Averiguación Previa*, n° 590/INTA-T1/2013, mesa 6).

présenté une motion pour que son immunité soit respectée et nia toute responsabilité dans les faits dont on l'accuse. La Cour américaine déclara la validité de cette demande d'immunité de l'ancien président sollicitée par le gouvernement mexicain⁶⁰⁴. Malgré l'échec de la poursuite, cette demande comptait sur l'antécédent du rapport du Bureau Spécialisé pour l'affaire Acteal (*Fiscalía Especializada de Chiapas por el caso Acteal*) qui reconnut la responsabilité pénale d'Ernesto Zedillo et de plusieurs de ses collaborateurs, y compris les fonctionnaires mentionnés, qui disposèrent d'informations suffisantes pour empêcher le massacre depuis un an. En outre, les autres preuves concernant la politique de contre-insurrection et l'utilisation de groupes paramilitaires mis au grand jour dans les archives déclassées sont un autre antécédent qui aurait pu appuyer cette demande de poursuite de l'ancien chef d'État.

Les Abeilles poursuivirent également la démarche auprès de la CIDH et s'inscrivirent sur les listes pour participer aux audiences du *Tribunal Permanente de los Pueblos* (TPP). Ce tribunal populaire constitué le 20 octobre 2011 prétendait juger les violations des droits de l'homme dans le pays. Considéré comme un « tribunal de conscience », il s'agissait d'un nouveau processus qui fit suite à une alliance entre plusieurs mouvements sociaux du Mexique. Il s'acheva entre la fin de l'année 2013 et le début de l'année 2014, et réunit des experts juristes pour présenter les cas de violations des droits de l'homme et établir des sentences. Inspiré par Bertrand Russell et le Tribunal International des Crimes de Guerre qui mena des investigations sur les atrocités commises aux États-Unis, au Vietnam, et plus récemment en Palestine (depuis 2010), ce Tribunal Permanent des Peuples n'avait pas une validité juridique mais cherchait à faire prendre conscience au niveau international de l'impunité qui subsiste.

Malgré cette effervescence de rituels commémoratifs et une mobilisation politique soutenue, la multiplication de ces initiatives et la durabilité des mobilisations des Abeilles traduisirent un paradoxe : elles firent de ce mouvement social l'un des plus stables au Mexique, présents sur la scène de la gauche et de la société civile mexicaine. Pourtant, la répétition de pratiques et de discours sur la scène militante traduit également une incapacité à aboutir le mouvement de lutte contre l'impunité et un sentiment prolongé d'injustice vécue par les Abeilles.

Conclusion

J'ai articulé dans ce chapitre l'analyse performative des discours aux pratiques et à des mobilisations de *pedranos* pour saisir l'enjeu de se faire reconnaître comme « victimes » après les violences de 1997. En toile de fond, se trouve le déni du gouvernement fédéral à reconnaître des événements de l'histoire et nous enseigne beaucoup sur la manière dont le Mexique traite son passé. Thème classique de l'histoire, la Nation a été l'enjeu principal des écritures et réécritures d'une histoire officielle en tant que récit légitime d'une unité fondatrice de la nation-même. Ce déni d'histoire par le gouvernement mexicain conduisit les habitants à écrire l'histoire par eux-mêmes et à prendre en charge l'épisode d'Acteal.

⁶⁰⁴ La sollicitude provenait du Département de l'État des États-Unis qui rendit compte de la sollicitude du gouvernement mexicain et s'appuya sur la Loi d'Immunité Souveraine Étrangère de 1976 et sur l'intention de maintenir de bonnes relations avec le Mexique. Il s'agissait d'octroyer au président un « *amparo* », ce que la Cour américaine ne trancha pas immédiatement, certainement car elle prit en compte les familles des victimes du massacre d'Acteal (jugement 16 du district, dossier. N° 1093/2012), ce qui aurait pu annuler la note diplomatique mexicaine avec la demande référée, pour motif d'inconstitutionnalité.

La révision de l'affaire Acteal dix ans après les faits marqua un tournant du régime politique mexicain. Les réformes portant sur la présomption d'innocence et sur la transparence de l'information ont incarné en quelque sorte ce tournant car il marqua des redistributions de rapports de pouvoir des acteurs concernés, des dispositifs et des ressources à leur disposition. J'ai donc articulé deux moments autour de la même affaire pour analyser la manière dont l'histoire se produit et est disputée, dans le cas d'une révision de l'histoire par différents groupes. Ce chapitre a articulé un mouvement et un contre-mouvement à partir de l'analyse de ressources politiques et morales employées par les différents protagonistes et générant de nouvelles situations ici rapportées, depuis un champ de bataille commun constitué par la libération des prisonniers d'Acteal.

Grâce à la construction d'un récit du massacre et à sa conversion en un nouveau mythe fondateur de l'organisation, les Abeilles purent se repenser, se reconstruire et affronter la rupture historique que signifia le massacre d'Acteal dans les interactions quotidiennes des *pedranos*. Je parle d'ethnogenèse, d'une part, pour désigner la mise en mémoire non-officielle et non-institutionnelle du massacre qui fut totalement niée par le gouvernement fédéral mexicain.

L'ethnogenèse des Abeilles correspondait à un double mouvement de politisation de l'identité ethnique indienne (déjà entamée depuis les années 1970, puis en 1992, et accélérée après 1998) et d'ethnisation du politique, participant à forger une image d'indiens autochtones descendants des mayas. Pour les *pedranos* affiliés à l'organisation des Abeilles, le processus d'ethnogenèse consista en plusieurs étapes, à commencer par la fabrication de « sacré ». Pour ce faire, la production d'une « mémoire historique » s'appuya sur un discours de « vérité » et des cérémonies mensuelles dans la Terre Sacrée des Martyrs d'Acteal, qui eurent pour effet de produire un discours unificateur, imposant le massacre comme nouveau mythe fondateur de l'organisation des Abeilles. Les processions et les symboles se sont multipliés pour construire une identité maya, et se sont accompagnés d'un discours autour de la compréhension du massacre en termes sacrificiels, les morts et les survivants devenant des héros, et les PRIistes des bourreaux, requalifiés systématiquement de « paramilitaires ». Dans la continuité de l'évangélisation indirecte entamée depuis les années 1970, c'est par un travail discursif tout à fait singulier que l'Église recouvra sa légitimité après le massacre. Elle laissa s'exprimer au premier plan les survivants du massacre et les membres des familles des victimes, telle une garantie que l'émotion faisait l'« authenticité » des témoignages. C'était aussi un moyen de renforcer l'image que les Abeilles poursuivaient un processus d'autonomie culturelle à l'instar des zapatistes. Ainsi, l'image présentée et mise en scène est celle d'indiens écrivant eux-mêmes leur histoire. Il serait vain de chercher un processus autonome exempt de tout contact avec l'extérieur, et en ce sens, le rôle de l'Église et des défenseurs des droits de l'homme consista à soutenir l'expression de ceux que Gramsci nomme les sujets historiques, c'est-à-dire de « subalternes » écrivant leur propre histoire. Il est intéressant de constater qu'en pleine crise organique et qu'après un « phénomène morbide », les nouvelles victimes redoublèrent de créativité, multiplièrent les communiqués, les discours publics, en élaborant un discours de justice et de lutte contre l'impunité.

Puis l'élaboration du discours religieux se mêla à un discours juridique autour d'une quête de justice et de vérité. L'Église catholique libérationniste, les défenseurs des droits de l'homme et les Abeilles firent un travail commun de présentation de soi qui passa par un puissant discours sur le massacre comme moteur

de justice et de lutte contre l'impunité, ainsi que par l'établissement de rituels et de rencontres qui s'appuyaient sur une forte charge symbolique et émotionnelle. Les Abeilles développèrent des réseaux avec des organisations religieuses, politiques et des droits de l'homme internationaux, qui les soutenaient autour d'une construction de la « paix » et des droits de l'homme, intégrant les éléments et symboles propres à l'identité collective ethnique et maya. La sémiotique employée permit à l'Église catholique et aux Abeilles de recouvrer une légitimité locale à partir d'un registre victimaire puisant dans la religion catholique telle qu'elle était contemplée par le Diocèse de San Cristóbal et mêlé aux éléments culturels ethniques et mayas. Le discours culturel d'une identité tsotsil maya fut particulièrement efficace car il contenait une dimension morale éminente qui employa un discours de résistance des peuples indiens des peuples qui durent depuis 500 ans et une lutte pour la dignité qui s'exprima par la dimension culturelle. L'indianité resignifiée des Abeilles mêla donc plusieurs niveaux de solidarité qui s'imbriquèrent pour constituer une résistance collective pacifique. L'affiliation à une identité maya inscrivit l'organisation des Abeilles dans de nombreux mouvements indiens qui ont renversé le stigmate de leur condition d'indiens en un moyen de résistance.

L'identité commune d'oppression des peuples indiens mayas tisse des réseaux de solidarité transnationaux plus qu'elle ne produit des spécificités ethniques excluant les autres. Cette résistance antiétatique identitaire en construction depuis les années 1970 a trouvé dans le discours zapatiste un écho retentissant autour de l'identité culturelle et d'un discours antilibéral qui met en avant les menaces de la globalisation d'un point de vue économique, politique et culturel. Les Abeilles ont donc mêlé des représentations du monde propre à la religion et à un passé préhispanique maya à des lectures de la réalité en des termes économiques et politiques. La rhétorique antigouvernementale et antilibérale rappelle à bien des égards les modalités de la résistance zapatiste, mais le réseau local constitué par les Abeilles dépasse la municipalité de Chenalhó et regroupe aujourd'hui des tsotsils de cinq municipalités différentes de la région de Los Altos. La diversité des dialectes, des coutumes et des traditions semble intégrée par les membres de l'organisation sans que celle-ci ne débouche sur des antagonismes politiques. Les traditions ont acquis chez les Abeilles une autre signification que chez les traditionalistes.

La rupture opérée par le massacre scinda la vie politique locale en un avant et un après Acteal. Elle eut également un impact sur les catégories locales et la manière dont se sont transformées les relations que les membres de l'organisation entretiennent avec leur passé. C'est ainsi que va se consolider un discours bien ficelé sur la guerre de basse intensité de la part de la gauche mexicaine, des ONG et de l'Église catholique libérationniste. La dénonciation des activités des groupes « paramilitaires » établit un nouveau partage propre à tout mythe⁶⁰⁵ qui inséra de nouvelles catégories qui passèrent dans le langage courant à Chenalhó et dans le milieu activiste du Chiapas, opposant les « paramilitaires » aux Abeilles. En ce sens, le processus d'ethnogenèse des Abeilles représenta une rupture profonde tant dans la linéarité de leur subjectivité culturelle que dans l'histoire locale de tous les *pedranos*, marquée du sceau du massacre.

⁶⁰⁵ Dans *Anthropologie structurale Deux* (1973), Lévi-Strauss conclut que le mythe est à la fois l'affirmation d'une origine autochtone de l'humanité et le déni de cette origine. Il consiste uniquement en oppositions binaires et paradigmatiques, qui accentuent les oppositions entre éléments positifs et négatifs (à l'inverse du conte qui les affaiblit). On peut donc affirmer que par ce moyen discursif, les Abeilles ont dans ce processus d'ethnogenèse tendu à accentuer une dichotomie entre « eux » et « nous », les paramilitaires VS les Abeilles, qui circulera bien vite dans le langage courant pour devenir une catégorie en usage parmi les organisations indépendantes et le milieu activiste au Chiapas et, l'on pourrait dire, dans l'ensemble même de la société mexicaine.

L'ethnogenèse des Abeilles traduisait une transformation en profondeur des rapports de pouvoir locaux, des représentations et symboles de l'histoire des *pedranos*, ainsi que de la transformation de l'attitude de l'État mexicain au Chiapas les années suivant le massacre d'Acteal. Si le gouvernement fédéral militarisa plus les zones sous influence de l'EZLN directement après le massacre, les années suivantes ont signifié une tolérance plus grande aux processus de résistance. Ceci laisse supposer deux choses : soit que l'État subissait une pression internationale après le massacre qui l'empêcha de poursuivre des politiques répressives, amené donc à tolérer les organisations d'abord réprimées ; soit l'État mexicain contrôlait suffisamment la situation après avoir affaibli les organisations indépendantes et autonomes comme celle zapatiste et celle des Abeilles à Chenalhó.

La forme affaire que prit la controverse d'Acteal entraîne deux remarques : la première, sur le rôle des médias, des intellectuels et des acteurs politiques qui, par le biais des deux versions, s'affrontèrent à dix ans d'intervalles. La publicité donnée à certains récits privilégie indubitablement certains acteurs des faits de 1997 en se débarrassant d'autres récits. Le colportage d'événements juridiques dans la presse est efficace, et il s'accompagne de commentaires et d'analyses autour du procès, mettant en circulation des points de vue débattant dans les plaidoyers. On retrouve dans bien des affaires et de grandes causes (Offenstadt et Van Damme 2007) cette logique de retournement de l'accusation de l'injustice et de « symétrisation » qui correspond parfaitement au retournement auquel on assistait dans l'affaire Acteal. Cette réversibilité des catégories de bourreaux et de victimes rendit possible l'émergence d'une nouvelle mobilisation sociale dix ans plus tard qui accompagna le processus judiciaire. S'il n'y a pas une connivence explicite entre tous ces facteurs et tous les acteurs, il est indubitable que les éléments judiciaires, la campagne médiatique, l'appui d'intellectuels formèrent ensemble une nouvelle version du massacre alimentant une idéologie nouvelle dont les différents acteurs allaient être les promoteurs. La réécriture de cet épisode de l'histoire fut d'une telle efficacité qu'elle accompagna dans les médias le processus judiciaire qui déboucha sur la première vague de libération immédiate de prisonniers enfermés en 1998, sans susciter de grands esclandres publics. Si la version des survivants et des Abeilles avait gagné la sympathie et l'appui de la société mexicaine et suscité l'indignation générale au Mexique dix ans plus tôt, le cadre politique et social en 2007 avait bien changé et traduisait la transformation de la société mexicaine dans son ensemble qui redéfinissait les normes et les valeurs.

En dix ans, un glissement a opéré, celui d'un débat éminemment politique en 1997 et 1998 et lié à la violence d'État, vers un débat éminemment technique sur les vices de procédures. La SCJN a eu une tâche sans précédent auparavant, celle de tracer les nouvelles règles de ce qu'est un « *debido proceso* » au Mexique. La réforme pénale entraîna une affaire qui se conclut non pas tant sur la réelle responsabilité pénale des accusés que sur la jurisprudence de la Cour Suprême de Justice de la Nation (SCJN), des standards probatoires et des principes d'innocence qu'elle cherche à véhiculer. En termes formels, le verdict de la SCJN en 2009 se voulut une réussite puisqu'elle fut une résolution exemplaire d'une revendication des principes du procès juste (*debido proceso*), c'est-à-dire l'impossibilité qu'une preuve illicite puisse générer des conséquences licites, y compris la présomption d'innocence. Ainsi, l'affaire Acteal traduisit la transformation des normes juridiques et pénales, qui interroge la manière dont on enquête et on juge au Mexique, mais aussi la manière dont on se mobilise.

La deuxième remarque concerne l'émergence d'un nouveau mouvement qui s'établit sur le déclin de celui des Abeilles. Onze ans après les faits, on est passé d'une convergence inédite des groupes d'opposition au PRI sous la bannière de l'EZLN à la mobilisation de nouveaux acteurs restés dans l'ombre dix ans plus tôt. Dans l'affaire Acteal, des nouveaux groupes de *pedranos* se sont mobilisés autour des prisonniers d'Acteal, alors qu'ils étaient écroués et considérés comme coupables. Pétition, délégations, marches, sit-in, témoignent d'une solidarité avec ceux qui se retrouvaient en prison. Cette solidarité traduisit la protestation d'une nouvelle action collective qui ne remit à aucun moment en doute l'honnêteté de ses membres, une réputation nullement entachée à leurs yeux par le geste violent de défense. Le relais par la presse de l'affaire Acteal dix ans plus tard est, bon an mal an, l'écho de cette solidarité, qui fit des prisonniers des victimes du système de justice et, partant, des héros aux yeux d'un certain nombre. Il en va de même de la réversibilité des catégories désignant les protagonistes des violences à Chenalhó. Les interprétations diverses qui circulèrent firent d'un « massacre » en 1998 une « bataille » dix ans plus tard. De même, les glissements sémantiques firent du groupe de Los Chorros des « protecteurs » (*pojwanej*) pour la communauté dans leur langue, puis des « autodéfenses » dans la traduction à l'espagnol qu'ils firent de leur protection, et des « paramilitaires » par leurs accusateurs pour finalement devenir des « prisonniers innocents » pour leurs alliés, c'est-à-dire des « victimes » de l'État répressif au même titre que les survivants du massacre. La construction de l'altérité passe par le dressage de frontières linguistiques qui engagent des niveaux psychiques profonds et s'exprime par des discours idéologiques, des émotions et des affects, ainsi que par la construction de représentations stéréotypées.

Avec l'affaire Acteal, on assista à une double tragédie : celle de coupables qui ne furent jamais arrêtés, et celle d'innocents qui furent injustement arrêtés. Le scandale de la première heure, disons en 1998, acquit toutes les caractéristiques de la forme affaire en 2007 : elle modifia les agencements d'un « cela va de soi » et configura « autrement » (au moins comme une alternative) un état des choses (Boltanski et Claverie 2007, 397). L'inversion en est le principe, faisant du plus faible le plus fort et inversant également les jugements portés sur la victime, ainsi que sur l'offenseur et sur le collectif offensé par le premier jugement. La forme affaire modifie également l'agencement des descriptions et des valeurs auxquelles ce premier jugement renvoyait. L'affaire Acteal, comme toute « forme affaire », passa à travers toutes les instances de jugement (la sphère domestique et privée, l'opinion de la rue, la presse, les diverses instances judiciaires, l'intervention du souverain et des différents corps de l'État), produisant alors

un schème grammatical de nature aussi bien affective que politico-juridique, voire une structure mythique, qui met en scène la défense victorieuse de l'innocent isolé et accusé par plus fort que lui, bref une réversibilité politique et historique, un desserrement des déterminismes (Boltanski et Claverie 2007, 398)

Les affaires sont des opérateurs de mise à l'épreuve de l'existence d'un sens commun de l'injustice. La dénonciation a une fonction éminemment politique quand elle est publique, elle opère le passage de l'officiel à l'officieux et suppose la circularité de paroles. Utilisées comme des armes, ces paroles dénoncent des injustices, créditent et légitiment d'autres paroles. L'émergence d'un nouveau mouvement social portant une nouvelle cause s'inscrit dans cette circularité des accusations et des dénonciations portées dans l'espace public, notamment à travers un processus judiciaire venant indexer des jugements et

arguments moraux de l'adversaire (les Abeilles) à un dispositif juridique et institutionnel. L'indignation « juste » des familles des prisonniers politiques et leurs alliés, les arguments moraux, l'appel aux autorités, firent de modalités d'interactions d'accusations et de dénonciations une « forme affaire ».

Le déclenchement d'une forme affaire, disent Boltanski et Claverie, peut être utilisé comme un moyen de faire taire des rumeurs et de couper court aux ragots, en substituant au chaînage des paroles malveillantes des procédures de jugement explicites (2007, 419). On tient là une clé de l'analyse de cette affaire, en en revenant à l'idée que les Abeilles ont dominé l'espace public par leur processus d'ethnogenèse. L'émergence de ce nouveau mouvement social a pour fonction de clore une dispute sourde que les Abeilles menaient en faisant de leur version du massacre des formes de rumeurs et de ragots qui, localement, étaient devenues intolérables pour les autres groupes antagoniques. La forme affaire permet, par l'établissement de « preuves » judiciaires et de l'exercice d'un pouvoir administratif et de police, de se faire justice, en restaurant un honneur perdu en établissant une version qui passera alors pour la version « officielle » car légitimée par des instances considérées comme souveraines. L'appel à des détenteurs, réels ou revendiqués, du pouvoir, leur appel à un tiers détenant la légitimité de l'autorité politique en place, leur fit renoncer à la violence physique.

Chapitre 8 – Ingénierie de la pacification et fragmentation des groupes de pouvoir : sortie de conflit inachevée et enjeux catégoriels

J'évoquais dès les chapitres six et sept le recours des défenseurs des droits de l'homme et des Abeilles auprès de la Cour interaméricaine des droits de l'homme face au manque de solutions acceptables pour les victimes et survivants après le massacre. La procédure publique d'établissement des responsabilités individuelles et collectives relatives aux crimes individuels dans le massacre de 1997 a eu lieu sur le plan pénal dans l'affaire Acteal. Elle posa toutefois de nombreux problèmes car elle fut partielle et partielle. En parallèle à l'affaire pénale, Acteal interrogeait surtout la manière dont les *pedranos* allaient vivre ensemble après de tels événements. Ce chapitre se concentrera sur les acteurs institutionnels et non-gouvernementaux chiapanèques intervenus à Chenalhó après le massacre d'Acteal, en vue d'une rénovation des liens politiques et sociaux des *pedranos*. L'« après-guerre » est une période qui suit une violence politique extrême fondamentale dans l'analyse d'un conflit et d'une crise. Elle pose la question « que faire » et « comment le faire » pour reconstruire la coexistence entre acteurs qui en sont arrivés à se déchirer par le passé mais qui doivent partager un même espace familial. Des expériences de violence extrême comme la Seconde Guerre-Mondiale, les génocides guatémaltèque ou rwandais, mais aussi le conflit en Bosnie-Herzégovine, ont mis en lumière la difficulté de sortir de la guerre mais aussi la mise en place de politiques de la mémoire et de la vérité. Dans plusieurs pays d'Amérique latine, notamment en Amérique centrale, les années 1990 ont vu fleurir des Accords de paix nationaux et des processus de démobilisation nécessaire à l'instauration de la démocratie libérale (Laliberté 2006, Vanthuyne 2006). Ces différentes expériences de sortie de conflit aboutissent à la création de nouvelles normes et modalités d'organisation judiciaire et parajudiciaire et des politiques de réconciliation. Mais elles ne mettent souvent pas fins aux violences. Au Mexique, la gravité des violences n'ayant pas atteint numériquement celle de ses voisins (au moins jusqu'en 2006), il n'y eut jamais de mise en place au niveau national de tels dispositifs internationaux de réconciliation. En revanche, l'« après-Acteal » entraîna rapidement l'introduction d'un dispositif institutionnel minima au niveau régional malgré l'absence de l'acteur fédéral dans ces esquisses de pacification car il estimait avoir procédé à des sanctions pénales et établi une version officielle à travers la PGR. Progressivement, une ingénierie de la pacification (Lefranc 2007; 2008) *ad hoc* et *sui generis*, composée de plusieurs acteurs politiques régionaux, gouvernementaux et non-gouvernementaux, se développa pour négocier la sortie du conflit avec les victimes et les acteurs politiques et religieux locaux. Plusieurs usages de la pacification furent entrepris par différents acteurs chiapanèques faisant la promotion de la « paix » à Chenalhó dans le sillage de la promotion de la démocratie⁶⁰⁶ au Chiapas. Alors que les victimes et les survivants des Abeilles avaient emprunté le chemin de la « vérité » et de la « mémoire historique » à l'aide du CDHFBC⁶⁰⁷, le tournant politique de 2000 et la défaite du PRI au niveau national instaurèrent un

⁶⁰⁶ Je renvoie ici à toute la littérature récente sur la fabrique de la démocratie. Voir les numéros de *Critique internationale*, *Promouvoir la démocratie*, vol.3, 24, 2004 et *L'anthropologie des organisations internationales*, 4, janvier-mars 2012 ; Nicolas Guilhot, 2005, *The Democracy Makers*, New-York, Columbia University Press ; Boris Petric (dir.), 2012, *La fabrique de la démocratie*. ONG, fondations, Think tanks et organisations internationales en action, Marseille, Éditions de la FMSH.

⁶⁰⁷ Cf. Chapitre sept.

changement important au Chiapas et à Chenalhó. Le nouveau gouverneur Pablo Salazar Mendiguchía (2000-2006) mit au cœur de son programme politique une politique de réconciliation institutionnelle visant au retour des déplacés internes à Chenalhó.

Après les réparations matérielles octroyées par l'État aux victimes du massacre, puis la signature d'un pacte de non-agression entre représentants politiques municipaux et régionaux, je décrirai le travail de l'ONG locale proche du Diocèse, le SIPAZ, qui entama un processus de réconciliation de proximité, avec les leaders religieux de Chenalhó, pour mener un travail d'« éducation pour la paix », promouvoir la verbalisation du passé traumatique et prétendre au pardon entre leaders religieux à partir d'une méthodologie de transformation des conflits. Enfin, l'établissement tardif d'une « culture pour la paix » entamée par le PNUD en 2007 fut bien vite intégré au discours institutionnel fédéré, mais le ciblage de l'action entraîna la mise à l'écart des déplacés Abeilles de ces politiques. La fin du chapitre décrit la fragmentation du pouvoir municipal à Chenalhó comme symptôme de l'échec à reconstruire une paix durable.

1. La mise en place par le gouvernement de l'État du Chiapas d'un processus d'ingénierie institutionnelle *sui generis*, incomplet et inachevé

Un dispositif institutionnel a été mis en place après le changement de gouvernement en 2000, par la création d'un Bureau spécial au Chiapas pour « réconcilier » les leaders politiques locaux et régionaux.

1.1. De la réparation matérielle à la « réconciliation » institutionnelle

Généralement, les politiques de sortie de la violence sont modulées en fonction du degré de paix recherché (trêve, accord politique, coexistence, réconciliation), du moment de l'intervention dans le conflit (pendant le conflit, la diminution du conflit, la fin ou la reprise du conflit), des moyens engagés (ressources militaires utilisées ou non pacifiquement, accord politique, outil de développement économique, ingénierie institutionnelle, ingénierie sociale) et d'une dimension temporelle importante car ces politiques de sortie de la violence sont envisagées à plus ou moins long terme (Lefranc 2006a, 9). En Amérique centrale, les années 1990 furent ceux d'accords de paix négociés et encadrés, formant une réelle ingénierie institutionnelle de la pacification. Par exemple au Guatemala, le gouvernement signa des accords de paix, supervisés par les Nations unies, en décembre 1996 mettant fin à trente-six ans de guerre civile⁶⁰⁸. La « transition démocratique » fut synonyme de pacification, et plusieurs pays virent apparaître des Commissions de vérité et de réconciliation (*Comisiones de verdad y reconciliación*) comme au Pérou ou en Argentine, ou encore des Commissions pour l'éclaircissement historique comme au Guatemala, avec pour objectif d'enquêter sur les atteintes aux droits de l'homme perpétrées par les différents acteurs politiques et armés pendant les conflits armés sous la Guerre froide (Lefranc 2006a; 2005; 2007). Des rapports se succédèrent, identifiant les atteintes aux droits de l'homme et les actes de violence liés à un conflit armé,

⁶⁰⁸ Le mandat de Ríos Montt (1982-1984) fut probablement le plus sanglant avec un solde de plus de 200 000 morts et disparus, majoritairement des civils mayas. Cf. Marcia Esparza, « Post-war Guatemala : long-term effects of psychological and ideological militarization of the K'iche Mayans », *Journal of Genocide Research*, (2005), 7 (3), Septembre, 377-391.

chiffrant le nombre de victimes d'exécutions sommaires, et formulant des recommandations spécifiques pour les gouvernements en vue d'une culture de respect mutuel et de respect des droits de l'homme⁶⁰⁹. Au Mexique, une telle commission n'a jamais existé puisque le conflit armé au Chiapas n'a jamais été considéré comme prioritaire dans l'agenda gouvernemental et international et que le massacre d'Acteal n'a jamais été reconnu comme un crime d'État par le gouvernement fédéral. Contrairement à d'autres pays d'Amérique latine, le conflit armé qui touchait le Sud méridional du Mexique n'a jamais « atteint » les proportions de violence liées aux dictatures et aux guerres civiles et ne pouvait par conséquent pas entrer dans le cadre de ces processus. En outre, le gouvernement pouvait se défendre en alléguant avoir emprisonné plus de 80 personnes et élaboré un Livre Blanc sur Acteal, ce qui est différent d'une situation d'impunité totale, pour aussi problématiques que ces emprisonnements aient pu être.

Ce manque de dessein réconciliateur en profondeur de la part du gouvernement fédéral aboutit à un manque d'instauration d'une quelconque politique de réconciliation institutionnelle « visant explicitement à instaurer ou restaurer une coexistence après une violence ouverte », par exemple au moyen de l'écriture et la diffusion d'un « récit » commun (notamment historique), ou par la correction des déséquilibres nés de la violence, des indemnisations octroyées aux victimes, des sanctions pénales ou administratives des coupables (procès, politiques de correction), au moyen de commissions de vérité ou de résolution de conflits et de dialogues plus microsociaux (Lefranc 2006a, 9). Ainsi donc, au Mexique, aucun dispositif ni d'outils juridiques nationaux et internationaux, aucune Commission de vérité et de réconciliation, aucun Tribunal Pénal International n'ont été mis en place pour traiter des violences passées dans le pays, faisant d'Acteal un des « tabous de l'histoire » mexicaine (Ferro 2002). Ce mutisme n'est pas un oubli, la quantité d'informations et de traitements par les acteurs gouvernementaux et non-gouvernementaux l'a montré, mais bien un silence de l'histoire qui explique qu'aucune enquête profonde ne fut lancée. Il s'est toujours agi pour le régime mexicain de contenir le conflit armé, et de délocaliser cette gestion post-massacre au niveau fédéré.

Je souhaite revenir sur l'action du gouvernement directement après les faits d'Acteal. Outre l'emprisonnement à l'emporte-pièce d'une centaine de personnes et le Livre Blanc d'Acteal, il y eut, à ma connaissance, deux décisions institutionnelles immédiatement après le massacre.

D'abord, pour les orphelins suite au massacre, le Bureau de Défense du Mineur (*Procuraduría de la Defensa del Menor*) et le bureau de la Développement Intégral de la Famille (*Desarrollo Integral de la Familia*, DIF), demanda une liste des orphelins dès le lendemain du massacre pour les faire adopter, en même temps qu'elle suggérait que le DIF municipal de Chenalhó les prenne en charge en attendant, même si le président municipal de Chenalhó était directement impliqué dans les faits. La communauté d'Acteal avait déjà replacé les enfants chez les parents proches et refusèrent catégoriquement la proposition du DIF, et des mois durant, refusèrent tout soutien provenant de cette institution de peur que les aides fassent partie des procédures d'adoption (Figuroa 1998 cité par Freyermuth Enciso 1998). Ce geste du DIF eut une

⁶⁰⁹ Voir par exemple le rapport publié par les membres de la Commission pour l'éclaircissement historique en (1999) *Guatemala : Memoria del Silencio*, où il a été démontré que 83 % des victimes étaient des guatémaltèques d'origine maya et que l'État guatémaltèque a été responsable de 93% des actes de violence et des violations des droits de l'homme (dont 92% des exécutions arbitraires recensées et 91% des disparitions forcées) contre 3% pour les groupes guérilleros ; et un quart des victimes étaient des femmes. Et pour un travail approfondi de ces nouvelles instances et de l'impact sur les catégories de victimes, voir Sandrine Lefranc & Lilian Mathieu, *Mobilisations de victimes*, (2009), Rennes : PUR.

conséquence bureaucratique importante. Les actions civiles liées au droit privé (le registre des naissances, la preuve des liens de parenté, la reconnaissance de la maternité ou de la paternité) n'étaient pas actualisées, et bien souvent, les mariages n'étaient même pas enregistrés, seules des unions religieuses étaient réalisées. Subitement, l'État dut mettre à jour, dans l'urgence, des registres civils dont il se préoccupait peu jusque-là, comme les actes civils de naissance ou de mort (au Ministère Public), ceux de la santé et de la justice à Chenalhó.

Ensuite, un Accord pour la Réconciliation au Chiapas (*Acuerdo Estatal para la Reconciliación en Chiapas*) fut signé le 28 février 1998 sous le mandat du nouveau gouverneur Roberto Albores Guillén, après le départ précipité de Ruiz Ferro. Ce texte fut rédigé mais resta sans effet sur les communautés car le gouverneur orienta sa politique vers un double processus de surveillance accrue et de remunicipalisation. D'une part, au nom du rétablissement de l'ordre et de la légalité au Chiapas, le nouveau gouverneur de l'État envoya des opératifs policiers et militaires alors que le gouvernement fédéral prônait le rétablissement d'un État de droit par la signature de l'Accord pour la Réconciliation au Chiapas. D'autre part, il transforma le territoire et l'administration chiapanèque en permettant la remunicipalisation officielle de sept nouvelles municipalités⁶¹⁰. En même temps, passait la Loi d'amnistie pour le désarmement des groupes civils armés au Chiapas (*Ley de Amnistia para el Desarme de los Grupos Civiles Armados en Chiapas*) et l'envoi au Congrès de la Loi de l'État du Chiapas des Droits Indiens (*Ley Estatal de Derechos Indígenas*).

Par ailleurs, l'État du Chiapas se sentit « obligé », sur le plan moral, de verser une indemnisation pour chaque mort et décida de manière unilatérale d'une somme de 35 000 pesos, sans prendre en compte le nombre d'orphelins par famille, et en indemnisant de la même manière toutes les personnes sans distinction, tant l'enfant d'un an qu'un adulte veuf avec cinq orphelins à sa charge. Freyermuth nota que le gouvernement fédéré manifesta sa disposition à donner ces indemnisations et à en faciliter les procédures, exceptées pour une dizaine de personnes que la PGR n'avait pas identifiées clairement, ce qui ralentit le processus d'indemnisations.

Selon la typologie proposée par Sandrine Lefranc dans son ouvrage *Après le conflit, la réconciliation* (2006a, 10-11), la militarisation qui suivit le massacre d'Acteal peut être considérée comme un « moyen conflictuel d'assurer une trêve », les autres initiatives appartiennent à des « moyens pacifiques d'assurer une trêve » dans le conflit, mais jusqu'en 2000, ces gestes ne pensèrent pas la construction de la construction d'une « paix ». Les premières initiatives se concentraient sur des indemnisations financières et des réformes contradictoires, mais se limitaient à des redistributions économiques, laissant totalement de côté l'aspect moral et social qu'un processus de reconnaissance comprendrait. Car comme le dit Jean-Michel Chaumont (1997, 67), les processus de réparations matérielles ne sont pas des témoignages de reconnaissance de la part d'un tiers, et encore moins des moyens de construire une « paix positive » ou permettant d'inventer une « spontanéité démocratique et pacifique », selon les termes de Lefranc. En ce sens, il n'est pas surprenant qu'ils ne suffirent pas aux victimes directes d'Acteal qui réclamaient justice. Avec les sanctions pénales et l'emprisonnement des premiers condamnés coupables, la militarisation de la zone, ces indemnisations matérielles formèrent toutefois les premières dispositions gouvernementales jusque dans

⁶¹⁰ Cf. Introduction.

les années 2000, qui furent donc minimales.

1.2. Les Accords de respect mutuel et le retour des déplacés des Abeilles

Il fallut attendre l'arrivée du nouveau Président de la République en 2000, Vicente Fox (2000-2006), pour que des changements significatifs opèrent dans la sortie du conflit au Chiapas. Des organismes comme l'ONU reconnurent les changements politiques vertigineux dans la volonté du gouvernement fédéral et fédéré de s'occuper plus spécifiquement des questions relatives aux droits de l'homme et à la question des déplacés internes liés au conflit armé au Chiapas⁶¹¹. Des dialogues furent établis entre plusieurs leaders locaux, sans présence des victimes.

1.2.1. Le Bureau pour la Réconciliation des Communautés en Conflit

Après la défaite historique du PRI en 2000 l'arrivée du Parti Action Nationale (*Partido Acción Nacional*, PAN) au pouvoir, un tournant eut lieu dans l'État du Chiapas, avec l'élection d'un gouverneur affilié au Parti de la Révolution Démocratique (PRD), Pablo Salazar Mendiguchía. Avocat et universitaire formé à l'Université Autonome de Puebla, il a d'abord été Sénateur du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI) de 1994 à 2000 et membre de la Commission de Concorde et de Pacification (*Comisión de Concordia y Pacificación*, COCOPA), participant à l'élaboration de la Loi pour le Dialogue, la Conciliation et la Paix digne pour le Chiapas et l'Initiative sur les Droits et Culture Indienne qui émana des Accords de San Andrés. L'alliance unique de huit partis politiques lui permit de remporter la candidature au poste de Gouverneur de l'État en 2000 avec 52.7% des voix. L'un des points de la campagne de Pablo Salazar portait sur le conflit armé, faisant la promesse d'entamer des négociations en vue d'une solution et de l'établissement de la paix au Chiapas.

Dès 2000 et l'arrivée du PAN au pouvoir, de nouvelles institutions se créèrent : d'abord, le changement de gouvernement entraîna la création au niveau fédéral d'un Bureau pour la Paix et le Dialogue (*Comisionado para la paz y el diálogo*) dirigé par Luis Héctor Álvarez. Il s'agit d'une institution qui dépendait du Ministère de l'Intérieur (*Secretaría de Gobernación*), en lien direct avec le nouveau Président de la République, Vicente Fox, et qui fonda sa légitimité sur ce qui avait été pacté à San Miguel en 1995. Ce Bureau plaça dans ses objectifs prioritaires pour résoudre le conflit armé le retrait des sept positions militaires, l'établissement des conditions pour renouer la relation politique entre le gouvernement et l'EZLN, le renouement du dialogue avec l'EZLN par l'intermédiaire de l'architecte Yañez, nommé par l'organisation rebelle pour les négociations, ainsi que le retour des déplacés de Chenalhó, le début d'un processus de réconciliation à Chenalhó et Tila, et l'emprisonnement des dirigeants.

Dans l'État du Chiapas, à la même date fut créé un Bureau pour la Réconciliation des Communautés en Conflit au Chiapas (*Comisión para la Reconciliación de las Comunidades en Conflicto en Chiapas*). Ce bureau fut ouvert sous le gouvernement de l'État du Chiapas par Pablo Salazar et mené par le professeur et homme

⁶¹¹ Aux côtés des déplacements forcés au Mexique pour des motifs fonciers, de trafic de narco-stupéfiants, d'intolérance religieuse, de projets de développement ou de désastres naturels (Tabasco, Sinaloa, Oaxaca). Cf. "Grupos e individuos específicos. Exodos en masa y personas desplazadas". Rapport du Représentant du Secrétaire Général sur les déplacés internes, Sr. Francis M. Deng. Resolución 2002/56 Comisión de Derechos Humanos, Adición : Pautas sobre los desplazamientos : México. E/CN.4/2003/86/Add.3

politique fidèle à Pablo Salazar, Juan González Esponda. Il s'agissait d'entamer et de promouvoir des processus de réconciliation au sein et entre les communautés en conflit, surtout Tila et Chenalhó où des groupes paramilitaires avaient agi⁶¹². Le changement de cap du gouvernement fédéré était conséquent puisqu'il reconnaissait le terme de paramilitaire et affichait une volonté de réfléchir en profondeur à la violence. Une aire spécifique au sein de ce bureau fut également créée : l'« Accueil pour les déplacés » (*Atención a desplazados*). La volonté d'instaurer des programmes de réconciliation interne comme des axes d'un travail de pacification institutionnelle au Chiapas s'accompagnait d'une décentralisation importante de programmes sociaux qui prétendaient répondre aux demandes sociales des zapatistes et de leurs sympathisants.

Le gouvernement de l'État du Chiapas se fixait un triple objectif : éviter de nouveaux déplacements, accueillir et s'occuper de la population déplacée, et générer les conditions pour le retour et le relogement (*reubicación*) des déplacés internes. Le Bureau pour la Réconciliation des Communautés en Conflit au Chiapas prétendait catalyser les mécontentements au sein des populations zapatistes et Abeilles. À la tête de la nouvelle institution, Juan González Esponda, historien de formation, alors professeur au département des Sciences Sociales (*Facultad de Ciencias Sociales*) de l'Université Autonome du Chiapas (*Universidad Autónoma de Chiapas, UNACH*)⁶¹³, il a également été co-fondateur du Centre d'Information et Analyse du Chiapas (*Centro de Información y Análisis de Chiapas, CIACH*)⁶¹⁴, et il me fournit une copie des archives du CIACH d'informations sur Chenalhó avant 1994. Juan González Esponda avait été désigné pour sa capacité d'analyse et une vue d'ensemble liée à son expérience universitaire. Il était devenu le bras droit du nouveau gouverneur Pablo Salazar et devint le principal médiateur institutionnel avec les leaders politiques de Chenalhó, dont plusieurs provenaient également des organisations zapatiste et Abeilles. Nous nous sommes rencontrés à plusieurs reprises à San Cristóbal de Las Casas. Juan González Esponda me donna accès à de nombreux documents d'analyse, il me mit en contact avec Jorge Montero, un de ses bras droits qui avait vécu à Polhó en 1998 et dont il sera question un peu plus loin. Lors de notre premier entretien dans les bureaux de l'institution en septembre 2006, Juan González Esponda me fit une analyse de son travail et me donna accès à des archives, notamment celle des Dialogues et des Minutes de travail entre 2001 et 2003.

1.2.2. *Les négociations avec les Abeilles (2001-2003)*

Le gouvernement de l'État du Chiapas entama une série de dialogues avec plusieurs représentants locaux et fédérés. En 2001 et 2002, une série de réunions eut lieu entre tous les acteurs locaux de Chenalhó qui ont été impliqués d'une manière ou d'une autre dans le conflit autour du massacre d'Acteal. Seuls les zapatistes restèrent sur leurs positions qu'ils ne négocieraient plus avec le gouvernement tant que

⁶¹² Il fallait toutefois que les organisations aient établi une sollicitude au gouverneur, comme le firent les Abeilles, dans une lettre du 6 août 2001 où 989 familles demandèrent non pas la « justice » dans l'affaire Acteal ni le retour des déplacés dans cette lettre initiale, mais des maisons en raison de la pauvreté dans laquelle ils vivaient, et le droit à une vie « plus digne » qui justifiait leur lutte pour que s'accomplissent les Accords de San Andrés, et en résistant par ailleurs, sans l'aide des programmes de *Progreso* et *Procampo*.

⁶¹³ Il a notamment publié un ouvrage en 2002 *Negros, pardos y mulatos: otra historia que contar*.

⁶¹⁴ Il alimentait ce Centre avec sa femme en épiluchant les journaux locaux, notamment le journal qui n'existe plus, *La Palabra*.

les Accords de San Andrés ne seraient pas résolus. Lorsque je lui demandais ce qui fut entrepris avec les zapatistes pour ces négociations, Juan González Esponda me répondit :

L'EZLN ne traitait pas avec l'État du Chiapas, uniquement avec le gouvernement fédéral lors des Accords de San Andrés, les zapatistes ne veulent pas, ce fut une décision de l'EZLN, donc nous ne leur avons pas proposé. Quand plus tard, la situation se décompose et que l'EZLN n'a pas de proposition, nous n'avons pas la possibilité d'intervenir car le sujet de l'EZLN s'est exposé à un niveau fédéral. Nous n'intervenons pas, mais le gouvernement fédéral n'est pas non plus intéressé » (entretien avec Juan Gonzalez Esponda, 20/09/2006).

Il me dit un peu plus tard au cours de notre entretien : « Ça ne nous intéresse pas que l'Armée zapatiste se démantèle, au contraire, c'est une force guérillera, même par la voie pacifique ». Toutefois, l'après-massacre d'Acteal, les nouvelles problématiques des déplacés internes après 1998 ainsi que la volonté affichée du nouveau Président et du nouveau gouverneur du Chiapas de rompre avec les gouvernements passés du PRI, amenèrent donc González Esponda et son équipe à se concentrer sur le dialogue entre les Abeilles et les autorités locales et régionales du PRI pour établir les conditions de retour des déplacés membres de l'organisation des Abeilles. Les représentants de l'organisation me précisèrent qu'ils avaient accepté de négocier le retour de leurs membres déplacés de leurs communautés car ceux-ci ne supportaient plus les conditions dans lesquelles ils vivaient, spécifiant toutefois qu'il s'agissait d'un « retour sans justice » puisque certains coupables (hormis les fonctionnaires d'État et militaires) du massacre habitaient toujours dans les communautés.

À partir de 2000, le Gouverneur de l'État Pablo Salazar, Juan González Esponda, les représentants de l'organisation des Abeilles, les autorités communales et municipales du centre de Chenalhó, le Secrétaire des Affaires Indiennes (*Secretario de Pueblos Indios*) Porfirio Encino Hernández, la Commission des droits de l'homme du Chiapas (*Comisión Estatal de Derechos Humanos*), la Croix Rouge Mexicaine, le Comité International de la Croix Rouge (CICR), le Centre des Droits de l'Homme Fray Bartolomé de las Casas (CDHFBC), le Groupe de Femmes de San Cristóbal, les ministres religieux de plusieurs confessions, se réunirent d'abord tous les 15 jours puis une fois par mois pendant deux ans, pour aborder le retour des familles déplacées (333 personnes originaires de Yashgemel, Puebla et Chuchtik) dans de bonnes conditions de sécurité. Le discours du président municipal de Chenalhó alors en mandat, Armando Vázquez Gómez, était aligné à celui du gouvernement régional, il avançait l'union et la réconciliation conjoncturelle avec l'arrivée au gouvernement de l'État de l'ancien PRIliste Pablo Salazar sous le PRI pour l'opposer à la division de la municipalité dont on accuse les organisations zapatiste et les Abeilles.

J'ai pu consulter ces accords que je recopiais à la main pendant plusieurs heures dans les Bureaux du mandataire González Esponda et dont voici la synthèse.

Le premier document concernait le retour des déplacés Abeilles aux communautés de Puebla, Yashgemel et le quartier (*barrio*) Chuchtic. Le 24 août 2001, en présence du gouverneur Pablo Salazar, un document intitulé « Acte d'accord de respect mutuel » (*Acta de acuerdo de respeto mutuo*) est signé entre tous les acteurs politiques et religieux cités (un total de 209 personnes), exceptés les zapatistes de Polhó.

Voici les treize points proposés par les représentants des Abeilles, à savoir :

“1/ Le droit à la vie et à l'intégrité physique ;

- 2/ Le droit à [leur] propriété agraire et communale ;
- 3/ Le droit à l'égalité ;
- 4/ Le droit à la liberté ;
- 5/ Le droit à la diversité culturelle ;
- 6/ La liberté de professer une religion ;
- 7/ La liberté d'expression, d'association et de participation politique ;
- 8/ Le libre-transit dans les communautés au sein de la municipalité ;
- 9/ Le respect de la sécurité sociale [i.e. « sécurité collective »] ;
- 10/ Le respect de [leurs] garanties individuelles ;
- 11/ La prohibition de possession d'armes à feu dans [leurs] communautés ;
- 12/ Le contrôle de la vente d'alcool ;
- 13/ Qu'aucun individu ne puisse faire justice par sa propre main ou sa décision”

Quant aux autorités municipales et communautaires de Chenalhó, leurs propositions se limitaient au nombre de quatre :

- “1/ Le respect du libre-transit de la Société Civile Les Abeilles sur leurs lieux d'origine et du reste des citoyens de la municipalité ;
- 2/ Qu'il y ait la liberté de réaliser des activités agricoles sans harcèlement ;
- 3/ Le respect des sympathisants et des militants locaux mentionnés antérieurement et respect de ceux-ci envers [eux] ;
- 4/ Nous manifestons qu'il existe la sécurité et les conditions nécessaires pour le retour des déplacés sur leurs lieux d'origine.”⁶¹⁵

Ce décalage entre les deux représentants politiques est intéressant car il dévoile les revendications larges des Abeilles qui dénoncent à la fois le port et la circulation d'armes dans la région, la vengeance comme forme de justice « par sa main propre », la consommation d'alcool, tout en exigeant plusieurs « libertés » liées à l'intolérance religieuse et politique. En toile de fonds à ces revendications se trouve la critique faite à l'encontre des caciques du PRI et des traditionalistes qui seraient à la source des problèmes de cohabitation pacifique. Il n'est pas étonnant qu'aucune de ces revendications ne se retrouve dans les points très limités des autorités municipales du PRI. Les deux parties coïncident sur le libre-transit et la sécurité des déplacés (au moins le temps du retour des déplacés, précisent les autorités municipales). Mais la « réalisation d'activités agricoles sans harcèlement » pour les autorités municipales n'est pas le « droit à la propriété agraire et communale » des autorités des Abeilles. De même, la « sécurité » dont il est question pour les autorités PRIistes ne concerne que le moment du retour des déplacés (mentionné deux fois), tandis que pour les autorités des Abeilles, il s'agissait d'une demande permanente. Dans la suite du document, les autorités municipales de Chenalhó acceptèrent les 13 points proposés par les Abeilles, le Gouvernement du Chiapas s'engagea à surveiller la réalisation des Accords et à garantir les conditions nécessaires pour le retour des déplacés. Une Commission de Suivi et de Vérification (*Comisión de Seguimiento y Verificación*, COSEVE) se composa pour suivre le bon déroulement des accords.

⁶¹⁵ *Acta de Acuerdo de respeto mutuo entre la Sociedad Civil Las Abeilles, el honorable Ayuntamiento Municipal y habitantes en general de San Pedro Chenalhó*, 21 août 2001, Centro de Convenciones El Carmen, San Cristóbal de las Casas.

Le premier retour encadré de familles de déplacés Abeilles eut lieu le 28 août 2001. Certaines familles originaires de Nueva Puebla, rentrèrent chez elles, à quatre heures de marche après Yabteclum, accompagnées des Croix-Rouge mexicaine et internationale.

Le 28 août 2001, 332 personnes déplacées ont parcouru plus de 12 kilomètres à travers les montagnes pour retourner dans leurs villages situés dans le sud du Chiapas. À l'exception des très jeunes et des personnes âgées, tous ont dû faire le voyage à pied. Les membres du personnel du CICR et de la Croix-Rouge mexicaine qui les accompagnaient leur ont fourni un soutien logistique et une assistance médicale⁶¹⁶.

C'est dans un document postérieur sensiblement identique, daté du 29 septembre de la même année, que les membres de l'organisation des Abeilles originaires de la Colonia Miguel Utrilla Los Chorros et déplacées dans le campement de X'oyep, négocièrent sur le même mode leur retour immédiat prévu pour le 30 septembre. Seule une cinquantaine de personnes étaient présentes à cette réunion, essentiellement les représentants des instances à plusieurs niveaux, hormis le gouverneur de l'État qui était absent. Il fut convenu ce jour-là que les membres des Abeilles ne participeraient pas aux charges communautaires une fois de retour sur leurs terres, comme gage de compréhension de la situation économique des déplacés⁶¹⁷. À X'oyep, l'un des principaux campements des Abeilles, toutes les familles retournèrent sur leurs terres, exceptées cinq familles qui souhaitaient rester car elles s'étaient adaptées à leur nouvelle communauté. Les autres familles originaires de Los Chorros retournèrent ensemble sur leurs terres d'origine, une fois assurés par écrit qu'elles n'allaient pas être attaquées.

Ces pactes furent présentés comme une réussite pour les nouvelles administrations fédérales et fédérées. Juan González Esponda estimaient que même si les Abeilles décidaient ensuite de poursuivre leur processus « à leur compte », elles avaient réussi à « atteindre le respect comme à Polhó » tout en atteignant des formes de résolution des conflits. Le discours officiel affirma par la suite que la situation « des déplacés » avait radicalement changé à Chenalhó, sans jamais préciser que les déplacés zapatistes de Polhó n'étaient pas retournés sur leurs terres alors qu'ils représentaient pourtant la population de déplacés la plus importante sur le plan numérique. Il fut décidé que la COSEVE se réunirait le 4 septembre puis une fois par semaine, et serait composée de deux représentants de chacune des parties.

Dans une Minute de travail datée du 1^{er} septembre 2001⁶¹⁸, les Abeilles retournés sur les lieux trois jours plus tôt présentèrent déjà des incidents : l'ouverture d'une brèche à Quextic effectuée sur les terrains d'un membre de l'organisation et sans l'autorisation communautaire ; la détention à San José Majomut de Mariano Pérez Méndez, originaire de l'*ejido* de Los Chorros, pour le port illégal de 23 cartouches calibre

⁶¹⁶ Communiqué de presse de la Croix-Rouge 01/35 du 07/09/2001, consultable en ligne : <http://www.icrc.org/fre/resources/documents/misc/5fzhzl.htm>.

⁶¹⁷ *Acta de Acuerdo de respeto mutuo entre los miembros de la Sociedad Civil Las Abejas y las Autoridades comunitarias y habitantes en general de la Colonia Miguel Utrilla Los Chorros, del Municipio de San Pedro Chenalhó*, 29 septembre 2001, *Secretaría de Pueblos Indios*, San Cristóbal de las Casas, consulté au Bureau du Mandataire pour la Reconciliation des Communautés en Conflit.

⁶¹⁸ Minute de Travail, 1^{er} septembre 2001, Bureau du Mandataire pour la Reconciliation des Communautés en Conflit, San Cristóbal de las Casas, consultée au Bureau du Mandataire pour la Reconciliation des Communautés en Conflit. Étaient présents le Secrétaire des Affaires Indiennes, Porfirio Encino Hernández, le Mandataire pour la Reconciliation des Communautés en Conflit, Juan González Esponda, le curé Pedro Arriaga du Diocèse de San Cristóbal, le pasteur de l'Église Nationale, Manuel Pérez Arias, l'avocat indien des Abeilles, Sébastien Gómez Pérez et un autre membre de l'organisation, Francisco Luna Pérez, un représentant de la Commission nationale des droits de l'homme, le Lic. Amadeo Nango Lara.

0.20, marque Remington et 3 cartouches de marque Águila du même calibre⁶¹⁹. L'arrestation fut très difficile car la Bureau de Procureur Général de la République (*Procuraduría General de la República*, PGR) n'accepta pas la réception du détenu par les autorités municipales de Chenalhó⁶²⁰. Suite aux incidents du 1^{er} septembre, la COSEVE se réunit, après s'être rendue sur les lieux de retour des déplacés, à Chuchtic, Yashgemel et la Colonia Puebla⁶²¹. Les familles étaient en pleine reconstruction de leurs maisons et n'étaient toujours pas retournées sur leurs terres de culture ; cependant, les rumeurs circulaient que certains étaient mécontents de leur retour, ce qui les amenait à craindre de retourner dans leurs champs.

La Minute de travail rapportée par la COSEVE mentionne plusieurs incidents vécus par les « relogés » :

1/ à Yashgemel un soir, la maison de Mariano Pérez Arias fut entourée par trois individus qu'il ne put reconnaître ;

2/ la veille de la visite de la Commission, un autre membre des Abeilles, Alonso Gómez Negocio était retourné sur sa parcelle à une heure de Yashgemel vers Los Chorros. Il vit au loin des gens à cheval passer sur ses terres au lieu d'emprunter le chemin prévu à cet effet.

3/ Pendant leur absence, Francisco Arias Cruz et Pedro Hernández Gutiérrez ont respectivement fait le constat que leur installation d'eau et de terres était utilisée par leurs voisins.

4/ À Chuchtic, les relations étaient plus cordiales et les habitants se saluaient, mais la même crainte des habitants de retourner sur leurs parcelles se faisait ressentir.

Dans la Minute de travail, l'ancien président municipal Pedro Mariano Arias Pérez, alors représentant du président municipal de Chenalhó en fonction, Antonio Pérez Arias, exprima publiquement qu'il s'engageait à évoquer le problème des « retournés » lors de la prochaine assemblée avec les agents ruraux et les représentants des communautés pour que soient prises les mesures nécessaires pour les « relogés » (*reubicados*). Enfin, il est mentionné dans ce document que malgré la demande du représentant des Abeilles auprès de la COSEVE qu'elle se rende à Quextic, cette dernière s'y refusa car la demande n'avait pas été formellement inscrite dans la Minute de travail du 1^{er} septembre. Dans ce document étaient également mentionnées les nécessités matérielles pour la construction de tubes pour l'eau, de câbles d'électricité, de taule et de cartons pour des pièces de cuisine. La valeur des biens avait été estimée par dix-huit pères de familles originaires de Yashgemel, sept de Puebla et huit de Chuchtic et était rapportée dans des tableaux en annexes de la Minute de travail.

La réunion suivante, rapportée dans la Minute de travail du 11 septembre 2001⁶²², se fit sans la présence du représentant du président municipal de Chenalhó. Elle débuta par les lectures de la Minute du 4 septembre et l'Accord initial du 24 août pour rappeler les facultés de la COSEVE, avant de convenir

⁶¹⁹ Une première lettre datée du 31 août 2001, rédigée à la main et signée par l'agent municipal de San José Majomut, Gregorio Pérez Pérez, s'adressait au Juge de Paix et de Conciliation Indigène de Chenalhó. Il reportait quant à lui un sac en toile noire avec 25 cartouches, (couleur jaune), une paire de bottes de type militaire, deux paires de tennis.

⁶²⁰ Le document n'en dit pas plus, mais il est de penser que la PGR considérait qu'il s'agissait d'un cas à résoudre au niveau municipal.

⁶²¹ Minute de Travail, 4 septembre 2001, consultée au Bureau du Mandataire pour la Reconciliation des Communautés en Conflit.

⁶²² Minute de Travail, 11 septembre 2001, consultée au Bureau du Mandataire pour la Reconciliation des Communautés en Conflit.

qu'elle ferait une visite le 18 septembre aux trois localités déjà mentionnées ainsi qu'à Quextic comme l'avait demandé l'organisation des Abeilles. Le représentant du président municipal de Chenalhó, Pedro Mariano Arias Pérez, fut à nouveau absent à cette Minute de travail⁶²³. Second point de la Minute, la COSEVE jugeait cette attitude comme une marque de désintérêt et un risque de faire échouer les accords du 24 août⁶²⁴. Un autre point reconnaissait l'invasion de la parcelle d'Alonso Gúzman Pérez⁶²⁵ et promettait de traiter le problème. Un autre annonçait que les enfants de X'oyep et d'Acteal allaient être réintégrés à l'école et que des fonctionnaires du Ministère de l'Éducation Publique (*Secretaría de Educación Pública*) et de l'Institut National pour l'Éducation des Adultes (INEA) proposaient la formation de promoteurs d'éducation au maniement de l'ordinateur dans 36 communautés. Les Abeilles acceptèrent la proposition car elle concordait avec leur projet d'éducation décidé le 20 août⁶²⁶.

À la réunion suivante du 20 septembre, le représentant du président municipal de Chenalhó ne répondit pas présent à l'appel au rendez-vous de la COSEVE qui lui adressa ce jour-là un dernier rappel à l'ordre pour que lui ou le président municipal « réapparaisse ». Le ton de cette Minute monta d'un cran et menaça le président municipal de porter la responsabilité de l'aggravation des incidents en cas de nouvelle absence. À la prochaine réunion fixée le 25 septembre, le président municipal Antonio Pérez Arias en personne se déplaça⁶²⁷. Quatre nouvelles dates furent fixées pour les jours suivants pour analyser et résoudre les problèmes de délimitations agraires et de « cohabitation communautaire » (*convivencia comunitaria*), et donner des précisions sur les sept cas concrets observés dans les communautés de Puebla, Yashgemel, Barrio Chuchtic.

Une série de Minutes de travail s'enchaînèrent les jours suivants : le 2 octobre, une Minute de travail rendit compte de la résolution du problème de terrain à Quextic⁶²⁸ ; le 3 octobre, un autre rendez-vous fut fixé au sujet de petites parcelles à Xkumumal, un terrain appartenant à la localité Chimix, mais le représentant de Chimix et les accusés furent absents, obligeant la COSEVE et les plaignants à reporter la réunion ; le 4 octobre l'un des deux problèmes agraires à Puebla fut résolu et le second fut reporté à une date ultérieure⁶²⁹ ; un autre document daté du 5 octobre 2001 mentionne une rencontre qui eut lieu cette

⁶²³ Minute de Travail du 18 septembre 2001, consultée au Bureau du Mandataire pour la Réconciliation des Communautés en Conflit.

⁶²⁴ Suite à la Minute de Travail du 18 septembre, les membres de la Commission rédigèrent et signèrent une lettre adressée au président municipal pour qu'il assiste sans faute au rendez-vous du 20 septembre.

⁶²⁵ Cf. point 2 de la Minute du 4 septembre 2001.

⁶²⁶ Minute de travail du 20 août, *Secretaría de Pueblos indios* (SEPI), San Cristóbal de las Casas. Cette réunion mit à jour les pétitions des différents campements de déplacés et les engagements du gouvernement du Chiapas en matière d'éducation avec les Abeilles (formations, locaux, bourses). On constate ici que les Abeilles avaient recours à plusieurs instances gouvernementales à la fois : la SEPI pour résoudre des questions liées aux nécessités matérielles des « déplacés relogés », les négociations avec la COSEVE et le Bureau du Responsable pour la Réconciliation des Communautés en Conflit pour tenter de reconstruire les conditions politiques et sociales du retour des « déplacés relogés ».

⁶²⁷ Minute de Travail, 25 septembre 2001, consultée au Bureau du Mandataire pour la Réconciliation des Communautés en Conflit. Ce jour-là, le président municipal décida de changer les deux membres de la partie « gouvernementale » de la COSEVE : il proposa de devenir lui-même membre de la COSEVE et de mettre son représentant (le Professeur Pedro Mariano Arias Pérez) en suppléant, car celui-ci était en même temps représentant agraire (*Bienes Comunales*), et ajouta son bras droit, le *sindico* municipal, Gilberto Pérez Pérez.

⁶²⁸ Minute de Travail, 2 octobre 2001, consultée au Bureau du Mandataire pour la Réconciliation des Communautés en Conflit.

⁶²⁹ Minute de Travail, 4 octobre 2001, manuscrite, consultée au Bureau du Mandataire pour la Réconciliation des Communautés en Conflit.

fois-ci à Chenalhó même, et faisait état d'un litige agraire qui redéfinit les limites des parcelles entre habitants au moment du retour des déplacés⁶³⁰.

Ces documents me furent tous fournis par Juan González Esponda et n'avaient jamais été rendus publics. Ils sont particulièrement importants car ils donnent une idée du déroulement de négociations en vue d'une « réconciliation ». D'abord, d'un point de vue formel, ces documents soulignent la même obsession pour les documents déjà analysée auparavant, ainsi qu'une même volonté de mettre à l'écrit des réunions orales, de remplir de noms de tous les représentants avec systématiquement leurs signatures ou au moins leurs empreintes de pouce (pour les représentants qui ne savent pas lire ou écrire) sur des pages entières, jusque dans les marges, en vue d'attester de l'officialité d'un document, même si le texte est court. Ensuite, ces documents renseignent sur le nombre important d'acteurs devant participer à ces réunions, notamment à leur début (jusqu'à 209 participants !) et sur la quantité de réunions qui pouvaient avoir lieu en moins d'un mois et demi, souvent sans avancée. Le nombre de déplacements et de réunions « inutiles » ou ne servant qu'à « reporter » une réunion à une date ultérieure est frappant. Il traduit la difficulté, voire la résistance, surtout de la part des représentants municipaux, à participer au processus de suivi et de vérification et, l'on pourrait dire, à construire du consensus. Cela peut s'expliquer soit par une mauvaise volonté concertée entre le représentant du président municipal et ce dernier, soit par l'incompétence du représentant qui désobéissait alors au président municipal. Dans tous les cas, l'absence répétée du représentant du président municipal traduisait l'impossibilité à construire du consensus quand l'une des parties est absente ou, pour le dire autrement, la facilité à ne pas produire de consensus, et à ralentir, voire bloquer, un processus de réconciliation, simplement en ne se rendant pas à la réunion. Enfin, ces documents renseignent sur la nature de disputes et de litiges entre voisins que devait résoudre la COSEVE lors du retour des déplacés Abeilles sur leurs terres d'origine. Il s'agissait essentiellement de situations liées à une situation de réadaptation des « relogés » face à des voisins qui s'étaient appropriés des biens ou occupé des bouts de terrain en l'absence des déplacés. L'autre point important des relogés est leur crainte de revivre les harcèlements et violences de 1997, au point de ne pas retourner sur leurs terres, parfois éloignées de chez eux, la peur étant à nouveau réactivée au moment de ces retours, faisant du moindre geste un signe de menace.

Plus d'un an sépare ces premiers documents produits immédiatement après le retour des déplacés des Abeilles d'un autre document informel, qui n'est ni signé, ni tamponné, ni même daté, mais qui fait le récapitulatif des faits qui eurent lieu tout au long de l'année 2003. Des faits sont reportés allant de menaces comme des tirs de feu entendus, des agressions de personnes masquées et armées de machette à Canolal (janvier-février), des ports d'armes à feu longues dans une voiture appartenant à une autorité traditionaliste (*gobernador tradicional*) de la municipalité (avril) et où se trouvaient trois autres personnes. Je m'arrêterai sur ce dernier exemple car il illustre les pratiques liées au port d'armes dans la région de Los Altos et, en contre-point, la difficulté à stopper le port et la circulation de ces armes dans la région. Après le témoignage de deux personnes, cette autorité traditionaliste dut justifier de ses actes. Il accepta de reconnaître les faits et informa que l'arme de calibre 22 provenait d'un dénommé Manuel Arias Sántiz, du

⁶³⁰ *Acta de Acuerdo*, 5 octobre 2001, *Agencia Municipal de Chenalhó*, consultée au Bureau du Mandataire pour la Réconciliation des Communautés en Conflit.

quartier de Chuchtic, Yashgemel. Celui-ci dut comparaître à son tour et affirma avoir effectivement possédé cette arme, mais qu'il l'avait entre-temps échangé contre du bétail à un habitant de Tres Cerros, dans la municipalité de Tenejapa, voisine à Los Chorros, mais qu'il ne connaissait pas son identité.

Les autorités des Abeilles ne furent pas satisfaites de l'enquête qui dépassait selon elle la fonction de la COSEVE et firent appel à la PGR – la même qui était pourtant critiquée dans l'affaire Acteal – car elles estimaient que la question de l'armement de civils relevait de ses compétences. En mai, les Abeilles dénoncèrent de nouveaux tirs à Canolal et exigèrent au représentant de la localité (*agente municipal*) et au Juge de Paix et Conciliation municipale de produire un document remis cette fois-ci à la PGR, avec la demande explicite de participer à la prochaine réunion de la COSEVE pour faire part de ses avancées. Aucun représentant de la PGR ne se présenta et les membres de la COSEVE, ainsi que le Juge de paix et Conciliation, envoyèrent une nouvelle lettre demandant des avancements sur l'enquête menée. De nouveaux tirs se firent entendre à Canolal en mai 2003 et en août à San José del Carmen, dans la municipalité voisine de Pantelhó. Cela signifiait d'inviter désormais les homologues de Pantelhó aux réunions. La réunion suivante eut lieu le 13 août et deux fonctionnaires de la PGR, le Lic. Armando Pérez Narváez et la déléguée du Ministère Public et avocate Xóchitl Fabiola Villatoro Solórzano, se rendirent cette fois-ci sur les lieux. Ils y précisèrent d'abord les procédures pour l'effectivité de l'application de la Loi d'armes à feu et d'explosifs et informèrent que, dans le cas des tirs à Canolal, la déposition de plusieurs personnes avait été ordonnée, mais qu'il n'y avait pas assez d'éléments qui permettent d'inculper une personne en particulier, ce pourquoi les cas étaient « en réserve » en vue de lancer une enquête préliminaire (*averiguación previa*) et signaler des personnes en spécifique.

Cet exemple illustre des pratiques illégales qui ne peuvent être « prouvées », mais dont tout le monde sait qu'elles existent. D'abord, l'aisance par laquelle les armes circulent, se vendent et se revendent dans la région, rendant difficile leur traçage. Puis, la circulation d'armes empêche de définir un propriétaire en particulier, une condition *sine qua non* pour qu'il y ait une intervention de la PGR et qu'une enquête judiciaire puisse être entamée. Ainsi, les multiples témoignages, et les balles retrouvées ne suffisent pas à constituer des « preuves » valables (notamment un nom spécifique) pour entamer une procédure institutionnelle⁶³¹. Le Juge de Paix et de Conciliation continua pourtant de déposer de manière systématique des plaintes auprès de la Bureau du vice-Procureur de Justice Indigène et de la PGR.

Les exemples ainsi pourraient se multiplier à l'infini. Ils révèlent les méandres d'une bureaucratie chiapanèque sous ses allures les plus kafkaïennes, laissant des petits conflits à demi-résolus, qui peuvent certes paraître moindres par rapport aux violences de 1997, mais qui instaurent un climat de tensions et d'incertitude qui alimente les peurs des habitants. En outre, la circulation d'armes alimentait des activités illégales et un marché noir à Chenalhó qui en fit un lieu de transit d'armes, de véhicules et de drogues vers le nord du pays, plus que de cultures de drogues⁶³². Le point le plus frappant de cette nouvelle institution chiapanèque de réconciliation concernait la contradiction à vouloir résoudre des conflits au nom de la « réconciliation » sans envisager le désarmement de la zone. Le problème résidait dans la Loi pour le

⁶³¹ Il est mentionné qu'en revanche, une agression du même type sur une personne de la PGR entraîna son emprisonnement immédiat.

⁶³² On m'a toutefois raconté à quelques reprises qu'il y avait des cultures de marijuana du côté de Chamula et de Tenejapa.

Dialogue, la Conciliation et la Paix au Chiapas de 1995 qui avait protégé les zapatistes pour les négociations de cette époque, mais qui désormais, justifiait le port d'armes de groupes privés, comme les groupes d'autodéfense dont il a été question, ou d'autres groupes privés. Pour le dire autrement, l'armement de groupes civils « d'auto-défense » ou « paramilitaires » au Chiapas est protégé par une loi qui protège en même temps les « rebelles zapatistes ». Cela signifie qu'il n'est pas possible de penser le désarmement des premiers sans envisager de résoudre au niveau national le conflit entre l'EZLN et le gouvernement fédéral.

Puis, ces exemples permettent également d'avancer que l'ingénierie de la réconciliation mis en place après 2000 par le gouvernement chiapanèque ne permet pas, comme le font souvent les travaux sur ces dispositifs, de distinguer des promoteurs « du haut » et d'autres qui viendraient « du bas », puisque les acteurs politiques des différents niveaux de pouvoir se retrouvent engagés dans les mêmes processus. En revanche, il est possible de distinguer ces acteurs et leurs enjeux. D'abord, le dispositif mis en place sous le gouvernement de Salazar prit le nom de « réconciliation » mais ne fut pas envisagé moins comme un processus de justice comme l'envisageait l'organisation des Abeilles, ni comme un processus de résolution du conflit armé et encore moins comme un projet de « restauration d'une unité nationale présupposée » comme le suggère Lefranc. Ce pacte de non-agression des autorités des Abeilles avec les autorités municipales pour qu'elles puissent retourner dans leurs communautés d'origine correspondait à une définition très réduite de la notion de réconciliation. Sandrine Lefranc affirme que le terme de réconciliation comme simple trêve (« non-guerre », ou « coexistence pacifique », ou, pourrait-on ajouter, « pacte de non-agression ») s'accompagne souvent de degrés d'intégration démocratique qui tendent à réguler la violence et redéfinir les termes d'une « bonne » société, notamment lorsque l'outil juridique met en place des actions en faveur des droits de l'homme, ou lorsque la justice internationale devient un dispositif cathartique (Lefranc 2006 : 14). Dans le cas analysé, il n'est pas possible de prêter tant de vertus à ce dispositif qui mit en place des dialogues bien précaires entre autorités. Comme je l'ai montré, la participation et la libération de la parole en vue d'une démocratisation ne furent pas limpides, ni totale puisque l'un des protagonistes (les zapatistes de Polhó) était absent de ces dialogues, empêchant ce que Lefranc nomme une « conversion » en « adversaires » des anciens « ennemis » de 1997. Il n'est donc pas possible d'affirmer que ce processus produit de manière consensuelle des principes de justice communs aux membres des parties en conflit qui accompagne la procédure mise en place par le Bureau de la Réconciliation des Communautés en Conflit. Pourtant, il fut présenté comme un outil de démocratisation par ses promoteurs au sein du gouvernement de Salazar. Quant à la COSEVE composée de *pedranos* et mise en place dans les localités où avaient lieu des retours de membres des Abeilles, elle devait jouer un rôle de prévention de vengeances individuelles ou collectives, en permettant aux Abeilles « relogés » de libérer leur parole auprès de la Commission. En revanche, son travail se limita à cela, car la reconnaissance officielle de ces conflits très individualisés était très limitée.

Un dernier point important à relever est le changement important de la ligne politique des Abeilles. Les membres de la COSEVE appartenant à l'organisation des Abeilles se justifiaient d'avoir accepté les négociations car elles ne supportaient plus les « conditions infrahumaines » vécues dans les campements de déplacés, et non pas tant parce qu'elles considéraient que les conditions et les garanties de sécurité

étaient remplies pour retourner sur leurs terres. Le pacte de non-agression entre les autorités gouvernementales et les Abeilles provoqua une distance entre celles-ci et les autorités zapatistes qui considéraient inenvisageable de négocier avec le gouvernement sans avoir résolu les questions de fond du conflit armé et des Accords de San Andrés. En outre, les zapatistes considéraient qu'accepter des indemnités matérielles revenait à accepter, et donc légitimer, la stratégie contre-insurrectionnelle gouvernementale. Ce discours fut encore plus net après 2000 quand des programmes sociaux gouvernementaux furent décentralisés et interprétés par les zapatistes comme des moyens d'affaiblir leur organisation en récupérant des membres de leur organisation en résistance, dans le prolongement d'une guerre contre-insurrectionnelle qui serait passée à un plan économique. L'idéologie anti-gouvernementale, notamment vis-à-vis de l'aide « officielle », était encore vif à l'esprit des *pedranos* affiliés ou sympathisants des zapatistes, malgré le changement de gouvernement. Leur distance avec les Abeilles fut d'autant plus nette quand l'un des leaders de cette organisation se présenta comme candidat à la présidence municipale de Chenalhó fin 2001, à nouveau sous l'égide du PRD. Le candidat perdit les élections, et les Abeilles reprirent leur distance par rapport au gouvernement régional, mais sans jamais recouvrer la proximité passée avec les zapatistes.

« Actuellement, le gouvernement de Calderón cherche plus à faire le vide autour de l'acteur zapatiste et ignorer l'existence d'un possible problème au Chiapas, au-delà de la présence d'une frontière et de... j'sais pas, de possibles développements économiques aussi », ironise Marina Pagès. Sous le mandat de Felipe Calderón (2006-2012), le gouvernement du Chiapas modifia son discours en intégrant la « culture de la paix » à son programme, par une institutionnalisation du processus mené jusque-là par les ONG locales et humanitaires.

Le gouverneur Juan Sabines Guerrero (2006-2012), petit-fils du poète chiapanèque Jaime Sabines, nomma Jaime Martínez Veloz représentant du gouvernement de l'État du Chiapas dans la COCOPA fraîchement réactivée et qui est aujourd'hui, sous le gouvernement de Manuel Velasco Coello (2012-2018), le Mandataire pour le dialogue avec les peuples indiens du Mexique (*Comisionado para el Diálogo con los Pueblos Indígenas de México*). De son côté, Juan González Esponda fut remplacé au poste de Sous-secrétaire d'Opération Régionale II Altos (*Subsecretario de Operación Regional II Altos*) et fut remplacé par Juan Vázquez López au poste de Mandataire pour la Réconciliation (*Comisionado para la Reconciliación*). Ce dernier avait d'abord été Président du Conseil Municipal d'Ocosingo (1996-1998), délégué du Secrétariat de Développement Rural (*Secretaría de Desarrollo Rural*) à Ocosingo (2001-2002), et Secrétaire des Peuples Indiens (*Secretario de Pueblos Indios*) (2003-2006).

La Commission pour la Réconciliation des Communautés en conflit au Chiapas (*Comisión para la Reconciliación de las Comunidades en Conflicto en Chiapas*) qui avait fait les jours heureux du gouvernement de Salazar Mendiguchía, devint la Commission pour la Réconciliation et la Culture de Paix (*Comisión para la Reconciliación y Cultura de Paz*) sous Juan Sabines Guerrero. Cette Commission se divise en différentes sections : la section de conflit, la section de culture de la paix, la section des déplacés. Cette dernière appartient au Comité d'Accueil aux Déplacés (*Comité para la Atención a los Desplazados*) formé par le Secrétaire du Milieu Rural (*Secretario de Campo*), la SEPI, le Mandataire pour la Réconciliation (trois bureaux dépendants de l'État du Chiapas) et la Commission nationale pour le Développement des Peuples

Indigènes (*Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, CDI) au niveau fédéral. Le Comité d'Accueil aux Déplacés évalue les avancements et fournit des ressources diverses pour les déplacés⁶³³. Toutefois, les désastres sociaux et environnementaux générés par l'ouragan Stan firent que la population déplacée augmenta substantiellement, ce qui eut comme conséquence directe d'élargir les critères de déplacés internes à motif politique en intégrant ceux liés aux désastres naturels.

1.3. *Quand la ruche se purifie : Agustín Vázquez Vázquez, traître, mercenaire ou « bonne » autorité ?*

Le choix de certains membres Abeilles de négocier le retour des déplacés de l'organisation entre 2001 et 2002 n'aggrava pas uniquement les relations entre zapatistes et Abeilles mais aboutit quelques années plus tard à une scission interne à l'organisation. L'un des meneurs du processus de réconciliation institutionnel fut Agustín Vázquez Vázquez. Je l'avais connu en 2005 à Acteal, alors qu'il était président du Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) pour un an. Je le vis ensuite à plusieurs reprises à Acteal puis décidais d'aller lui rendre visite en octobre 2009 à Nuevo Yibeljoj car l'organisation venait de se scinder en deux, en raison d'une dispute grave autour du processus de négociations et de son rôle joué dans le conflit.

Agustín Vázquez vivait désormais avec sa famille à Nuevo Yibeljoj. Le terrain était très proche de Yibeljoj dont les habitants étaient affiliés au PRI depuis que les Abeilles avaient fui. L'accueil d'Agustín était particulièrement cordial : très calme et avenant, il fait preuve de beaucoup de générosité et nous recevait d'emblée avec des sodas et des biscuits, ce qui était inhabituel dans la région car les familles qui m'accueillaient étaient souvent très pauvres, mais aussi parce que l'usage « traditionnel » voulait qu'au contraire, celui qui avait une requête offre un soda (*refresco*) aux autorités. Il innovait donc dans l'accueil, et cela produisait son effet. Le repas qu'il nous servit était faste par rapport à la moyenne dans la région : nous mangions des œufs, des pâtes, des haricots et un très bon café cuit dans la marmite. Alors que nous déjeunions dans la cuisine avec les membres de sa famille autour du feu et d'une fumée qui piquait les yeux, mon hôte commença à raconter son histoire. Il était le cadet, le *k'ox* de la famille, et était choyé par sa mère qui avait cuisiné avec son épouse pour nous. Né en 1967, il n'avait même pas huit ans lorsqu'il participa au Congrès National Indigène de 1974, car son père l'avait amené. C'est là qu'il « vit », qu'il se forma précocement aux questions sociales, et qu'il apprit « à marcher et à lutter ». Plus tard, son père aurait aimé qu'il soit zapatiste, mais il lui répondit qu'il allait lutter par la voie pacifique. Situé dans les montagnes exactement entre Los Chorros et Polhó, de nombreux membres des Abeilles de Nuevo Yibeljoj avaient des parents zapatistes à Polhó. Agustín Vázquez avait des frères et un père zapatistes vivant à Polhó. Les frères et parents de sa femme étaient également zapatistes. J'étais face à une famille engagée dans « la lutte » d'une manière ou d'une autre.

En 1986, je suis entré dans l'organisation Chiltak, puis de 1987 à 1992, j'ai participé à l'ORIACH, l'organisation la plus puissante à l'époque dans la région. Alors moi et les compagnons qui vivent ici, on a participé à ces organisations. En 92 et 94, la Société Civile [est née], alors là, le peuple de Chenalhó, les peuples indiens, ont démontré leur organisation forte, depuis le Congrès National Indigène jusqu'en 94, on a marché, participé, démontré les droits qu'il y a dans les communautés indiennes. (Agustín Vázquez, 30/10/2009)

⁶³³ Jorge Luis Montero, entretien réalisé le 28/10/2009.

En 1992, il participa aux premières marches de la nouvelle organisation des Abeilles. En 1994, lorsque vint le soulèvement zapatiste, il participa aux Ceintures de sécurité lors des différentes étapes des négociations entre l'EZLN et le gouvernement. De 1995 à 1996, ils dénoncèrent « la création des paramilitaires » ce qui, selon lui, les amena à accroître à ce moment-là leur posture pacifique dans la région, en critiquant publiquement la guerre et les violences. Après le massacre d'Acteal, il participa à la première Table de dialogues établie par le gouvernement chiapanèque pour établir les conditions de retour des déplacés, en tant que Coordinateur des déplacés : il fut « Coordinateur des 10 000 déplacés », me dit-il, même si dans les faits, les milliers de déplacés zapatistes n'en faisaient pas partie. Les déplacés Abeilles à X'oyep vivaient dans les mêmes conditions que les zapatistes de Polhó et manquaient de terres, d'eau, de bois.

Pour ne citer qu'un exemple rapide de leurs conditions de déplacés à X'oyep, non loin de Polhó, l'un des acolytes d'Agustín Vázquez, Abraham Jiménez Pérez, déplacé dans ce campement, allait nous accompagner tout au long de la journée. Il me raconta l'expérience des déplacés Abeilles dans le campement de X'oyep et développa le concept de résistance sur un registre négatif du manque :

Des années après, la souffrance continuait à cause du bois, et comme on vit avec le bois, on cuisine avec le bois, et que notre terrain est très loin de là où on est, alors on souffre beaucoup, la saison sèche est arrivé, du coup il n'y a pas assez d'eau pour boire, pour se baigner, se laver, alors il y a eu des manques.

Alors, on a voulu résister encore un peu, et on a demandé justice aussi, alors qu'on était en déplacement, et c'est là qu'ils ont emmené quelques paramilitaires. Mais on ne supportait plus la souffrance, alors en 2000, on a commencé à chercher comment résister un peu plus pour trouver, atteindre la justice, la paix et atteindre nos droits. Cette communauté n'a pas pensé retourner totalement dans chaque maison, mais a pensé se reloger, changer de campement, et ils ont cherché où, comment, avec qui se reloger. Ils ont commencé à se bouger pour voir comment faire.

On était encore en résistance, alors ce terrain, comme je vous l'ai dit, cinq personnes nous l'ont prêté (Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

En tant que Coordinateur des Déplacés, Agustín Vázquez Vázquez ne voyait pas le retour à Yibeljoj possible et c'est là que l'idée d'acheter le terrain de Nuevo Yibeljoj lui est venu à l'idée pour reconstruire de nouvelles maisons.

Nous, la majorité des déplacés qui sont retournés, on a vu que c'était nécessaire de retourner. Certains ont trouvé leurs maisons [à Yibeljoj] plus qu'avec le toit, il n'y avait pas de murs, parce que c'étaient des maisons en bois, les maisons n'avaient pas de murs, les lumières étaient coupées, on a trouvé les tubes d'eau coupés. Les maisons étaient détruites, sans lumière, sans eau. Et ils avaient pris les terrains, les paramilitaires avaient pris, occupé, les terrains de café, etc., mais le pacte de non-agression, les garanties individuelles et de libre-transit ont été signées avec le gouvernement et le gouvernement municipal, etc., alors on a commencé à défendre le droit des « retournés » (Agustín Vázquez Vázquez, 31/10/2009)

Les « paramilitaires » avaient volé les transformateurs d'électricité et abîmés les tubes d'eau, mais il est fort probable aussi qu'il se soit agi de voisins qui s'étaient emparés des biens une fois les maisons abandonnés, comme cela a déjà été évoqué. Il semblerait que le terrain de Nuevo Yibeljoj avait d'abord été prêté par cinq personnes aux familles déplacées à X'oyep. Le terrain bénéficiait d'une source d'eau et d'un puits, et un peu de bois et de terres pour les cultures. Oscar Torrens m'avait dit quant à lui que 200

hectares avaient été rachetées par l'Église pour que les déplacés puissent s'y établir durablement. Le jeune Abraham Jiménez Pérez me fit en revanche que les fonds sont venus d'ONG :

On a trouvé des dons, on est entré en contact avec des organisations, des ONG nationales et internationales, elles nous ont aidé avec des ressources économiques pour pouvoir acheter ce terrain, alors on l'a acheté, et comme on dit, il est de la communauté, alors, on est resté là.
(Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

Son récit se développa autour de sa fierté à me raconter comment il avait réussi à mener les négociations du pacte de non-agression, et à faire fléchir le gouvernement pour qu'il s'engage à soutenir les déplacés, et lui faire promettre sécurité et protection aux déplacés Abeilles. Grâce à lui, « le déplacement s'arrêta » après ces Accords. Et de préciser que le retour s'appela « Retour sans justice » car les paramilitaires continuaient d'être libres et armés, mais que les autorités municipales et communales avaient signé ces Accords, ce qui était pour lui un désaveu de la filiation des paramilitaires à l'État, ceux-ci étant désormais « sans maîtres, sans autorités ! ». Pour Agustín Vázquez, ce point était fondamental car il faisait de ces Accords une rupture symbolique du lien de protection qui unissait les paramilitaires aux autorités municipales en 1997 :

Actuellement, le président municipal Jacinto Arias Cruz est en prison, il se trouve à [la prison] l'*Amate* à cause de ce qui s'est passé en 97. Alors le président municipal, lui c'est l'intellectuel du massacre d'Acteal, c'est le moteur du déplacement, du conflit en 97 dans la municipalité. Alors c'est pour ça qu'on a trouvé important et nécessaire de prendre le président municipal pour qu'il signe le pacte de non-agression, en présence du gouvernement de l'État et le représentant du Gouvernement fédéral. Furent présents aussi le représentant du Bureau du vice-Procurateur de Justice Indigène et le Bureau du Procureur de Justice de l'État, et le représentant du Procureur Général de la République. On a fait ça parce qu'on a vu que les paramilitaires sont soutenus par le pouvoir judiciaire de l'État, alors on a eu l'intérêt, l'idée, qu'il était mieux d'amener ces autorités pour en finir avec la guerre, pour l'arrêter, la prévenir, alors ils ont été présents et ont été d'accord.
(Agustín Vázquez, 30/10/2009)

Là encore, même si les acteurs institutionnels alors en poste n'étaient plus les mêmes qu'en 1997, la signature d'un document officiel devenait le symbole d'une protection de l'État et un désaveu du « lien paramilitaire » par les autorités fédérées et fédérales. Cette capacité de résolution et son charisme lui valut de devenir Président du Bureau de Direction de l'organisation des Abeilles en 2005, et d'accumuler un certain prestige dans la région qui allait crescendo.

Pourtant, tous les membres des Abeilles ne voyaient pas d'un bon œil le rapprochement d'Agustín Vázquez avec les autorités régionales. D'autres localités, notamment celles où se trouvaient les fondateurs de l'organisation à Tzajalchen⁶³⁴, partageaient encore le discours de justice et d'impunité avec le fondateur de l'organisation à Nuevo Yibeljoj, mais souhaitaient poursuivre un processus plus radical par rapport à l'État. Un débat intense débuta entre les deux franges dès 2001. Des discussions eurent lieu au sein de l'organisation car une partie des Abeilles estimait que le rapprochement avec le gouvernement pour négocier les réparations et le retour des déplacés internes signifiait renoncer à des revendications plus profondes et se contenter d'un système démocratique qui reproduisait les erreurs et violait les droits de

⁶³⁴ Cf. Chapitre 3, Section 3.1.

l'homme qu'ils dénonçaient par ailleurs. Accepter de négocier le retour des déplacés signifiait légitimer que l'État ne reconnaisse pas son crime. Pour les autres, dont Agustín Vázquez, cela signifiait une plus grande protection pour leurs membres et la possibilité surtout d'un retour garanti et protégé des déplacés. Cette tension, présente dès 2001, s'accrut lorsqu'Agustín Vázquez Vázquez proposa sa candidature municipale sous la bannière du PRI lors des élections municipales de 2007⁶³⁵. Sa candidature et son rapprochement avec des caciques du PRI furent considérés comme une trahison et au début de l'année 2008, soit directement après la commémoration des dix ans du massacre à Acteal, l'organisation se scinda au moment du rituel d'intronisation des nouvelles autorités du Bureau de Direction.

Cette crise interne eut lieu dans un moment particulièrement sensible en raison de l'anniversaire des dix ans du massacre et de la publication de nouvelles versions sur le massacre dont j'ai montré l'impact négatif sur les membres de l'organisation. C'était aussi le moment où l'organisation se renouvelait et où les autorités entrantes devaient, comme chaque année depuis 2001, signer les termes des Accords réalisés avec les représentants gouvernementaux. Le 25 janvier 2008, le président du Bureau de la Direction fut Antonio Gutiérrez, membre fondateur de l'organisation et originaire de Tzajalchen. Celui-ci refusa de signer l'Accord, rompant alors avec le rituel de la signature annuelle établie quelques années plus tôt. Pendant la commémoration de décembre 2007, des rumeurs sur le litige circulaient déjà jusqu'à moi. Je sus par la suite que le désaccord autour de la signature rituelle portait sur deux paragraphes qui disaient pour le nouveau président du Bureau de Direction que les Abeilles étaient « vendues » au gouvernement. Selon Agustín Vázquez lui-même, le président municipal Antonio Gutiérrez De leur côté, Antonio Gutiérrez et d'autres émettait surtout une résistance à l'égard d'Agustín Vázquez qu'ils jugeaient être un cacique qui prenait beaucoup de place au sein de l'organisation et faisait particulièrement bénéficier les gens de son groupe à Nuevo Yibeljoj de ces Accords et négociations avec le gouvernement, au détriment des autres membres de l'organisation ailleurs dans la région. Agustín Vázquez s'était auto-nommé représentant d'une Commission de négociation en 2007, ce qui déplut à la fraction de Tzajalchen car il continuait à être très présent dans l'organisation sans y développer de fonction. Ceux de Tzajalchen étaient proches de l'Église car leurs leaders étaient très catholiques. Les agents pastoraux du Diocèse, derrière le groupe de Tzajalchen, s'inquiétaient du pouvoir d'Agustín Vázquez, certainement aussi car ils sentaient que l'organisation leur échappait des mains. Ils accusèrent Agustín Vázquez et son groupe de déplacés de X'oyep de s'être vendus au gouvernement. Lui-même s'en justifia lors de notre repas en me rapportant ces accusations en ces termes : « ils accusaient les déplacés de s'être vendus au gouvernement, qu'Agustín est un ami du gouvernement, qu'Agustín est un fils du gouvernement »⁶³⁶.

Ces tensions occupaient tous les membres de l'organisation et alimentaient les ragots et les rumeurs de tous au moment des dix ans du massacre. Le clivage se fit plus grand et ceux de Tzajalchen se sentaient les fondateurs légitimes de l'organisation car c'était dans leur communauté qu'avait eu lieu l'épisode du conflit agraire entre un frère et ses deux sœurs à l'origine de la création de l'organisation, ce qui leur conférait une légitimité supérieure à celle des déplacés. En outre, ils étaient soutenus par l'Église et

⁶³⁵ Les leaders du PRD étaient alors Agustín Vázquez Ruiz, Moisés Pérez Arias (ancien Commissaire de biens communaux, *Comisariado de Bienes Comunales*, qui prit une partie des terrains occupés par Adán Hernández Pérez, voir chapitre 3), Manuel Pérez Hernández et le cacique José Pérez Pérez, dont il fut question dès le chapitre 1.

⁶³⁶ Agustín Vázquez, entretien réalisé le 31 octobre 2009.

critiquaient de manière virulente le caciquisme d'Agustín Vázquez et se rapprochaient du discours d'autonomie des zapatistes de Polhó. Ces ragots commençaient à nuire à l'ensemble de l'organisation. Pour d'autres leaders de l'organisation, comme Javier Ruiz Pérez, les valeurs de l'organisation se devaient « d'être intégrées et intégrales, il n'y a pas d'exclusivité et l'on ne doit pas exclure les autres ». Pour lui le conflit entre Agustín de Nuevo Yibeljoj et Antonio de Tzajalchen ne se devait pas tant aux accords à signer bien qu'ils aient été « un ingrédient [de la rupture], cependant le fond, c'est la compétition »⁶³⁷. Il y avait un enjeu bien plus important : la Commission de négociation, composée essentiellement par le groupe de Nuevo Yibeljoj, voulait signer le document mais l'une des clauses avait été modifiée et précisait qu'il n'existait plus de groupes paramilitaires. Derrière cet enjeu sémantique se trouvait l'ambition politique d'Agustín Vázquez Vázquez qui, en se posant en médiateur entre les autorités municipales et régionales, prétendait regrouper la population de Chenalhó et les différentes organisations sociales dont les Abeilles et l'EZLN, ainsi que les partis politiques comme le PRD et *Convergencia*, et constituer ainsi un bloc uni contre le PRI et obtenir la présidence municipale.

Cette forte tension au sein de l'organisation était inscrite dans l'espace. Les déplacés Abeilles qui furent relogés à Nuevo Yibeljoj s'étaient déplacés en 1997 à X'oyep, sur le même flanc de montagne que Polhó. Tzajalchen, au contraire, se trouvait de l'autre côté de la route bétonnée, plus proche d'Acteal-centre. C'est aussi en vivant à X'oyep pendant trois ans qu'Agustín Vázquez développa des relations d'amitié avec les « résidents » Abeilles qui avaient accueilli les déplacés. Agustín avait acquis un certain prestige là-bas car il parlait « bien », qu'il racontait par exemple comment son frère avait survécu au massacre d'Acteal, faisant de sa famille une illustration des martyrs d'Acteal. Sa « bonne » parole s'appuya sur le registre de la martyrologie dont j'ai montré dans le chapitre précédent qu'elle est devenue une ressource politique efficace surtout à partir de 2005.

Des liens d'amitié se tissèrent entre le leader des déplacés Abeilles et les « résidents » de X'oyep. Ainsi par exemple, Marcos Vázquez Gutiérrez et ses frères, originaires de et leaders à X'oyep, firent partie des groupes de loyauté d'Agustín Vázquez suite aux déplacements. J'avais déjà rendu visite à Marcos Vázquez Gutiérrez à X'oyep en février 2008, juste au moment où le conflit avait éclaté au sein de l'organisation car il était Juge de paix dans l'organisation. Il me raconta toutes les tensions qu'il vivait car il devait travailler avec le nouveau président de l'organisation, Antonio Gutiérrez, alors que celui-ci s'opposait à Agustín Vázquez. Il me relate sur le mode du dialogue son échange avec lui et comment il l'accusa de ne pas avoir de conscience :

Mais comme juge, je n'ai pas besoin d'aller avec le président ou avec un autre, moi je suis neutre car je suis avec les gens, pour veiller sur les gens avec l'« Acta », pour qu'il n'y ait plus de morts avec les paramilitaires sur les gens de l'organisation. Le 20 janvier, FrayBa n'est pas venu pour corriger le paragraphe, seule la Commission de négociation est venue, alors le président a dit : «c'est mieux qu'on rompe l'accord, et que le gouvernement ne puisse plus venir, le 25, il n'y aura plus de signature».

Ca a pris du temps de faire l'Accord de respect mutuel dans toutes les communautés. C'est de la faute au président, il ne sait pas penser comment résoudre le problème qui n'est pas si grand, il est si petit le problème, mais maintenant, il a fermé les deux chemins (...) le président n'a pas de conscience (Marcos Vázquez Gutiérrez, 19-21/02/2008)

⁶³⁷ Javier Ruiz Pérez, entretien réalisé le 25 avril 2008.

Il remet en question la capacité d'Antonio Gutiérrez à être une bonne autorité et résoudre les problèmes, avoir une capacité d'analyse et de raison :

“Et quelle est ton analyse?” Je lui ai demandé parce que moi je connais l'analyse, la politique et la lutte, la réalité de ce qui est réel. “Et l'objectif, quel est l'objectif ?” ¿ (Marcos Vázquez Gutiérrez, 19-21/02/2008)

Selon son analyse, une « bonne » autorité doit entrer dans le champ des rapports de force de la politique municipale et savoir contrer les PRListes qui, eux, savent « mobiliser les forces » et « s'organisent ». L'extrait qui suit est tout à fait illustratif de la manière dont Agustín Vázquez remplissait ces qualités selon lui, par sa capacité de mobilisation et son art de parler qui convainc Marcos Vázquez Gutiérrez :

Le président dit qu'Agustín Vázquez est de mèche avec le gouvernement (estar metido), qu'il est PRDiste, qu'il a demandé beaucoup d'argent, qu'il était un traître de l'organisation. Mais j'ai demandé à Agustín Vázquez en secret pour ne pas juger avec Dieu : “Ce n'est pas vrai, je vais payer, c'est pour ça que je parle avec les gens. Et pourquoi les gens me connaissent bien alors ? Pourquoi les gens viennent à moi et me demandent beaucoup de choses alors, de tous les pays ? Est-ce que par hasard je ne connaîtrai pas mon organisation ? Je ne perds jamais et pourquoi je pleure quand le massacre a eu lieu ? Maintenant, je n'oublierai jamais...” Le président Antonio est fâché par le gouvernement, parce qu'Agustín est collé serré avec le gouvernement, mais ce n'est pas vrai, j'ai demandé plusieurs fois, mais ce n'est pas vrai, c'est juste pour parler, les négociations amènent à parler avec le gouvernement, mais le président ne veut plus voir, il ne veut plus qu'il y ait les commissions de négociation mais les droits de l'homme, les promoteurs de la campagne du massacre (Marcos Vázquez Gutiérrez, 19-21/02/2008)

Les deux leaders de l'organisation, Antonio et Agustín, incarnaient les deux principales postures au sein de l'organisation, d'une part, la commission de négociations qui se rapprochait du gouvernement, de l'autre, le président et les « promoteurs de la campagne du massacre » qui voyaient dans le gouvernement une figure diabolique. J'ai vu plusieurs fois Antonio Gutiérrez, mais comme il était en fonction à un moment de crise interne en 2008, il refusait de parler à titre individuel et était toujours entouré de son équipe et des membres du Diocèse et du CDHFBC. En revanche, Marcos Vázquez Gutiérrez mentionne le fait qu'Agustín Vázquez ait reçu de l'argent pour sa campagne électorale, mais qu'il disait qu'il allait rembourser. Mais malgré la défense faite sur le terrain, les rumeurs couraient qu'il avait touché des sommes considérables du gouvernement chiapanèque pour les déplacés de Nuevo Yibeljoj. Il fut accusé également d'avoir reçu de l'argent pour sa campagne, en plus de camions de constructions, ce que dément Marcos Vázquez qui s'était fait son protecteur en me disant qu'il s'agissait d'un endettement de 500 000 pesos pour mener sa campagne.

Le groupe d'Agustín à Nuevo Yibeljoj reçut indubitablement des sommes d'argent considérables et les camions de construction arrivèrent uniquement dans la nouvelle communauté de relogés, comme je le décrirai dans un instant. J'ai pu croiser les informations et le bras droit de Juan Gonzalez Esponda au sein du Bureau pour la Réconciliation des peuples en conflit me parla quant à lui d'un total de huit millions de pesos donnés aux Abeilles comme « indemnités » pour les « morts du massacre » et pour aider à la

construction d'infrastructures⁶³⁸. Agustín réduisit la somme à 6 millions :

Alors, on a dû présenter une demande de réparation pour les déplacés. On a présenté une pétition pour la réparation. On a obtenu 6 millions et quelques pour l'attention à des cas urgents pour les déplacés, parce qu'ils n'ont pas d'argent car ils ont perdu leurs biens, on a volé tout ce qu'il y avait dans leurs maisons. Alors on a divisé en fonction de ce qu'avaient chacune des familles. (Agustín Vázquez, 31/10/2009)

Nuevo Yibeljoj bénéficia de beaucoup de soutiens. En plus de l'achat de leurs terres, les relogés reçurent l'argent du gouvernement pour la construction d'infrastructures. Lors de ma visite en 2009, il était frappant de voir que Nuevo Yibeljoj avait des airs de village gaulois en résistance où régnait l'abondance. La différence au sein de l'organisation entre l'« organisation-mère » du groupe de Tzajalchen, les zapatistes de Polhó et l'« organisation-Les Abeilles » du groupe de Nuevo Yiblejoj sautait aux yeux. Les travaux entrepris « grâce » au travail d'Agustín Vázquez avaient permis l'arrivée d'une route bétonnée jusque dans ces terres reculées, les maisons étaient flambantes neuves et ressemblaient à des chalets suisses coiffées d'antennes paraboliques avec le câble et un accès à internet dans les montagnes, et un projet d'éducation était en cours avec l'UNICEF.

Agustín fut banni de l'organisation en 2008. L'Église catholique apporta son soutien à la partie autonome de l'organisation incarnée par Antonio, qui était en réalité celle sur laquelle elle avait le plus de contrôle puisqu'elle ne recevait aucune subvention de l'État ni aucun programme social. Le rejet du gouvernement par le groupe de Tzajalchen était autant une manière de se souvenir et d'honorer les morts dans sa dimension spirituelle qu'un enjeu de pouvoir de l'Église qui avait besoin de ce clivage pour retrouver sa légitimité en déclin dans une région où les conversions à des religions évangéliques étaient toujours plus nombreuses. Agustín forma une « nouvelle » organisation qu'il appela « Organisation les Abeilles A.C. ». Ce nom repris de manière mimétique était une manière de marquer sa légitimité et surtout de récupérer le capital politique construit autour des Martyrs d'Acteal. La constitution en association lui permit de poser un registre auprès des autorités fédérales et de créer une association et bénéficier ainsi de nouveaux droits, notamment pour le développement. Ce nom emprunté au groupe originel était également une manière de supplanter le pouvoir d'Antonio et de récupérer plusieurs membres de l'organisation, ce qui n'est pas sans rappeler les méthodes employées par le leader zapatiste de Polhó quelques années plus tôt lors de la prise de la présidence municipale. En réponse, le groupe d'Antonio décida de s'appeler l'« Organisation mère » en développant le registre de l'autonomie et les accusations à l'encontre d'Agustín, considéré comme un traître et comme un corrompu, qui menaçait de salir la pureté de l'organisation « originelle ».

Quelques années plus tard, dans un communiqué en date du 28 avril 2011, l'organisation-mère des Abeilles évoquait encore cet épisode et rejetait absolument ce « groupe qui n'avait rien à voir avec [leur] organisation », eux n'étant pas les « vraies » Abeilles. Cette division et les accusations se reproduisaient dans le discours rôdé sur le « mauvais gouvernement » de l'Organisation-mère, qui répétait dans ses communiqués que le groupe d'Agustín ayant été manipulé par Juan Sabines Guerrero en 2008 : la fracture de l'organisation est pour l'organisation-mère une conséquence des politiques de la contre-insurrection du

⁶³⁸ Entretien réalisé le 28/10/2009.

« mauvais gouvernement » à son égard car ce dernier devait affaiblir la lutte pour la justice du massacre d'Acteal, afin d'empêcher les réelles investigations sur les auteurs intellectuels du massacre. Il s'agissait donc d'une stratégie délibérée du gouvernement de manipuler et corrompre les leaders des organisations indépendantes, ce qui fonctionna dans le cas d'Agustín Vázquez qui se serait laissé acheter et offrir des engins de construction, autant de signes de modernité et de civilisation dans la région. L'organisation-mère invoqua donc la corruption d'Agustín qui devint une personne « impure » et une potentielle source de danger et en situation d'« impureté rituelle » (Radcliffe-Brown 1968 : 295) qui engendra une exigence d'expiation ou de purification rituelle⁶³⁹.

Ce geste d'expulsion comme purification n'est finalement pas bien différent de ce que j'ai pu décrire en début de thèse au sujet du système des sanctions des caciques qui éloigne le pêcheur ou la personne impure du groupe pour éviter la contagion de l'impureté rituelle ou religieuse. Pour les Abeilles aux pratiques et valeurs ancrées dans les valeurs des catéchistes et de la critique du « mauvais gouvernement », l'argent corrompt, et l'expulsion est alors un rite de purification visant à rétablir l'ordre de l'organisation. Cette pureté a eu un coût important car l'organisation-mère s'en est vue extrêmement affaiblie tandis qu'Agustín gagna en prestige dans la région, offrant des possibilités de développement inédit.

Lors de notre repas, Agustín Vázquez me raconta longuement son point de vue sur cette scission. Ce rejet l'avait atteint, d'autant que les communiqués publics de l'organisation-mère le disqualifiaient longtemps après : « le linge sale se lave à la maison, pas dans la rue », me dit-il. Lui au contraire, me tint un discours opposé : il partit finalement de l'organisation en se sentant « propre » (*limpio*) car il n'avait rien volé ni commis d'abus. Il me tint le même discours que celui qu'il avait tenu à Marcos Vázquez : les gens venaient le voir car il savait résoudre des problèmes graves, comme lorsqu'il y a eu des tirs d'armes à feu en 2008, alors qu'Antonio n'avait pas su résoudre le problème, puis son organisation actuelle réunissait 5800 personnes dont 1800 pères de familles, selon son recensement personnel.

Agustín est un personnage politique de son temps : il a su s'adapter et faire preuve d'une connaissance des jeux et bureaucraties institutionnelles et non-gouvernementales sans passer par le PRI ni par le centre de Chenalhó. Certainement qu'il toucha des dessous-de-table pour négocier le retour à la paix, mais il sut faire preuve de savoirs politiques, de techniques oratoires et de capacités administratives qui lui ont permis d'avoir accès à diverses institutions et instances. Mais surtout, il avait un talent inégalable pour apporter le développement et la modernité en ces terres reculées, ce qui supplanta sans trop de difficulté un discours de résistance des zapatistes et des accusations de corruption de l'organisation-mère qui s'épuisaient. Parfait courtier du développement, son discours était celui du progrès, celui du développement dans une zone de très grande pauvreté et de démocratisation, ses postures partisans étant pour lui une opportunité de transformer l'arène politique de Chenalhó et de répondre aux attentes de « ses gens ». Son ambition de constituer une aile progressiste dans la vie politique municipale l'amena à mettre en avant son passé de

⁶³⁹ Une situation d'impureté rituelle ou religieuse met l'individu en état de danger immédiat ou extrême et l'on croit que s'il ne peut se purifier, il tombera malade, ou mourra. Dans certaines religions, la sanction religieuse prend la forme d'une croyance selon laquelle le pêcheur subira un châtement après sa mort. Dans la plupart des cas, un individu rituellement impur paraît une source de danger, non seulement pour lui-même, mais aussi pour ceux avec qui il entre en contact ou pour la communauté toute entière. Par conséquent, il peut être exclu, pour quelques temps, ou même définitivement, de toute participation à la vie sociale de la communauté. Souvent, sinon toujours, le pêcheur ou la personne impure a l'obligation de se purifier. (Radcliffe-Brown, 1968 : 295)

déplacé et de militant social qui hier voulait libérer les Martyrs d'Acteal et aujourd'hui améliorer les conditions de vie des relogés de Nuevo Yibelloj et demain apporter plus de progrès encore à l'ensemble des *pedranos*. Son discours de souffrance et de victimisation était une ressource politique efficace qui firent de lui un « bon » leader qui savait protéger son groupe et amener le progrès. L'étiquette de « déplacés » lui avait permis de surfer sur la vague des ONG au Chiapas, captant des fonds de plusieurs organisations, organismes et institutions à la fois : l'Église, jusqu'en 2008, l'aide humanitaire et le CICR à X'oyep jusqu'en 2005, les réparations matérielles du gouvernement chiapanèque ; l'UNICEF, et presque le PNUD (dont il sera question un peu plus bas). Pique-assiette et traître pour les uns, héros et bonne autorité sachant sortir de la résistance et des conditions « infra-humaines » pour les autres, Agustín Vázquez était incontestablement un leader important dans la région quand j'achevais mon terrain.

2. La « nouvelle famille chiapanèque » et la construction d'une « culture de la paix » : ONGisation, expertise et ingénierie de la pacification

J'emprunte l'expression de « nouvelle famille chiapanèque » à Marina Pagès, vice-présidente du SIPAZ, non pas pour désigner celle de l'oligarchie chiapanèque au pouvoir depuis la deuxième moitié du 19^e siècle, mais plutôt pour désigner les membres des ONG locales qui travaillaient au Chiapas bien avant l'arrivée de la société civile internationale et qui constitua une famille militante locale active à partir de 1994 et plus encore après le massacre d'Acteal. J'articulerai deux axes indissociables de la politique de gouvernance des acteurs régionaux, le développement et la paix, à partir des exemples du SIPAZ, une ONG locale qui mena un travail de proximité et de participation avec les leaders religieux néo-évangéliques, traditionalistes et catholiques libérationnistes, puis le CICR qui sortit de Polhó en 2005, et enfin le PNUD, dont un projet destiné aux déplacés Abeilles fut finalement avorté.

2.1. Le travail de pardon du SIPAZ

Si la « société civile nationale et internationale » contribua à calmer les violences directes liées au conflit armé dans un premier temps (1994-1998), elle joua également un rôle dans la résolution des conflits à partir de 1998 et du massacre d'Acteal, en travaillant notamment à l'élaboration d'une « éducation pour la paix » inspiré du travail du Diocèse et de Commission pour la paix au Nicaragua. Je m'intéresserai ici à un cas particulier d'une construction d'une paix « positive », selon la typologie de Lefranc, visant à développer un dialogue entre plusieurs acteurs religieux, donc certains furent les victimes des violences, et modifier la perspective des groupes devenus ennemis en 1997. Je débiterai par un rapide historique du SIPAZ et du réseau pour la paix développé par cet organisme rattaché au Diocèse de San Cristóbal de Las Casas.

2.1.1. Le SIPAZ et la logique du réseau pour la paix

Ca faisait au moins un an que Las Abeilles étaient rentrées dans leurs communautés, elles continuaient à avoir des problèmes, mais bon, justement d'ailleurs ce pacte de non-agression est passé en grande partie grâce au processus avec le SIPAZ car les gens commencent à voir... c'est un petit peu ce processus et en particulier dans ce qu'ils appellent la Commission de Suivi et Vérification (*Comisión de Seguimiento y Verificación*), l'importance des pasteurs et personnes religieuses. Ce travail de suivi soit donné aux acteurs religieux qui ont « par hasard » participé (rire). Le pacte de non-agression, à nouveau, mais c'est vrai que bon quand même, quand Las Abeilles décident de rentrer chez eux,

qu'est-ce que t'es toi pour leur dire « écoute euh... » (Marina Pagès, 11/11/2008)

C'est en ces termes que Marina Pagès analysa le pacte de non-agression signé entre les Abeilles et les autorités gouvernementales de 2001 et 2003. Au même moment où avaient lieu les réunions de la COSEVE et des acteurs gouvernementaux, le SIPAZ mena un projet avec les leaders religieux des communautés en conflit.

Alors sous-directrice du SIPAZ quand je la rencontrai entre 2008 et 2009, nous nous étions déjà vues à plusieurs occasions à Acteal lors des nombreuses cérémonies organisées par les Abeilles, mais sans jamais nous parler. Elle m'a reçue le 11 novembre 2008 pour un entretien formel dans les locaux du SIPAZ, où nous avons pu nous voir un peu plus d'une heure, ce qui représentait un temps important pour cette femme moderne, très affairée et pressée. Marina Pagès était française, l'entretien se fit donc dans la langue française, même si les hispanismes abondaient car elle vivait de longue date en Amérique latine. Elle avait fait des études de « Sub de Co » en Développement international, mais son stage de fin d'études à l'Ambassade d'Israël a eu sur elle « un effet électrochoc » qui l'amena à se réorienter vers un travail plus social autour des droits de l'homme. Elle partit alors à Bogotá en Colombie, travailla avec l'Institut latino-américain de service légal alternatif (ILSA) dont le siège était en Colombie mais qui travaillait aussi avec le Pérou et la Bolivie autour de la question des droits de l'homme. Elle accompagna un jour la directrice d'un centre de droits de l'homme en France qui revenait d'un séjour de deux ans au Chiapas (1995-1996) et avait participé à la première Rencontre intergalactique contre le néolibéralisme et pour l'humanité, organisé par l'EZLN. Elle lui recommanda de partir au Chiapas, car rester en Colombie à 25 ans, lui dit-elle non sans humour, « c'est un peu suicide quand même, peut-être pas en termes professionnels ou [pour] te sentir utile, mais c'est quand même un contexte un petit peu rude ! ». Marina arriva au Chiapas en mars 1997 et travailla directement avec le SIPAZ. À partir de 2000-2002, elle assuma pleinement la sous-direction du SIPAZ.

Le SIPAZ fut créé en 1995 suite à l'appel de l'ancien évêque Samuel Ruiz lancé à la Communauté internationale pour « chercher à éviter le pire » après le soulèvement de 1994. Une première délégation d'étrangers se rendit au Chiapas en février 1995, à l'entrée des postes de l'Armée mexicaine dans la jungle qui voulait détenir les dirigeants zapatistes :

cette présence internationale est importante et dans l'idéal elle devrait être permanente et non pas intermittente puisqu'il y a toujours un risque avec une présence intermittente de signaler indirectement des leaders qui peuvent ensuite faire l'objet de répression, donc à partir de juillet 95, il y a une nouvelle délégation qui vient au Chiapas à nouveaux, avec un plan cette fois-ci de concrétiser la formation d'une première équipe et comme en fait aucune organisation internationale n'avait les moyens d'ouvrir un projet comme ça un petit peu aussi rapidement, il lance un appel à former une coalition (ça sonne). C'est une coalition formée par une quinzaine d'organisations, à l'heure actuelle environ cinquante, des États-Unis, Amérique latine, Europe, qui sont des groupes qui participent de manière différenciée au sein du SIPAZ, on reçoit du soutien plutôt d'ordre politique vis-à-vis du SIPAZ, soit on a un appui financier, soit une représentation au sein de la structure organisat[ionnelle] du SIPAZ et à partir de novembre 95, a la première équipe qui débarque au Chiapas. (Marina Pagès, 11/11/2008)

Le SIPAZ se créa au moment des Accords de San Andrés en 1996 et accompagna le processus des négociations juridiques sur les droits et cultures indiens jusqu'en 2001. Le retrait de l'EZLN suite à l'échec des négociations réorienta le travail des acteurs qui suivaient le processus de près puisqu'il signifia une

rupture plus marquée des zapatistes avec l'État.

Ce premier grand thème jusqu'en 2001, jusqu'à ce que l'acteur zapatiste dise bon ben, de toute façon, finalement, nous on ne va plus attendre que vous preniez la décision historique qui correspondait, on va construire l'autonomie par la voie des faits, ok, bon, ça change aussi sacrément la dimension, mais disons depuis le départ jusqu'en 2001, oui, il y a une prise de position du SIPAZ face au thème des Accords de San Andrés comme un aspect clé pour pouvoir reprendre une logique de négociations au sens strict du terme. À la fois, c'est vrai que justement toutes les résolutions font que la possibilité d'une négociation traditionnelle s'éloigne toujours plus. (Marina Pagès, 11/11/2008)

Le SIPAZ participa également aux campements pour la paix qui eurent lieu d'abord dans la jungle lacandone, puis à Chenalhó, mais couvrit territorialement, tel un front pionnier, la zone nord de l'État, vierge de toute présence d'acteurs non-gouvernementaux. Marina Pagès insista bien, non sans une pointe de fierté, sur le fait que « personne » (i.e. aucune ONG) ne « couvrait » alors cette zone du Chiapas⁶⁴⁰. Le choix des territoires d'action pour les ONG était important car elles se partageaient le territoire chiapanèque sur des critères précis :

Un des premiers critères en fait ce sera ne pas multiplier, on n'est quand même pas si nombreux que ça pour une extension territoriale assez importante, s'il y a déjà une présence nationale et y compris internationale dans une région, on va se spécialiser dans une autre. Notre critère en fait c'était la présence de facteurs « militarisation » et « paramilitarisation » et c'est pour ça qu'on entre à Chenalhó alors que bon, Chenalhó c'était super couvert à l'époque quand même hein ! (rire). (Marina Pagès, 11/11/2008)

Les ONG se divisent donc le territoire et les thèmes à couvrir, Chenalhó devenant synonyme de « militarisation » et « paramilitarisation ». Le SIPAZ se structure sur un système de coalition avec une cinquantaine d'organisations, notamment nord-américaines, il maintient des relations avec beaucoup d'autres organisations qui n'appartiennent pas nécessairement à la coalition :

par exemple, il y a une université aux États-Unis, à Chicago qui ne fait pas partie de la coalition mais qui, deux fois par an, vient avec une délégation et travaille directement avec nous, il y a des liens notamment en Amérique centrale, des personnes ou organisations qui n'appartiennent pas à la coalition, avec qui nous pouvons maintenir des relations, en particulier au sein de réseaux, les fameux réseaux. (...) il y a beaucoup de groupes avec un profil plus solidaire, disons, qui vont revenir ici, qui auront une relation avec nous mais qui ne font pas partie de la coalition. La même commission civile internationale d'observation (CCIODH) par exemple, elle ne fait pas partie de la coalition, mais bon, chaque fois qu'ils sont là, on tâche de leur donner rendez-vous et d'échanger des informations. Amnesty International ne fait pas partie de la coalition, mais nous avons des liens avec eux au niveau du Mexique, au niveau de l'Angleterre, c'est pas du tout le genre d'Amnesty de faire partie d'une coalition, mais c'est vrai qu'il y a une capacité d'échanges et d'informations assez importantes de ce côté-là, ou OMCT, FIDH, nous parrainent depuis l'Europe en termes d'actions urgentes et aussi avec des grandes possibilités de communication et ils ne font pas partie de la coalition. (Marina Pagès, 11/11/2008)

Sur le plan financier, ces organisations apportaient « une contribution différenciée » car certains pays du Sud n'avaient pas les mêmes moyens. Des délégations des pays qui avaient plus de marges apportaient des contributions directes lors de visites ou d'ateliers, mais les fonds les plus importants provenaient des

⁶⁴⁰ Entre 1995 et fin 1997, cinq organisations, Centres des Droits de l'Homme et organisations internationales confondues (FrayBa, Conpaz, SIPAZ, Global Exchange et Cédia) ont travaillé dans le nord pour limiter la violence liée à la formation des groupes paramilitaires « Paz y Justicia » et « Los Chinchulines ». Les organisations durent sortir au moment des violences concomitantes à celles d'Acteal en 1997, mais elles retournèrent en 1998.

grandes fondations des États-Unis et quelques-unes d'Europe. Le budget au moment de l'entretien en 2008 était d'un million de dollars par an et allait crescendo. Au sein de la coalition, certains rapports sont privilégiés avec certaines antennes nationales plus qu'avec d'autres :

Ou il y a un autre cas de figure qui sont en fait des organisations qui formellement appartiennent à la coalition du SIPAZ, mais qui en fait ont des structures par pays, par exemple Brigades de paix, l'organisation qui apparaît dans la liste c'est l'Angleterre, mais en fait nous avons des relations beaucoup plus proches entre Brigades de paix - Allemagne voire États-Unis - qu'avec d'autres groupes. Qui il peut y avoir d'autres dans ce cas de figures? Pax Christi par exemple en Europe aussi, comme il y a des représentations par pays, certaines sont plus proches de nous - je crois qu'ils sont de Hollande - que la maison-mère. Nous avons beaucoup plus de contacts avec certains groupes par pays que l'organisation en soi. (Marina Pagès, 11/11/2008)

La coalition comportait des groupes très divers qui suivaient des lignes politiques parfois très différentes, le réseau n'ayant pas un champ d'action fixe, les alliances sont extrêmement souples et flexibles, en fonction des activités exercées. On assiste ici à ce que Nuijten nomme des « *loose networks* » (2003 : 43), des réseaux souples d'alliés et de partenaires participant et se mobilisant en fonction des activités.

Selon Marina Pagès, au sein de la coalition, le travail du SIPAZ s'organisa autour de quatre thèmes principaux : la présence internationale, l'information, l'éducation pour la paix et l'articulation. Le premier bloc « présence internationale » concernait la présence physique et l'accompagnement international de plusieurs organisations internationales de et dans différents pays en conflit. Les caractéristiques propres d'un pays n'empêchaient pas l'échange d'expériences :

Par exemple avec Brigades de paix, Christian Peacemaker Teams aux États-Unis, CAREA qui fait de l'accompagnement aussi, Peace Watch qui fait de l'accompagnement - et qui ne font pas partie de la coalition d'ailleurs eux non plus - donc par exemple toute une série d'acteurs avec lesquels nous pouvons entrer en relation par rapport au thème de l'accompagnement, qui plus est parce qu'au sein de la coalition et en dehors de la coalition il y a certains groupes qui ont une présence dans d'autres États du Mexique, où le SIPAZ a commencé à travailler depuis 2004, comme Oaxaca et Guerrero. Donc là l'échange peut être lui aussi sur le contexte lui-même, donc cette semaine par exemple, Witness for Peace, Action permanente pour la paix, vient ici avec une délégation, eux ils travaillent surtout depuis le Oaxaca, et vendredi, normalement, on a une réunion avec Brigades de paix qui vient d'ouvrir un bureau à Oaxaca, pour l'instant ils étaient centrés au Guerrero, thème d'accompagnement. (Marina Pagès, 11/11/2008)

Marina Pagès m'expliquait l'ouverture de ce modèle qui permettait d'échanger avec des ONG travaillant dans d'autres régions du monde sur les mêmes « thèmes », un mot récurrent dans sa bouche. Ainsi, des thèmes vastes tels que le « soulèvement armé » ou des « causes structurelles » qui recourent « toutes les têtes de lutte possibles et inimaginables » à l'échelle internationale, ou encore les « formes de répression » sont autant de grands thèmes facilitant les échanges d'informations, d'expériences, de luttes, de manière transversale à une échelle internationale. Il peut y avoir des « grands sous-thèmes » qui unissent les ONG dans la coalition, mais il importe surtout d'établir des thèmes fédérateurs :

Disons, par exemple à l'heure actuelle, toute la partie sur la migration, toute la partie sur la militarisation, toute la partie sur les plans néolibéraux, c'est des grands thèmes en fait où il peut y avoir certains aspects spécifiques propres au Chiapas mais euh, on peut être n'importe où en Amérique latine, on a l'impression de parler de la même chose et dans beaucoup d'autres endroits du monde entier. » (Marina Pagès, 11/11/2008)

Le SIPAZ fit le « pont » entre des organisations internationales et des mouvements sociaux chiapanèques, notamment les Abeilles et les zapatistes à Chenalhó. À partir de 2001, avec le silence prolongé de l'EZLN, la « société civile » [les ONG] continua d'organiser différentes rencontres pour maintenir les grands thèmes du conflit sans l'un des principaux protagonistes, l'EZLN. C'est là que le quatrième axe stratégique évoqué par Marina Pagès, l'« articulation », prenait son sens car il impliquait de poursuivre le travail sans cet acteur, en renforçant les réseaux déjà établis pour maintenir les secteurs d'activités.

Le SIPAZ participa à des « plateformes » internationales telles que le Forum Social des Amériques, le Forum Social Mondial, de larges espaces de rencontres qui permettent des échanges autour des thématiques communes vécues dans plusieurs coins du globe. Par exemple, le SIPAZ participa activement aux diverses rencontres contre le néolibéralisme ainsi qu'à la Commission d'organisation du Forum contre la Militarisation qui eut lieu au Chiapas en 2003. Cette année-là, toujours selon la logique du réseau, entre seize et dix-huit organisations locales et nationales (dont le SIPAZ et tous les Centres des droits de l'homme du diocèse, d'autres organisations mexicaines telles que Serapaz ou Coreco, une organisation suisse telle que Propaz) s'allièrent pour créer un « Réseau pour la paix », considéré comme un espace d'analyse et de coordination de forums autour de thèmes variés comme la terre, la réconciliation, l'autonomie. Jusqu'en décembre 2007, *Pro-paz*, une « plateforme » suisse « pour la paix au Chiapas » avait établi une alliance stratégique avec Serapaz, Coreco et SIPAZ pour veiller à mener des « analyses plus fines » et des « actions concrètes » telles que des ateliers ou des actions de lobbying politique. L'action en « réseau » permit aussi des actions contingentes, comme en 2006 au moment des élections présidentielles, quand une « structure » se créa entre le *Pro-Paz*, *Alianza Cívica*, le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas et le SIPAZ, pour proposer un projet de suivi des élections et éviter les fraudes ou de possibles violations des droits de l'homme, des risques de conflits, etc.

La diversité des activités et le caractère protéiforme du réseau souple de la coalition impressionne pour la capacité de ses participants à se mouvoir dans de nombreux espaces militants et à s'allier sur le court et moyen terme. La capacité de mobilisation et la multiplication des événements alimentent la vie des ONG locales au Chiapas. Le nombre d'initiatives et de rencontres du Réseau pour la paix est particulièrement frappant : entre 2003 et 2008, plus de 80 rencontres eurent lieu autour des thèmes de la paix et de la réconciliation ! Afin de légitimer leurs actions, les ONG locales et régionales développent une capacité à renouveler les thématiques et à déplacer leurs centres d'intérêts, ouvrant en permanence de nouveaux fronts d'action, de nouvelles thématiques et de nouvelles aires géographiques. Pour illustrer cette logique d'expansion territoriale, le Réseau pour la paix a ouvert récemment un espace régional à Comitán pour accéder à la Zone frontière avec le Guatemala, décentraliser les activités et actualiser les thématiques autour de l'agression aux migrants et celles liées au trafic important de drogue dans cette région frontière qui est une région de transit des trafics illégaux.

La stratégie de coalition adoptée par le SIPAZ permet non seulement d'avoir une plus grande visibilité de l'ONG, mais permet surtout une circulation des savoirs, des langages et des méthodologies employées dans les milieux militants à différentes échelles. C'est donc la coordination de thématiques communes à différentes réalités et formes de lutte qui réunit des organismes si divers, pour

constituer un parfait exemple de « réseaux de plaidoyer » (TAN) tels que les a définis Keck & Sikkink. Afin d'établir des causes communes, les ONG locales de la coalition passèrent à la trappe toutes les spécificités des conflits locaux et subordonnèrent leur action aux priorités des ONG internationales dont dépendaient les fonds. Ainsi, les ONG internationales comme Amnesty International ou Global Exchange faisaient un travail de lobbying et déterminaient largement les grands thèmes de discussion qui allaient modifier la direction prise par les ONG au Chiapas, tout en apportant des informations pour faire pression autour d'un agenda national : « Ce sont de grands acteurs qui nous permettent de situer, y compris à l'heure actuelle dans le cas du Chiapas, l'absence du thème Chiapas dans la discussion nationale, voire les grandes tendances », me dit Marina Pagès. Elle se référait au déplacement ces dernières années des ONG vers les États voisins de l'Oaxaca et du Guerrero. « Le Chiapas en soi a généré un intérêt, on peut considérer qu'il est en train de diminuer au cours des dernières années »⁶⁴¹. Après 2005 et la sortie de plusieurs ONG internationales du Chiapas⁶⁴² et du déplacement de l'attention d'ONG locales vers d'autres thèmes et d'autres États du Mexique, on observe un retour à un travail entre organisations chiapanèques.

L'agenda national joua un rôle important sur ce déplacement de l'intérêt des ONG locales vers les États au nord du Chiapas (Guerrero et Oaxaca)⁶⁴³. Cette dernière étape débuta en 2004 et fut plus nette après 2006. L'avancée d'un front pionnier se fit vers des « États très proches [du Chiapas] au niveau des thématiques mais qui n'avaient absolument aucune couverture médiatique », me dit Marina Pagès. Ce déplacement vers les États de l'Oaxaca et du Guerrero s'expliqua également par la conjoncture des événements politiques liés à la création de l'Assemblée populaire des peuples de l'Oaxaca (APPO) en 2006, la rupture de l'EZLN avec une partie de la gauche mexicaine, la violence dans l'État du Guerrero, sont autant d'éléments au niveau national qui expliquent la diminution de l'attractivité du Chiapas pour les ONG. La couverture spatiale et thématique témoigne donc d'une grande richesse d'activités et d'un souci d'être sur les lieux des grandes thématiques qui font l'actualité du pays. Or, bien que des thématiques aient été similaires entre ces trois États du Mexique, le SIPAZ ne travailla pas sur la même « logique du réseau » dans l'Oaxaca et le Guerrero, mais par l'identification d'acteurs-clés locaux en vue d'établir une présence ponctuelle et limitée du SIPAZ, sur la base de « relations bilatérales » avec des acteurs régionaux⁶⁴⁴.

Ce n'est plus vraiment les mêmes organisations, mais c'est toujours un petit peu, et ça arrive quand même très souvent à San Cristóbal, l'impression d'une même famille finalement, il y a certaines variations, mais c'est finalement les mêmes personnes qui participent (...) ce sont les mêmes personnes en fait qui font partie d'un projet et d'un autre. (Marina Pagès, 11/11/2008)

Marina Pagès pointe ici que les militants professionnels au sein des ONG locales se connaissent tous et se retrouvent au sein d'une même famille. Cette « nouvelle famille chiapanèque » donna une couleur particulière au travail réalisé dans les communautés autonomes zapatistes, sur la base de relations interpersonnelles solides:

C'est vraiment sur la politique des réseaux, c'est ce qui fait en fait qu'un réseau pour la paix fonctionne

⁶⁴¹ Marina Pagès, entretien réalisé le 11/11/2008.

⁶⁴² Cf. Section 2.2. de ce chapitre pour la sortie du CICR.

⁶⁴³ On peut observer ce changement presque dans tous ces Centres de Droits de l'Homme, le SIPAZ, le Serapaz.

⁶⁴⁴ Le Guerrero était un cas encore un peu différent de l'Oaxaca car une Délégation internationale fut créée pour que d'autres groupes internationaux puissent intervenir.

encore, parce que la plupart des réseaux, c'est plus tellement à la mode, c'était plus 2000, tu avais une rencontre contre le néolibéralisme, à la fin tout le monde échangeait des courriers électroniques et on était censés travailler en réseau et ça fonctionnait jamais, alors qu'ici en fait, comme il y a en fait autant de niveaux d'imbrication entre les différentes structures, au bout du compte, il y a un réseau de fait au-delà du nom que tu vas lui donner. (Marina Pagès, 11/11/2008)

Une fois l'effet de mode sur le zapatisme et la société civile passé, la nouvelle famille de militants professionnels est restée soudée et poursuit son travail. Les nombreuses organisations locales se concentrèrent sur l'agenda du Réseau pour la « paix », un thème fécond dans un territoire marqué par le conflit armé. Des relations de confiance existaient entre ces organisations qui partageaient une analyse qui ne se limitait pas à un thème spécifique comme la santé, l'éducation, etc.

L'axe de l'« éducation pour la paix » mis en place par le SIPAZ m'intéressa particulièrement au regard des violences à Chenalhó.

2.1.2. Focus sur les ateliers de transformation des conflits à Chenalhó

De 1995 à 1998, le projet du SIPAZ a été un coup de dés car « c'est pas du tout évident de débarquer au Chiapas et dire bon, en plus on est non-violent, quand le zapatisme était intouchable à l'époque », me dit Marina Pagès. C'est donc autour d'un travail de prévention et pour freiner la violence dans les endroits et moments de fortes tensions que l'ONG a d'abord travaillé, notamment avec l'installation des campements pour la paix décrits dans le chapitre quatre fait une mention directe à la tactique de l'« effet-boomerang » élaborés par les « réseaux de plaidoyer » (TAN): « comme toi, ta situation est un petit peu délicate en soi, tu ne fais pas pression directe sur le gouvernement mais tu recherches que d'autres acteurs fassent pression sur le gouvernement mexicain pour prévenir la violence ». Le massacre d'Acteal eut lieu au moment de l'essor de l'internationalisation du conflit au Chiapas mais, malgré l'arrivée de réseaux de défense de causes internationaux, les conflits se voyaient surtout à l'intérieur ou entre les communautés, selon Marina. À l'inverse des Brigades de Paix, le SIPAZ n'attendit pas une demande concrète des communautés pour y entrer. La demande générale provenait soit du Diocèse via les appels de Don Samuel, soit de l'PEZLN, soit d'autres ONG locales qui avaient reçu l'invitation concrète des communautés, et le SIPAZ décida de couvrir Chenalhó car le travail pastoral y avait été important et qu'il existait une entrée solide pour mener un travail de pacification.

L'analyse du processus gouvernemental par Marina Pagès, même après 2000, est jugée comme une continuité de la stratégie contre-insurrectionnelle, comme les zapatistes, les Abeilles et le CDHFBC :

On est très très clair déjà à l'époque que ça fait partie d'une stratégie contre-insurgée de la part du gouvernement, appelée guerre de basse intensité, il cherche à provoquer des divisions qui permettront le retour ou leur entrée dans les communautés comme les sauveurs face aux sauvages indiens.

Face à ces « sauveurs » gouvernementaux voulant civiliser les « sauvages indiens », le SIPAZ riposta par la construction d'une « éducation pour la paix » en menant une action « depuis le bas » sur la base d'un travail œcuménique avec les leaders religieux de Chenalhó. Le SIPAZ décida donc de s'atteler à construire un travail plus profond que le pacte de non-agression analysée auparavant, en tentant une transformation des conflits visant à construire une paix durable. Marina Pagès utilisa une image des plus prosaïques et

dont elle était fière et m'autorisait par avance à la citer :

moi j'appelle ça la partie Immodium et la partie Elcéfuryl si tu veux, en français, tu me suis quoi...
donc la partie prévention, on va stopper la diarrhée, et l'autre partie, faut aussi traiter (rires) c'est
graphique

L'Immodium représentait la première période de l'action des ONG dans les zones où il y avait le plus de risques, les « foyers rouges » (*focos rojos*) où il fallait intervenir par des présences physiques, informer et diffuser les informations. Après 1998, il s'agissait d'élaborer un travail de suivi et promouvoir des activités qui permettent la reconstruction de relations, au-delà de « la logique de pompiers », une nouvelle formule volontairement « plus élégante » que choisit Marina Pagès. Après l'incendie, il fallait donc « reconstruire » pour « traiter » et guérir. Ce vocabulaire emprunté à la médecine voulait créer des espaces aux vertus thérapeutiques. Ce registre n'est pas un hasard, il renvoie à l'interprétation pathologisante des souvenirs ou de l'oubli, de l'expérience directe la réconciliation en tsotsil se traduisant par le « retour du cœur » (*avo'onton*) : l'agresseur doit demander à la victime qu'elle lui « rende son cœur », l'image du cœur étant associé au corps et à l'état animique d'une personne, tout comme le conflit est lié aux maladies et aux périls de l'âme.

Dès 1998, le SIPAZ se rapprocha de l'organisation des Abeilles, « évidemment, comme tout le monde », et d'autres acteurs locaux, mais ne put établir de contacts durables avec les zapatistes de Polhó qui décidèrent de rester en marges de ces processus de réparation, expliquant à Marina Pagès qu'ils acceptaient d'être informés mais qu'ils ne souhaitaient pas participer au projet.

Entre 1998 et 2003, le SIPAZ débuta le travail d'éducation populaire pour la paix, à l'aide du théâtre et de marionnettes :

L'idée en fait c'était en arrivant dans les communautés, ça semble très neutre, y compris marrant, toute la population se rassemble. Et après les œuvres de théâtre prévues ne sont pas du tout, ou sont politiquement incorrectes, et l'idée c'est de provoquer une réflexion de la communauté sur le thème des divisions, sur le thème de la réconciliation.

« Provoquer une réflexion » à partir de pièces de théâtre dérangeantes constituait l'un des moyens mis en œuvre pour désamorcer une réflexion communautaire en vue de « passer d'une logique de "P négatif" à un "P positif", sur le modèle d'une vision intégrale de la violence », poursuit Marina Pagès. Karine Vanthuyne (2006) a analysé le modèle de traitement psychologique fort populaire en Amérique latine, notamment au Guatemala, et qui vise à employer le témoignage comme outil thérapeutique, mais en vue du recouvrement d'une parole efficace, d'une parole qui revendique justice et réparations. Ce modèle emprunté à la psychiatrie sert dans plusieurs pays latino-américains à prendre en charge les survivants de conflits armés, en verbalisant la souffrance hors du dispositif patient-thérapeute, en déplaçant vers l'extérieur la cause psychopathologique du traumatisme et en « recadrant » le récit de l'événement traumatique du survivant dans son contexte social et historique dans lequel le facteur étiologique de violence politique a pris forme (Weine, Kulevonic et al. 1998 : 1725, cité par Vanthuyne 2006).

Ces méthodes s'appuyaient sur des « visions holistes de la communauté villageoise » (Olivier de Sardan 1995) comme la base du travail de réparation et sur le postulat que la notion de pardon « indien », ici des *pedranos*, était le plus à même de produire un traitement efficace. Pour ce faire, le SIPAZ travailla avec les

leaders religieux « qui ont une entrée dans la communauté et qui pourraient jouer un rôle au sein des conflits ». Il ne s'agissait donc pas de travailler avec l'ensemble de la communauté mais avec ceux qui avaient une autorité morale. Cela supposait de mener une lecture religieuse du massacre d'Acteal, ce qui était pour le moins surprenant eu égard de l'enjeu interprétatif pour ne pas réduire le massacre à un conflit interreligieux. Cela se devait à la composition œcuménique de l'organisation, me dit Marina Pagès. Ainsi, des « ateliers de transformation des conflits » eurent lieu pendant plusieurs années à partir d'un :

signalement dans le sens qu'en fait les responsables du massacre sont de l'Église protestante et la plupart des victimes sont catholiques, ou alors dans tous les cas, la totalité des victimes directes, et qu'entre-temps, une grande partie de la stratégie qui amène au massacre d'Acteal, derrière il y a tout un processus de détérioration des liens au sein de la communauté, voire des mêmes familles. (...) Ces personnes vont devoir continuer à vivre ensemble avec ce qui s'est passé ou en dépit de ce qui s'est passé comme tu veux le voir. (Marina Pagès, 11/11/2008)

Dans les mémoires de ces Ateliers (cf. Annexes), il y est précisé de manière un peu plus nuancé que la toile de fond du conflit n'était pas d'ordre religieux mais politique, que le facteur religieux restait un enjeu de taille, et que 80 prisonniers étaient évangéliques. Le document « Conflit historique en vue de réconciliation », que Marina Pagès rédigea et qu'elle me confia, précise qu'elle travailla particulièrement avec un catéchiste catholique et un pasteur presbytérien qui avaient déjà travaillé ensemble à la traduction de la Bible au tsotsil au début des années 1990. Huit points de la réconciliation y sont analysés : 1/ arrêter la violence ; 2/ rompre la glace ; 3/ laisser le temps au temps ; 4/ se rapprocher, parler, écouter ; 5/ reconnaître l'humanité de l'autre ; 6/ respecter l'altérité ; 7/ trouver des points de rapprochement ; 8/ reconstruire les relations rompues.

Les trois premières étapes de ce travail de réconciliation furent délicats et débutèrent par des réunions séparées, avec les catholiques d'un côté et les évangéliques de l'autre. Ce travail préparatoire dura un an et demi pour « convaincre » les deux grands groupes de Chenalhó, les représentants des églises presbytérienne et catholique, qui travaillaient avec le SIPAZ de se réunir. Après ce travail préparatoire de réunion de groupes devenus ennemis, il s'agissait de prier ensemble sans toucher les thèmes sensibles et politiques, et permettre un travail de deuil. Progressivement, et une fois un lien de confiance établi entre les deux groupes, il s'agit de laisser un dialogue s'établir par l'expression des émotions vécues, où chacun pouvait exprimer ouvertement ce qu'il avait vécu, raconter sa version des faits, pour aussi contradictoire qu'elle pouvait être par rapport à celle des autres. Il était important que les autres puissent écouter et reconnaître la souffrance expérimentée par autrui et rendre visibles les points où la polarisation n'était pas récupérable (les stéréotypes et la diabolisation de l'autre). Cette méthode visait à créer un espace où les participants pouvaient se reconnaître comme « frères » sur la base de l'appartenance à la même ethnie et tous chrétiens. Cela permettait de dépasser une dichotomie apparente entre victimes et bourreaux, afin de reconnaître que tous avaient vécu des moments douloureux dans le conflit, y compris les membres des familles des prisonniers qui souffraient de la perte de leur chef de famille. Cette cinquième étape permettait de passer à la sixième, celle de reconnaître et respecter l'altérité sans adopter une attitude défensive fondée sur la peur, ou qui alimente des « clichés » (« si tu n'es pas avec moi, tu es contre moi »). Puis, pour « s'unir pour le futur » et « leurs enfants », Marina Pagès voulut en arriver au concept de pardon qui pour les *pedranos* désignait le « retour du cœur » : l'agresseur demande à sa victime qu'elle lui « rende

son cœur », qui implique une « conception très profonde de la réconciliation comme reconstruction des relations ».

En 2000, le SIPAZ envisagea d'inviter d'anciens membres des Commissions de paix au Nicaragua pour qu'ils partagent leur expérience avec les leaders religieux à Chenalhó et échangent sur les difficultés rencontrées au moment du processus de désarmement et après des « versements de sang » qui firent de nombreux morts au Nicaragua dans les années 1980. Il s'agissait d'établir un processus de « réparation morale » s'inspirant d'une méthodologie particulière de résolution des conflits qui eut lieu au Nicaragua après les années de conflit des années 1980, celui de Commissions de paix servant à renouer les liens autour d'une expérience communautaire.

La première visite des Commissions eut lieu en juillet 2001. Les membres des anciennes Commissions de paix du Nicaragua étaient accompagnés par les membres du SIPAZ et se rendirent pendant deux semaines dans trois communautés à dominante « protestante » et dans trois communautés à dominante « catholique ». Le défi était de taille puisqu'il s'agissait de faire s'asseoir dans la même salle tous les acteurs religieux devenus ennemis en 1997 : les membres de l'Église presbytérienne, d'autres dénominations évangéliques, le Groupe Pluriel Œcuménique (GPE) composé de l'équipe paroissiale de Chenalhó, les pasteurs de la zone et ceux qui avaient intégré la fraîche Société Évangélique Indigène de Chenalhó (*Sociedad Evangélica Indígena de Chenalhó*, SEICH)⁶⁴⁵. « Ce fut assez chaud mais intéressant », me dit Marina Pagès. Il y eut également un atelier de trois jours à San Cristóbal de Las Casas afin de « mieux se connaître par les oraisons, les réflexions bibliques, et les jeux et exercices de paix ; promouvoir un temps pour que les représentants du Nicaragua puissent partager leurs expériences avec les Commissions de paix au Nicaragua »⁶⁴⁶.

En septembre de la même année, une délégation composée de représentants des Abeilles, deux représentants de l'église presbytérienne, un représentant du SIPAZ et deux membres du GP (une religieuse catholique et un missionnaire évangélique) s'en allèrent au Nicaragua. Ils visitèrent trois régions du pays et s'entretinrent avec des autorités gouvernementales, des leaders religieux et des chercheurs. De retour à Chenalhó, les participants se réunirent plusieurs fois pour programmer une présentation du projet dirigé aux pasteurs, curés et catéchistes de la municipalité : une première fois, le 19 mars, plus de 60 représentants de 20 localités de Chenalhó se réunirent à Yabteclum ; le 16 avril, environ une trentaine de pasteurs, de catholiques et d'anciennes autorités se réunirent pour convenir de dates pour présenter le projet directement dans les communautés.

L'étape suivante réunit en 2002 les représentants du GPE et environ 700 hommes et femmes *pedranos* de diverses dénominations chrétiennes⁶⁴⁷. Les Commissions de paix de Nicaragua étaient revenues pour « montrer » leur expérience en présentant des photos dans toutes les localités déjà engagées dans le processus (Puebla, Nueva Esperanza, Acteal Altos, Canolal, Bajoveltik, Pechiquil, Tzajalucum, Tsanem Bolom, Tzajalchen). Après plusieurs réunions entre les personnes qui avaient manifesté leur intérêt

⁶⁴⁵ Voir dernière section de ce chapitre.

⁶⁴⁶ Mémoires des ateliers de formation des Commissions de paix, municipalité de Chenalhó, novembre 2002-novembre 2003.

⁶⁴⁷ Mémoires des ateliers de formation des Commissions de paix, *Ibid.*

pendant les visites dans les communautés, elles décidèrent en octobre de cette année-là, et en présence de 50 personnes de 16 communautés, de nommer des représentants par églises et communautés pour passer à une nouvelle étape de la formation. Selon Marina Pagès, les langues se délièrent sur les événements survenus en 1996 et 1997.

Atelier 1 du 25 novembre 2002

Exercice 1 : Réflexion biblique

Le premier atelier eut lieu le 25 novembre 2002, avec une cinquantaine de personnes provenant d'Acteal (fraction Abeilles et Acteal Alto), Bach'en, Canolal, Colonia La Libertad, Chojolho, Chuchtik, Las Limas, Los Chorros, Majumpepentic, Miguel Utrilla, Naranjatic Bajo, Quexalucum, Takiukum, Tzajalucum, Yabteclum, Yaxalumil y Yaxjemel. Quatre groupes se constituèrent pour réfléchir aux problèmes des premiers chrétiens à partir de quatre fratricides originels dans la Bible, chacun des groupes faisant la lecture de textes et produisit un compte-rendu :

Groupe 1 : Corinthes 11, 18 :22	Groupe 2 : Genèse 4 : 1-12	Groupe 3 : Genèse 37	Groupe 4 : Genèse 27
<p>Le problème c'est que nous nous disputons alors que nous sommes frères, on ne se salue pas bien, nous sommes confrontés comme si nous n'étions pas frères. Pourquoi donc ? Parce que parfois nous n'agissons pas bien comme le dit la Bible, c'est pour cela que nous ne voulons pas que cela ait à nouveau lieu. Nous devons revenir à la fraternité comme le dit la bible. Il serait bon, ceux que nous sommes ici, deux religions, que nous nous unissions, frères. Nous devons parler et dialoguer sur la paix que nous voulons, pour arrêter de vivre avec des conflits. S'il en est ainsi, Dieu bénit le travail que nous menons. Il est important d'agir selon la parole de Dieu.</p>	<p>Nous avons lu l'histoire de Caïn et Abel qui ont connu des problèmes très forts. Le problème est entre deux frères. La racine du problème est l'envie, c'est là que le conflit commença. Après, Dieu a parlé et dit que ce péché commis par Caïn est grave parce que le sang d'Abel est versé, et qu'il reste là dans la rue.</p>	<p>L'histoire est celle de José quand il fut vendu en Égypte par ses frères. José était aimé par le peuple et les autres non. Le problème a surgi parce que José était très aimé, il s'est senti très grand et n'a pas voulu [assumer] de responsabilité. Les frères de José et leurs papas n'aimaient plus trop leurs fils (sic). Ils sont tous en colère les uns contre les autres. C'est là que les frères s'affrontent. Les frères de José commencèrent à trahir (<i>engañar</i>). C'est là que la souffrance commença.</p>	<p>Comment a surgi le problème ? Par trahison. Les deux jeunes, l'un aimait plus sa mère, l'autre plus son père. Esau était le plus grand et reçut pour cette raison la bénédiction. Dans l'histoire qu'on lit, on voit Rebeca et Jacobo trahir Isaac. Esau explique que quand il commença à préparer la nourriture, et quand l'autre frère a commencé à demander la bénédiction, c'est là qu'ils ont commencé à s'affronter, dès cette racine. Les frères ont commencé à se séparer. C'est là que le problème se généra dans la vie à Chenalhó, le problème a cette racine. Le problème que nous avons a ses racines. Beaucoup ont souffert et sont partis ailleurs pour chercher un refuge. Il doit y avoir des racines du problème dont nous souffrons. Nous sommes des frères et le premier exemple est qu'il y a ici les deux religions. Il est plus important d'être à la racine pour résoudre le</p>

			problème
--	--	--	----------

Outre les niveaux différents d'espagnol entre les quatre groupes, ces exemples traduisent les différentes interprétations des lectures de la Bible appliquées à la réalité de Chenalhó. Les analyses établissent un même constat qu'il est nécessaire de revenir à la « racine » des violences qui sont des émotions : l'égoïsme, l'envie, la colère, l'indifférence, la fierté, la jalousie entre frères. On y trouve également le mensonge et la trahison, et les personnages se déchirent, se séparent, se tuent. Lors de cet exercice, Marina Pagès fut médiatrice et dirigea la réflexion pour conclure que, malgré toutes les raisons qui expliqueraient les conflits, « ce n'est pas ce que Dieu veut pour nous ». On peut toutefois se demander dans quelle mesure ce recours à Dieu et à la Parole de Dieu permet de dépasser les conflits sans en chercher les raisons.

Exercice 2 : Pluie d'idées sur les problèmes que nous avons dans les communautés

Le deuxième atelier visait à « délier les langues » et à parler des « racines » des problèmes selon chacun. Chacun des quatre groupes écrit sur cinq cartes les cinq principaux problèmes qu'il y eut dans la municipalité.

Groupe 1	Groupe 2	Groupe 3	Groupe 4
<p>1. Les problèmes sont les armes dans les communautés. Les armes font peur.</p> <p>2. Les divisions et les affrontements. Bien qu'après ces événements, un processus de paix débuta, nous ne sommes toujours pas unis parce qu'il y en a certains qui ne sont pas d'accord.</p> <p>3. La présence des armées parce qu'ici les armes sont présentes, par leur présence le conflit ne s'arrête pas aussi.</p> <p>4. Pour résoudre ce conflit, nous devons voir qui sont les véritables coupables. C'est très important que les deux groupes nous collaborions. Comme serveurs de Jésus, nous devons impulser plus pour résoudre nos problèmes.</p> <p>5. Nous devons savoir qui sont les paramilitaires</p>	<p>1. La racine du problème c'était les mauvais dirigeants. Depuis 94, quand il y eut la guerre, des dirigeants ont parcouru les communautés pour les inviter à cette lutte. Alors, une pression se produisit pour être dans une des organisations (PRIistes, zapatistes, etc.). Il n'y a pas de liberté pour choisir une organisation.</p> <p>3. Des occupations de terre entre frères ou la carrière de sable.</p> <p>4. Le blocage de routes, les vols, les assauts et embuscades.</p> <p>5. Des déplacements, agressions, massacre d'Acteal.</p>	<p>1. Des sectes et religions.</p> <p>2. L'envie, beaucoup de colère entre frères.</p> <p>3. Il n'y a pas de justice des autorités parce que les gouvernements n'ont pas agi avec justice.</p> <p>4. Des occupations de terres.</p> <p>5. Des groupes ou organisations qui n'obéissent plus à ce qu'est la justice. Ils font la justice pour leur compte.</p>	<p>1. Les appuis du gouvernement, parce que le gouvernement donne un soutien mais pas à tous, et certains n'acceptent pas l'aide du gouvernement. Le gouvernement ne donne pas de soutien, c'est pour ça que surgit l'EZLN en 1994 parce que les PRIistes ont toujours demandé le soutien du gouvernement. L'idée était bonne mais le problème est de ne pas savoir porter l'organisation.</p> <p>2. Un affrontement entre frères (PRI-zapatistes). Ce sont les tsotsils eux-mêmes, les indiens eux-mêmes, les uns reçoivent le soutien du gouvernement, les autres non, et c'est là que commence le conflit. C'est pour ça qu'ils ont commencé les embuscades, les blocages de routes, et comme ça que les agressions ont commencé, ceux qui sont morts ont aussi des frères, et la vengeance débuta.</p>

		<p>3. Le problème de la carrière de sable aggrava le problème. Les zapatistes occupèrent la carrière, les PRIistes ne laissèrent pas faire et ils commencèrent à se disputer avec les armes.</p> <p>4. Les PRIistes commencèrent à se venger sur les zapatistes, ils ne les ont pas tués eux, mais des innocents (Acteal). Il y eut un grand massacre où des femmes, des enfants et des hommes moururent. C'est là qu'ils furent emprisonnés, bien que ce soit aussi une souffrance pour ceux qui sont en prison.</p> <p>5. On voit aujourd'hui que dans ces problèmes il y a des souffrances des deux côtés (veuves/prisonniers). On doit voir comment poursuivre ce processus et laisser la souffrance. Nous n'en sommes pas encore au moment de trouver une solution, nous devons tous donner notre parole pour établir des alternatives.</p>
--	--	--

La pluie d'idées sur les motifs et les responsables des violences révèlent qu'il existe autant d'explications que d'histoires individuelles de *pedranos* qui vécurent les violences de 1997 : les armes, les divisions dans les communautés, l'enchaînement des violences (assauts, embuscades, vols, blocages de routes), les leaders locaux, l'envie, les religions, le manque de justice. On reconnaît derrière certains arguments et lexique les deux blocs qui s'opposaient en 1997, comme l'emploi du terme « paramilitaire », la quête de « coupable » et la dénonciation de la présence d'armes (Groupe 1) qui fit le registre des Abeilles, tandis que l'évocation de la carrière de sable, l'emprisonnement injuste des prisonniers, et la souffrance « des deux côtés » furent les arguments avancés par les cardénistes et les néo-évangéliques.

Atelier 2 : 7 janvier 2003

24 personnes originaires de 9 localités participèrent à ce second atelier et trois groupes se formèrent. Il débuta par un résumé de l'atelier précédent dicté par Marina Pagès qui distingua deux principales dynamiques :

- a) la dynamique de l'« œil pour œil, dent pour dent » sous-jacente aux vengeances qu'elle oppose au Nouveau Testament où Jésus apprend à « aimer nos ennemis » (Matthieu 5, 38 :48) ;
- b) la dynamique du poulet qui amène deux femmes à se disputer parce que l'une mangea le poulet de l'autre. L'une est l'épouse de l'*alcalde* du PRI, l'autre est l'épouse d'un leader de l'EZLN.

Ces deux exemples sont vus comme des observations sur l'escalade du conflit. Selon Marina Pagès, ils traduisent des problèmes de « communication » qui entraînent une « détérioration progressive » des relations des personnes en opposition qui en arrivent à ne plus se parler, mais « parlent de l'autre et du problème de plus en plus avec ceux qui sont d'accord avec eux », ce qui aboutit aux ragots, aux rumeurs, aux stéréotypes, à la désinformation. Puis ils traduisent une « personnalisation » du conflit où l'on ne se concentre pas tant sur le sujet que sur la personne, pas tant sur le contenu du délit, mais sur « qui » l'a fait. Il y a ensuite un problème de « généralisation » qui fait que les « concernés pensent du mal de toutes les personnes en relation avec l'autre [partie] en conflit » ce qui entraîne une polarisation. Cette situation débouche sur une « confusion » où personne ne veut rien céder à l'autre.

Selon le modèle participatif employé par Marina Pagès, la meilleure intervention pour « sortir » du conflit doit provenir de ceux qui l'ont produit, pour motiver et permettre le dialogue là où les concernés tentent de « rompre » la relation. Comme ce fut déjà mentionné, les ateliers s'inspirèrent de méthodes utilisant le théâtre pour mettre en situation le conflit vécu entre 1996 et 1997 : la première petite pièce mettait en scène des lapins qui se disputaient pour des carottes tandis que des rats leur avaient pris l'ensemble du butin. L'autre petite pièce racontait l'histoire d'une communauté divisée et ce qui a été mis en place pour trouver une solution au problème⁶⁴⁸. Puis des questions génératrices de réflexion sur le vécu furent posées au groupe : que s'est-il passé ? En quoi ces histoires ressemblent à nos vies ? Qu'est-ce qu'on a appris ? Qu'est-ce qu'on aurait pu faire d'autre ? Chaque groupe répondit de la sorte :

Groupe 1	Groupe 2	Groupe 3
Les personnages ont chacun tiré profit de la situation. On dirait notre vie avant 97. On ne s'est pas divisé à cause de la religion mais à cause des organisations. Dans les pièces, on a appris à marcher, à chercher le pardon, comment nous réconcilier, l'importance de reconnaître nos erreurs et de nous mettre d'accord.	Chez nous, il y a eu des divisions à cause des organisations. Certains ne sont pas d'accord que nous nous organisations. Les gouvernants ne font pas justice, il n'y a personne qui les calme. On se dispute entre frères. Dieu ne veut pas qu'il y ait des disputes. C'est très important que nous qui entendons la Parole de Dieu on aide à résoudre les problèmes. En 97, s'il y avait eu quelqu'un pour calmer la situation, tout ceci n'aurait pas eu lieu.	C'est important le rapprochement entre différentes religions et parties pour en finir avec les mauvaises choses et problèmes qui ne donnent pas la vie.

Atelier 3 : 14 février 2003

Exercice 1 : le Chenalhó que nous voulons

Il n'est pas précisé combien de participants étaient présents ce jour-là, mais le travail consista à travailler autour d'une question : « Comment veut-on que soient Chenalhó et nos communautés dans dix ans ? ».

Groupe 1	Groupe 2	Groupe 3	Groupe 4
- Que tout le monde soit ensemble, uni. Si on	- Qu'il n'y ait plus de peur, de menaces, de morts, de	- Qu'il y ait de la fraternité, car la Bible veut	- Qu'il y ait un dialogue, car avant 97, on ne se

⁶⁴⁸ Mémoire des ateliers de formation des Commissions de paix, *Ibid.*

<p>marche ensemble, les autres se voient en nous.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Nous pardonner les uns les autres pour ce qui s'est passé en 97. - Qu'on pense ensemble à ce que veut Dieu, et qu'on travaille ensemble. - Si les autres se disputent, nous devons aider à résoudre les problèmes. On s'aide entre tous à chercher le chemin pour résoudre les problèmes, avec la main dans la Bible (sic), en tant que catéchistes et anciens. 	<p>vols, d'assauts, de prostitution ni d'armes. Parce qu'avant, il n'y avait pas tout cela, on pouvait voyager à n'importe quelle heure, mais plus maintenant.</p> <ul style="list-style-type: none"> - On ne veut plus la présence des armées, car elles dérangent notre foi, elles menacent nos filles et nos femmes d'aller avec les soldats. - Que s'achèvent les armes de haut pouvoir, avant nous avions seulement des armes pour chasser des animaux. Mais désormais on a peur... Que tout cela se termine, que la population soit tranquille, qu'il y ait un libre transit pour aller travailler, etc. 	<p>qu'il y ait de l'amour (presbytérien). Si on ne le fait pas, nous n'agissons pas comme le veut la Parole de Dieu. Pardonnez aussi.</p> <ul style="list-style-type: none"> - On a vu dans la Parole de Dieu : « pardonnez-vous quand les problèmes surgissent ». - Le conflit de 97 a été très dur, mais l'on doit voir comment on se pardonne. Pour que le peuple soit tranquille et content, il est important d'utiliser la parole de Dieu. Si on ne l'utilise pas, nous ne sommes pas chrétiens. - Nous rendre visite dans chaque temple, dans chaque église, pour que l'on voie qu'on est frères. - Le plus important est de nous aider les uns les autres et nous rendre visite, sans qu'importe la croyance. - Nous ne savons pas combien de temps nous allons être là (20, 30 ans ?). Mais l'important est que notre peuple ait de la vie. Que nous fassions les choses qui nous donnent la vie, et non celles qui ne nous la donnent pas. - C'est important de nous saluer, de dialoguer, de converser quand nous nous rencontrons, peu importe que nous soyons presbytérien ou catholique. - C'est important que ceux qui écoutent la parole de Dieu donnent l'exemple : les anciens, les catéchistes doivent donner l'exemple de ne pas se disputer, parce que si on se dispute, on ne voit pas la lumière de la parole de Dieu. - On est réunis ici, mais en 97, chacun marchait de son côté, et c'est comme ça que les problèmes surgirent. C'est grâce à Dieu que nous sommes ensemble aujourd'hui. 	<p>connaissait pas, on ne savait pas à quelle église ou quelle organisation on appartient. Avec Juan, on est devenu amis pendant le voyage au Nicaragua, et c'est comme ça qu'on est devenu amis (presbytérien).</p> <ul style="list-style-type: none"> - Qu'on ne se dispute pas. Dieu est bon, l'église est bonne, mais les personnes sont celles qui travaillent mal. Mais la rencontre est importante, pour que dans dix ans, chaque communauté vive tranquille. - Si l'église presbytérienne travaille à partir de la parole de Dieu la vie et le peuple se calment. Pareil dans l'église catholique. Mais seulement en agissant dans le cadre de la Parole de Dieu. Parce qu'avant, on ne travaillait pas avec elle, et c'est comme ça que les problèmes ont surgi, sans nous connaître. - Le bien est dans la personne. Si Dieu nous permet de vivre dans dix ans encore, on va vivre de cette manière-là. - On parle beaucoup du pardon, mais comment se manifeste-t-il ? Comment on voit qu'il y a un pardon véritable ?
---	--	--	---

		<p>Avant, on se critiquait entre nous pour nos croyances. Nous avons maintenant la Bible en main, mais on doit l'utiliser. Avant, on ne l'a pas fait.</p> <p>- On doit se motiver et nous réunir pour chercher une vie meilleure pour nos enfants, pour notre peuple. Pour cela, notre tâche est de motiver et converser avec ceux qui se disputent pour donner l'exemple. On attend de voir comment sera notre situation d'ici cinq, six ans, si on ne se démotive pas.</p>	
--	--	--	--

Le décalage entre le Groupe 2 et le Groupe 3 est particulièrement intéressant : il traduit le même décalage observé entre les Abeilles et le Comité des épouses et amis des prisonniers innocents dans le chapitre sept. Tandis que le Groupe deux est penché sur le passé et le présent, en n'évoquant uniquement les aspects négatifs (viols, menaces, prostitution, assauts, etc.) qui traduisent la peur des catéchistes et leur difficulté à s'extraire du passé traumatique, au contraire, au sein des Groupes 1, 3 et 4 (surtout les deux derniers, plus prolixes), ont une capacité à énoncer le pardon et proposer des solutions au nom de la fraternité et de l'amour pour Dieu. L'évocation du futur est davantage mentionnée par les presbytériens à travers la « Parole de Dieu » tandis que les catéchistes mentionnent la « Bible en mains ». La notion de pardon est davantage impulsée par les presbytériens qui évoquent plus aisément le futur : « l'on doit voir comment on se pardonne. Pour que le peuple soit tranquille et content, il est important d'utiliser la parole de Dieu » ; « l'église est bonne, mais les personnes sont celles qui travaillent mal. Mais la rencontre est importante, pour que dans dix ans, chaque communauté vive tranquille ».

Exercice 2 : construire la confiance

L'exercice consista à faire le jeu du guide d'aveugle (aveugle et guide) : quelqu'un se bande les yeux et l'autre doit le guider pour qu'il ne trébuche pas, puis les rôles s'inversent. Les personnes peuvent choisir quelqu'un qu'ils connaissent. Après l'exercice, les commentaires furent les suivants :

- On a appris qu'en 92, 94 et 97, on marchait comme des aveugles, on ne savait pas où on allait. Mais maintenant on voit qu'il y a un guide pour savoir quel chemin prendre.
- C'était comme en 97 : les agresseurs ont agi comme des aveugles, ils ne savaient pas où frapper. Il n'y avait pas de guides pour dire quel était le chemin à suivre, et c'est pour cela qu'ils tombèrent dans un trou. En revanche, aujourd'hui, c'est bien qu'on fasse ça ensemble pour savoir vers où nous diriger.
- Ce signe nous aide dans la recherche de solution à nos problèmes. Quand quelqu'un sait quel est le meilleur chemin, qu'il l'enseigne à l'autre, parce qu'on ne voit pas tous de la même manière, donc c'est mieux de nous enseigner les uns aux autres.
- C'est important d'enseigner aux autres ce qu'on a appris : car les gens veulent continuer à être aveugles ou voir la réalité ?

- Ça nous enseigne que même si ça fait plusieurs années qu'on a la parole de Dieu, on la laisse parfois en arrière... C'est pour ça, comme catéchistes et prédicateurs, on doit enseigner aux autres. En 97, les prédicateurs aussi ont été aveugles, ils se sont laissé porter par les gens, d'où l'importance de la parole de Dieu.
- J'ai appris que nous sommes de deux églises différentes, mais nous devons voir, dire, vers où nous devons aller, et dire clairement en face par où ils doivent suivre, ne pas se laisser porter par la violence. C'est notre tâche en tant que mandataire de la paix, en tant que pacificateurs.
- Ceux qui sont là sont élus par la communauté : des catéchistes, des pasteurs, des anciens, des diacres. On a pour cela la responsabilité d'enseigner aux gens par où ils doivent marcher.
- Par cet enseignement, on a le cœur très motivé. Si ça avait été comme ça avant le massacre, le soulèvement, tout cela n'aurait pas eu lieu, parce qu'on a senti dans notre propre chair ce que veut dire la peur... Si on se laisse porter par un côté ou l'autre... on a deux églises, mais une seule parole de Dieu qui nous enseigne le chemin.

Marina résuma ce processus pour expliquer le rôle des participants pour « ouvrir les yeux » aux gens. Elle y explique que le rôle du leader est d'être un « guide pour les autres » et que le problème est qu'il n'y a pas de bons leaders. Ils firent donc un autre exercice visant à réfléchir au leadership (« on va faire un autre exercice pour voir qu'être leader c'est quelque chose de bien, mais aussi de difficile »).

Exercice 3 : leadership :

Deux files se forment, tous ferment les yeux et mettent la main sur l'épaule de celui devant lui, et seul le premier va à être le chef de toute la file, et la conduire par différents endroits, en faisant attention à ne pas se faire mal. En synthèse, les commentaires allaient de la peur à la confiance en le guide, qui rassurait en parlant et en avançant doucement. Les participants en déduisirent qu'il était important que le mandataire de la paix (*Comisionado de paz*) devait savoir marcher, faire son travail, guider les autres. Puis le dernier exercice s'appuya sur la lecture de deux textes de la Bible où les quatre groupes des exercices précédents se réunirent à nouveau pour conclure le but de cet atelier :

Groupe 1 : notre travail est d'enseigner et former les gens ; si nous faisons des mauvaises choses, on crucifie le Christ pour la deuxième fois.

Groupe 2 : on doit être patient, on ne peut pas décevoir nos compagnons, on doit partager la vérité.

Groupe 3 : on doit respecter le Christ pour qu'il fasse attention à tout le monde ; être unis, faire attention aux autres, ne pas chercher la confrontation, être disposés à aider les autres ; être honorable ; il est important de chercher la vérité, parce que parfois les personnes cherchent par elles-mêmes ; il faut leur enseigner qu'ils peuvent chercher un autre type de vie ; parfois, on ne voit pas le bien parce qu'on est déçus. Ça peut être un processus qui tarde, mais l'important est d'y travailler.

Groupe 4 : si on règle tout bien, on ne va pas avoir de problèmes. On doit trouver l'unité ; quand tout s'arrange, on est heureux. Quand on entre comme leaders, on doit évaluer ce qu'on doit faire ; celui qui veut faire un bon travail, doit être humble comme Jésus Christ. Nous sommes des serveurs du Christ, on doit donc être humbles comme lui ; on doit faire ce que dit la Bible, pas seulement la lire ; parfois, c'est difficile de porter la parole aux communautés. On doit aider les personnes qui ont des difficultés, on doit les aider, pas les critiquer. Si elles voient notre exemple, elles vont nous respecter, mais sinon, non. On doit

prier pour être neutres et formés. On doit finir 97 (*terminar lo del '97*), aller de l'avant ; dire « je te pardonne » est très facile, mais comment va-t-on faire vraiment ? Ce qui a eu lieu en 97 ne doit plus se reproduire ; si c'est vrai qu'on veut pardonner, on doit alors laisser de côté ce qui s'est passé et penser le futur ; on est en cours, en chemin, mais on n'est toujours pas arrivé.

Atelier 4 : 30 juillet 2003

Antécédents : entre avril et juillet, les pièces de théâtre ont été jouées dans quinze communautés de Chenalhó, trois réunions de préparation (une à Yabteclum, et deux à San Cristóbal) ont eu lieu avec les leaders, pasteurs, catéchistes, et nouveaux représentants.

Ce jour-là étaient présents onze presbytériens, un pentecôtiste et 19 catholiques dont 3 femmes, tous originaires d'une vingtaine de localités (Yabteclum, Puebla, Pechiquil, Chimtuc, Canolal, Acteal/Acteal Alto, Majompepentik, Chenalhó, Las Limas, Chichilton, Bachen, Quexalucum, Yaxalumil, Tzajalucum, Centro Quextic, Acteal/Abeilles, Poconichim, Yaxhgemel, Tzajalchen, Colonia Libertad).

5. Réflexion biblique

La journée débuta par une réflexion biblique à partir de lectures collectives qui furent commentées autour de l'idée principale que Dieu et la parole de Dieu est bonne et veut unir et réunir tous les groupes divisés.

6. Dynamique du Psaume 85

Cette étape s'inspire de la dynamique de Lederach qui s'appuie sur le Psaume 85 où il s'agit de réfléchir à la paix, la justice, la vérité et la miséricorde, et le rôle joué par chacun de ces facteurs dans la réconciliation. Voici les commentaires des participants (non-ordonnés) sur ces quatre notions⁶⁴⁹ :

Justice : S'il n'y a pas de justice à Chenalhó, il n'y aura jamais de réconciliation ni de paix. Il y a des responsables dans chaque communauté pour les 45 morts. Ils ne sont pas morts de maladie, les responsables n'acceptent pas qu'il y a des armes cachées. On procède au pardon s'ils rendent les armes. Il y a toujours des déplacés parce qu'ils ont peur des armes. On ne peut rien faire s'ils ne rendent pas les armes. À Acteal, mon épouse et ma fille de 17 ans sont mortes. D'autres de mes enfants ont survécu mais sont restés sous les morts. Je ne vais pas punir sur terre, Dieu peut punir. Je ne cherche pas la vengeance, je cherche la paix. Je veux avancer dans ce travail et pardonner les innocents. Il y a des responsables libres et des prisonniers innocents. Que les prisonniers disent la vérité sur qui sont les coupables.

Vérité : d'abord, on doit savoir la vérité pour qu'il y ait un pardon. On sait qu'il y a des armes cachées. Au Nicaragua, ils ont rendus les armes, c'est pour ça que ça a marché, ils ont étudiés comment trouver une

⁶⁴⁹ Synthèse du document « Conflit historique en vue de la réconciliation » et des Mémoires des ateliers de formation des Commissions de paix, municipalité de Chenalhó, novembre 2002-novembre 2003.

solution. Il y a des témoins dans les communautés sur ce qui s'est passé. La question n'est pas seulement religieuse, mais politique. C'est pour ça qu'il est important de savoir la vérité sur la racine du problème, pour comprendre comment poursuivre. La justice est nécessaire avec les coupables, il y a toujours des paramilitaires libres. En 97 sont morts 45 personnes, il y a des coupables. Le démon est entré en 97, les uns furent obligés à être paramilitaires s'ils ne voulaient pas être assassinés. Il faut parler et ne pas occulter la vérité. Il faut changer l'idée que les armes sont un pouvoir. Ce serait la tâche de pasteurs, d'anciens et de prédicateurs de convaincre ceux qui ont les armes. Qui ne change pas sur terre sera punie par Dieu (Romains 12.18). On sait qui possède les armes. Il y a un accord avec le président municipal qu'il y a la paix à Chenalhó. Mon corne-de-boucest la Bible, la parole de Dieu dit que mon ennemi est le diable. Alors il vaut mieux oublier de parler d'armes, sans oublier jamais qu'il y a l'amour et la nouvelle vie. Je prie pour tous les groupes ici.

Pardon : le pardon est le plus important pour vivre en paix et en harmonie. Il n'y a pas de solution au problème avec la justice et la vérité car il y a plus de 200 mandats d'arrêt et aujourd'hui, qu'est-ce qu'on va faire : tous les emprisonner ? Et de quelle vérité parle-t-on si la PGR emmène tout le monde mais que quelques-uns des prisonniers sont innocents ? Il y a plus de 80 prisonniers pour Acteal, mais seulement 12 ou 13 sont coupables. Il y a eu aussi 18 morts du PRI sans justice. Il vaut mieux chercher le pardon entre tous, la justice divise encore plus, le pardon nous amène la paix avec harmonie et on boira des sodas (*refrescos*) ensemble.

Paix : on a d'abord besoin de paix et d'harmonie. La paix manque, il y a des prisonniers innocents accusés de choses qu'ils n'ont pas faites, la vérité est qu'on est avec eux aussi, la justice a également fait quelque chose de mal, elle a tué des gens. Nous avons besoin des quatre valeurs, un seul ne suffit pas à trouver une solution.

Dans ces commentaires, on reconnaît les acteurs et les positions de chacun. Les Abeilles parlent de « paramilitaires » et de « justice », ou rappellent le lien familial avec les victimes du 22 décembre 1997. Quant aux presbytériens, ils mettent davantage l'accent sur les innocents emprisonnés, les morts du côté PRIistes qui sont aussi « sans justice ». Il y a aussi un discours de prière et de Bible qui veut « oublier » et prier pour l'amour et la nouvelle vie. On retrouve des récurrences communes : il ne peut y avoir de pardon sans rendre les armes cachées ; il est nécessaire de connaître la vérité sur les faits du 22 décembre et de connaître les coupables ; il y a un imbroglio sur le travail de la PGR et les arrestations d'innocents qui génère une méfiance envers « la justice » [i.e. la PGR] ; le travail de pardon est à faire ensemble ; mais il n'y a pas de paix.

À l'étape suivante, les communautés nomment des représentants pour être formés et aborder plus directement la méthodologie de transformation des conflits, y réfléchir en termes bibliques.

À ce moment-là, les participants en viennent à dire quelque chose d'assez énorme qui est « finalement nous sommes tous des victimes » dans le cas de Chenalhó et ce que nous devons faire ensemble c'est signaler les auteurs intellectuels, trois points de suspension. Il commence à y avoir des freins de tous

les côtés, certains leaders qui commencent à prendre de la distance, qui commencent à s'éloigner dans une crainte, mais pour moi, un des problèmes ça a été justement, oui, on arrivait à toucher le nerf sensible de la problématique des gens de Chenalhó.

Cinquième atelier (17 septembre 2003)

35 personnes participèrent : 9 presbytériens de Canolal, Acteal/Acteal Alto, Chimix, Majompeptic, Chimitk, Pechiquil, Tsajalucum, 26 catholiques (dont 3 femmes) de Bach'en, Canolal, Colonia La Libertad, Chixilton, Chojoalhó, Las Limas, Naranjatik Bajo, Poconichim, Quexalucum, Quextic Centro, Tzajalchen, Tzajalucum, X'oyep, Yaxalumil, Yabteclum. Ce déséquilibre entre les leaders locaux est important et traduit déjà la difficulté à réunir tout le monde.

Ce cinquième atelier débuta, comme à l'habitude par une réflexion biblique pour « motiver nos cœurs ». Marina Pagès expliqua ensuite que travailler la paix c'est comme « écouter le maïs grandir », car on ne le voit généralement pas grandir, on est alors surpris des changements jour après jour. Ce travail d'écoute implique d'avoir la foi et la confiance que le travail mené portera ses fruits.

Puis, l'exercice de cet atelier consista à poser aux quatre groupes deux questions : qu'est-ce qui nous sépare ? Qu'est-ce qui nous unit ou nous rapproche ?

Groupe 1 :

Ce qui nous divise : ce qui a eu lieu, le massacre. On doit prier pour qu'il n'y ait plus de conflit.

Ce qui nous rapproche : on doit parler avec les gens pour qu'ils entendent que Dieu ne veut pas que nous soyons divisés et qu'il y ait des morts. Nous devons unir toutes les religions, car il y a seulement un Dieu, bien qu'il existe plusieurs religions. Nous sommes tous frères unis en Jésus Christ.

Groupe 2 :

Nous n'avons pas voulu nous affronter, maintenant nous voulons oublier et vivre en paix. Ce qui nous rapproche est qu'entre les deux groupes, nous voulons respecter nos opinions. Nous nous divisons dans le conflit, depuis ou avant 1997.

Groupe 3 :

Ce qui nous unit : on doit prier Dieu, parce que nos compagnons sont d'accord avec ce qu'on a conversé ici. On doit croire, être d'accord avec la parole de Dieu, parce que de là, on apprend ce que nous devons faire pour nous confronter. Chaque partie, nous devons laisser notre colère pour que notre travail ne soit pas vain ici. Nous devons enseigner aux communautés ce qu'on a appris ici. Il faut parler pour que se diffuse ces paroles. Nous devons, nous les représentants, enseigner à nos frères. Nous devons dialoguer pour nous entendre et ne pas nous fâcher. Nous devons nous respecter bien que nous ayons des croyances différentes. Nous devons analyser ensemble la racine du problème, pourquoi le conflit a commencé. Nous avons besoin de commissions pour nommer des responsables.

Ce qui nous divise : le démon ; les partis politiques et les organisations. On ne sait pas les manier (*manejarlos*) ; on n'a pas d'analyse commune sur la racine du problème ; le déplacement, le retour n'est pas facile ; l'emprisonnement, les prisonniers innocents ; les dénonciations provoquent des confrontations ; il n'y a pas de dialogue ; les paramilitaires continuent, les armes continuent dans les communautés, la peur continue.

Groupe 4 :

Ce qui nous sépare : les partis politiques et les organisations, qu'on ne sait pas manier (*manejar*). Avant il y avait un seul parti et pas tant de problème. La division a commencé avec le Front Cardéniste qui a commencé à expulser des propriétaires pour la terre. Les organisations sont arrivées et on parle contre le gouvernement ; la racine du conflit ce sont les zapatistes et la religion. Dans la religion, on s'affronte aussi. Le Front Cardéniste a expulsé des métis ; les zapatistes ont provoqué des confrontations entre indiens. C'est comme deux chiens, un seul ne peut pas se battre, il a besoin de l'autre pour le faire ; la carrière de sable et la terre.

Ce qui nous rapproche : il faut oublier le conflit (nous n'avons pas été le problème, ce sont les autres). Sinon, on n'atteint pas le Règne de Dieu ; il faut traiter avec respect les différentes religions ; il faut être unis devant Dieu. Si on ne réussit pas à nous mettre d'accord, on ne peut pas avancer.

Ce jour-là, les groupes se réunirent dans le temple presbytérien avec Marina Pagès, le Groupe Œcuménique d'Acteal Alto. Furent présents 5 membres des Abeilles, 4 presbytériens, 2 pentecôtistes. Ils firent ensemble le jeu de la corde tendue entre les deux groupes, où l'un et l'autre groupe doit faire confiance à l'autre pour ne pas tomber. Après la lecture de textes bibliques, chaque groupe religieux s'exprima.

Les pentecôtistes : vous êtes venus pour nous connaître, pour nous aimer et que nous nous unissions. Pour qu'il n'y ait plus de problèmes. La parole du seigneur nous aide à nous respecter. On ne doit pas garder de rancune pour ce qui a eu lieu en 97-98 mais nous rénover avec patience et amour. Avec la corde, on voit qu'ensemble c'est plus facile. Il faut avoir le courage de traverser la rivière que représente Satan. Vous nous soutenez pour chercher la paix, la réconciliation. En 2004, on est prêt à travailler, pour nous unir entre tous les groupes.

Les presbytériens : dans les Corinthiens 13, on dit que l'on doit s'aimer, être unis, entre catholiques et presbytériens, avec les gringos, les *kaxlanes*, tous unis comme amis. Josué entre dans l'eau, il se mouille un peu les pieds, mais la rivière s'assèche. On a tous peur d'entrer dans la rivière puissante, mais la foi aide à fortifier le cœur, pour rentrer dans l'eau et avoir confiance qu'elle va sécher.

Les catholiques : les Corinthiens disent que nous devons nous aimer, nous accepter, nous aider. Dans la dynamique, quand Marina a tiré la corde, on a perdu la force. Mais on est prêts et préparés, on peut

répondre.

À ce moment-là, les groupes vont travailler chacun séparément pour se demander : que pensez-vous que l'autre veut ? Qu'attendez-vous de l'autre groupe ? Qu'offrez-vous en échange ?

Les évangéliques :

1. Notre perception (et on ne veut pas vous accuser avec ça) est qu'on pense que vous voulez que certains aillent en prison alors qu'ils n'y sont pas encore, que vous voulez que les mandats d'arrêts qui manquent s'appliquent, et que personne ne sorte sans avoir d'abord accompli sa sentence.
2. La parole de Dieu dit qu'on doit s'aimer, être unis, nous réconcilier. Unis pour croiser la rivière, avoir confiance comme dans la dynamique de la corde, nous accepter comme égaux, offrir le pardon, être unis et collaborer.
3. Accepter tous et toutes, collaborer avec tous et toutes, être unis pour réussir nos objectifs, ainsi on vivra mieux.

Les catholiques :

1. Notre perception est que l'autre groupe veut que les prisonniers sortent. Mais il manque une enquête de fond. Le problème est qu'il y a des coupables, des leaders politiques qui ont donné les carabines qui ont tué les gens. Ils ont été aidés par la Sécurité Publique. En tuant et en divisant, ils se sont emparés de la richesse de nos terres. On n'accuse personne en particulier ni les presbytériens. Les coupables ont été influencés. Il y a des leaders de dehors qui en profitèrent.
2. On veut chercher la justice et la paix avec Jésus Christ. On veut que le conflit s'arrête pour nous réconcilier, nous unir et chercher la paix.
3. On n'a pas eu le temps de répondre. On doit consulter les autres.

Il est demandé aux participants de préparer le prochain atelier pour discuter les questions avec les communautés et les églises, en informer ceux qui n'ont pas pu être présents.

Atelier du 4 février 2004, dans le temple catholique de Yabteclum

Six membres du GPE sont encore présents, 3 presbytériens (de Majompeptic, Canolal, Acteal Alto et Yabteclum), 2 pentecôtistes (de Majomut et Pechiquil) et 19 catholiques (de Tzajalchen, Yaxalumil, Acteal Abeilles, Tzajalucum, Yaxjemel, Poconichim, Chojolhó, Las Limas, Quextic, Canolal, Bache, Yabteclum, Quexalucum) ainsi que le président et le trésorier du nouveau Bureau de Direction (*Mesa Directiva*) des Abeilles.

Cette fois-ci, l'équipe veut entamer une réflexion biblique et mener des exercices pour construire un chemin ensemble. La « dynamique de la pierre » consista donc à sortir du temple et revenir avec une pierre. Chacun est passé un à un devant les autres pour présenter sa pierre comme s'il s'agissait de soi (ou

son engagement) puis il la met avec les autres. Après une lecture biblique, les intervenants ont presque tous mentionné le fait qu'ils construisent un chemin ensemble, un chemin vers la recherche de la paix. Les grandes pierres donnent de la fermeté à ce chemin. Les petites pierres aident à unir et maintenir ensemble les autres pierres. Les petites et grandes pierres aident à unir et maintenir ensemble les autres pierres. Les grandes et petites pierres remplissent les nids-de-poule, ils aident à ne pas glisser dans le chemin. Une grande pierre dans le coin de la maison l'aide à ne pas s'effondrer. Une petite peut rentrer dans une chaussure si on ne va pas par le bon chemin. Pierres de sueur et souffrance, pierres d'efforts de lutte, pierres pour construire la paix.

Après avoir identifié les acteurs du conflit, les participants de l'atelier conclurent qu'ils voulaient tous la paix, la tranquillité et l'harmonie, mais qu'ils ne partageaient pas les mêmes conceptions de la justice, notamment en raison des divergences autour des mandats d'arrêt, des prisonniers, des auteurs intellectuels du massacre, des armes, ainsi qu'autour de la conception de la réconciliation : tandis que les uns prônent l'oubli, les autres disent que le pardon n'est pas l'oubli.

Atelier du 28 mars 2004

Quatre représentants de l'église presbytérienne (Tzajalucum, Acteal Alto, Majompepentic), 19 représentants de l'église catholique (Yaxalumil, Las Limas, Yabteclum, Tzajalucum, Tzajalchen, Los Chorros, Quextic, Acteal, Canolal, Quexalucum, Chixilton), et cinq personnes du GPE furent présentes.

La lecture de la Bible s'oriente cette fois-ci autour du travail et de la réalisation et collaboration de la paix. Les commentaires surgissent à partir de l'analogie faite pour construire une maison avec des maçons et des péons, mais les travaux ne peuvent pas s'achever car beaucoup ne viennent pas aux réunions, à commencer par ceux qui étaient au Nicaragua, les leaders presbytériens et catholiques ne sont pas là, ce qui est vécu par certains comme une inquiétude pour que le projet puisse fonctionner. D'autres pensent que la paix ne vient pas rapidement et qu'il est possible de poursuivre sans ceux qui ont été au Nicaragua, et qu'il faut chercher des personnes sages et évaluer ensuite.

L'atelier se poursuit sur l'exercice du « aveugles, boiteux et sourds », où par groupe de trois personnes, chacun avec l'un de ces handicaps, ils doivent réaliser un objectif commun. Cet exercice a suscité des commentaires où les participants devaient compter sur l'autre et être unis.

En revanche, ce jour-là, les commentaires furent plutôt négatifs sur l'avancée de ces ateliers : les participants étaient très peu nombreux, les pasteurs presbytériens et évangéliques ne venaient plus, malgré les invitations, ce qui faisait dire aux participants catholiques que la paix n'avait pas été atteinte, mais qu'ils allaient continuer à prier et à se réunir dans leurs hameaux. D'autres ont partagé leur démotivation due à l'absence des autres acteurs. Ce jour-là, un dernier accord fut convenu : une commission de 4 presbytériens et 4 catholiques vont se réunir dans le temps d'Acteal Alto le 27 avril 2004 et préparer une lettre pour tenter de convaincre les leaders des églises évangéliques de la Société Évangélique Indigène de Chenalhó (SEICH) de participer au processus.

Les mémoires de ces ateliers s'arrêtent sur cet accord bien précaire.

La description détaillée de ces différents ateliers permettent d'analyser les différents éléments

mobilisés par Marina Pagès et les membres du GPE pour « former des pacificateurs » (Lefranc 2006b). Il s'agit de former les leaders religieux des deux principales religions à Chenalhó pour résoudre des conflits. La méthode principale était de créer un corpus théologique en vue d'aboutir à une régulation par les acteurs concernés des conflits passés de 1997, et empêcher la reproduction de tels conflits. Le travail de Marina Pagès et du Groupe Pastoral Œcuménique (GPE) était de renouer un dialogue pour mener une réflexion commune entre les religions. On notera le rôle fondamental du théâtre et du jeu pour partir d'expériences concrètes faciles que peuvent s'approprier chacun des groupes et les amener à interpréter par eux-mêmes. La valorisation des points communs plus que des différences, et valorisation de la tolérance et de la paix comme valeurs communes des deux groupes religieux unis autour d'une même Parole de Dieu.

Par ces méthodes, le travail du SIPAZ et du GPE visait à modifier la qualité des relations sociales et les valeurs, comme l'exercice sur le chef comme guide. La valorisation de méthodes participatives et délibératives est inspirée de nombreux projets de « construction de la paix » ou de « transformation des conflits » liées à des méthodes de développement impliquant des « bonnes pratiques » relatives à l'intervention du Diocèse et de ses organes des droits de l'homme. Toutefois, à l'inverse d'une réconciliation « par le bas » avec des « gens ordinaires » ou « presque ordinaires » (Lefranc 2006b, 294-5), le SIPAZ travailla avec les leaders, les têtes religieuses, à partir des expressions culturelles locales du pardon. Malgré ce travail de proximité et de verbalisation du passé traumatique, on retrouve aussi un modèle de développement qui s'appuya sur les ONG locales souvent suscitées par l'intervention étrangère. J'ai volontairement décrit le réseau du SIPAZ en début de section pour montrer la complexité des financements et des actions diffuses de ces « réseaux pour la paix » qui ont une ambition universelle et prônent une intervention indirecte qui met en avant la participation et la délibération des acteurs sur le terrain. Certes, dans le cas du SIPAZ, il ne s'agit pas ouvertement d'un projet de développement ou d'aide humanitaire comme le sont plus nettement les autres acteurs humanitaires dont il est question dans ce chapitre. De même, la différence majeure du concept de réconciliation développée ici en comparaison avec celui du gouvernement régional réside avant tout dans le travail mené sur le long terme auprès des leaders religieux (catholiques, presbytériens, pentecôtistes) qui consista à la fois en un processus d'« *empowerment* » (capacitation) et d'humilité de projets de construction de la paix. Pourtant, on retrouve dans l'action de l'un des principaux organes des droits de l'homme et, en toile de fond, du Diocèse, la même méthode déjà énoncée, celle de substituer aux valeurs des droits de l'homme et de la paix des valeurs « indiennes » du pardon, en n'imposant aucune politique qui ne soit compatible avec les valeurs des groupes à qui s'adresse les politiques de réconciliations. Le SIPAZ et le GPE agissent donc en partant d'un répertoire culturel emprunté à la théologie catholique et aux droits de l'homme, en ne voulant a priori rien imposer aux populations locales. Il ne s'agit pas tant ici d'un enjeu pour le Diocèse et ses organes des droits de l'homme de mener un travail de développement « bénéficiant » directement ou indirectement les pays « du Nord » comme certains travaux sur l'ingénierie de la pacification ont pu le relever, que de conserver une assise locale et régionale.

La méthode de Lederach est intéressante car elle travaille plus près des acteurs mais elle pose plusieurs limites : tout d'abord, la difficulté à engager tous les acteurs du conflit et à trouver la « paix » sans le

respect des points évoqués dans les quatre axes ; elle interroge aussi sur les limites à travailler uniquement avec des leaders religieux sans prendre en compte les leaders politiques étant donné que le conflit est éminemment politique ; en outre, malgré la volonté de transformation du leadership, la participation irrégulière des habitants et l'absentéisme croissant, ainsi que le manque de participation des caciques politiques rend difficile et incomplet un travail plus intégral ; enfin, cette méthode communautaire ne répond pas aux thèmes de l'impunité qui relève des fonctions gouvernementales fédérales et fédérées, et n'apporte aucune avancée sur le problème du désarmement, dont j'ai montré dans la section précédente qu'il est lié à la levée des mandats d'arrêt contre les zapatistes depuis mars 1995.

2.2. *Splendeurs et misères de l'autonomie zapatiste à Polhó: divisions internes et sortie du CICR*

2.2.1. *Tensions entre résidents et déplacés : implosion de la résistance zapatiste*

Le partage des terres entre « résidents », ou « affectés » (*afectados*), et « déplacés » à Polhó fut fonctionnel à ses débuts, mais il commença à poser problème après quelques années de coexistence. Le pacte de 1997 et 1998 eut un coût agraire élevé pour les résidents et il fut difficile à maintenir, surtout après que les familles zapatistes aient assisté au relogement de leurs voisins Abeilles de X'oyep sur des terres très proches des leurs, suite au pacte de non-agression. L'alliance et le lien organique des premières années se délita peu à peu, le contexte économique de l'autonomie et l'impératif de survie des membres n'aidant pas à créer un climat favorable à la coexistence des zapatistes déplacés et résidents qui passèrent d'une alliance et d'une solidarité assumées à des accusations et à de l'envie. L'établissement des campements obligea les zapatistes originaires de différentes communautés à vivre ensemble, ce qui donna lieu à diverses situations d'adaptation aux nouveaux lieux d'accueil. Certaines aboutirent à des alliances réussies où les résidents s'adaptèrent et créèrent des liens d'amitiés solides avec les déplacés. Ainsi, Marcos Vázquez, originaire de X'oyep et membre des Abeilles, avait accueilli une famille de déplacés en 1997. Son épouse me raconta avec émotion que la femme de la famille de déplacés devint la marraine de l'un de ses enfants (sa *comadre*), et fut attristée de leur relogement à Nuevo Yibeljoj en 2001 au moment de l'élaboration de l'Acte de respect mutuel. Son cas n'était pas isolé et bien des personnes déplacées s'étaient accommodées dans les campements devenus de nouvelles communautés. C'était surtout à Polhó que des fatigues s'étaient faites ressentir, le confinement et le manque d'alternatives économiques pour les déplacés générèrent des pressions sur la terre telles que des disputes se multiplièrent entre zapatistes déplacés et résidents.

L'un des points majeurs du mécontentement des « résidents » zapatistes concernait le problème de déforestation qui s'était fortement accéléré dans la zone des campements, les résidents accusant les déplacés d'avoir coupé tout le bois. Un autre effet collatéral aux déplacements prolongés touchait l'épuisement plus rapide des sols qui n'étaient déjà pas bien fertiles dans la zone et qui s'appauvrissaient encore plus vite dans les campements. Voici ce que m'en dit Javier Luna Ruiz, représentant de la « fraction Polhó » et « résident », qui vivait sur le bord de la route :

Avec Acteal, les déplacés sont venus vivre sur des terres prêtées par les « résidents ». Quand ils vont travailler, ils doivent aller sur leurs terres, à Bajoveltik, Acteal, Chimix, Canolal, Los Chorros,

Pechiquil, parce qu'il n'y a pas de terrain suffisant ici, la montagne s'épuise, la colline que vous voyez là-bas, avant il était montagneux [i.e. avec une forêt]... qui l'a épuisé ? Ben les déplacés (...) parce qu'il y a eu un conflit, ce n'est pas parce qu'ils voulaient en finir avec la montagne, il y a des raisons aussi, mais maintenant on est préoccupés parce que c'est de là que sort l'eau que nous buvons, alors on est préoccupés, qu'est-ce qu'on fait s'il n'y a plus d'eau ensuite. Les terres prêtées ont été laissées au propriétaire, ils ne les utilisent plus, ils sont sortis il y a deux ans, en 2008. (Javier Luna Ruiz, 12/08/2010)

L'inquiétude des résidents les amena à dénoncer le problème d'abord auprès des autorités zapatistes de Polhó. Celles-ci campèrent sur leur position de 1998 et leur stratégie du bastion, et refusèrent de négocier un retour des déplacés zapatistes avec les autorités régionales, et même avec les résidents. Des rumeurs commencèrent à circuler entre « compagnons », les déplacés étant accusés par les résidents de les appauvrir. Des mécontentements au sein de Polhó grandirent au point que certains se sentirent finalement contraints de vivre ensemble, en raison notamment de la décision des autorités zapatistes qui étaient réticentes à renouveler le pacte convenu sur le mode du consensus en 1998. Face à une telle situation, certaines familles de déplacés décidèrent d'abord de retourner sur leurs terres pour les travailler en journée tout en vivant dans les campements. Mais la question du bois qui s'épuisait les rattrapa et, bon an mal an, certains décidèrent de « sortir » et de se reloger sans l'accord des autorités zapatistes municipales.

Au même moment où les Abeilles de X'oyep négociaient leurs retours avec les autorités régionales et le Bureau pour la Réconciliation des peuples en conflit, certains zapatistes manifestèrent l'envie de retourner sur leurs terres et que des « résidents » s'en allèrent à San Cristóbal de Las Casas pour trouver auprès de la nouvelle institution des solutions à leur situation critique. Cette transgression des règles et normes zapatistes traduisait une rupture qui s'était établie entre les autorités municipales autonomes et les déplacés et résidents de Polhó qui accusèrent les premières de rendre impossible une solution viable au conflit en refusant de renégocier le pacte établi dans l'urgence en 1997. L'établissement de campements à moyen terme, le manque d'alternative agraire ne compensait plus le discours de résistance des autorités qui exigeaient de rester dans les campements et de « tenir le coup » (*aguantar*), la cause zapatiste primant sur les sacrifices individuelles. En réalité, les autorités devaient faire face à une crise d'autorité interne à l'organisation et ne réussissait plus à gérer à la fois la sortie de l'aide humanitaire et l'extrême précarité économique de ce bastion de déplacés zapatistes en résistance. Les familles de « résidents », également les moins dépendantes de l'aide humanitaire, se tournèrent vers Juan González Esponda.

Le Bureau pour la réconciliation des communautés en conflit mena le travail de dialogue avec les Abeilles, mais quelques temps après, certains zapatistes de Polhó s'adressèrent à l'institution salazarienne. D'abord, les déplacés de Polhó qui ne pouvaient retourner sur leurs terres car l'accord interne à la municipalité autonome leur interdisait d'y retourner pour des questions de sécurité et de cohésion de la force. Le problème se concentra surtout autour du manque de terres et de l'emploi, augmentant la conflictualité agraire et sociale entre les « déplacés » et les « résidents ». Ensuite, et comme conséquence du premier point, les « résidents » zapatistes qui prêtèrent leurs terres aux déplacés en 1997 et 1998, notamment ceux du centre de Polhó (sur la route), commençaient à montrer des signes de désaccord que les déplacés restent, car le bois commençait à manquer car les déplacés avaient taillé les arbres par nécessité mais sans respecter les propriétaires de ces terres. Ce conflit alors en cours avait produit

plusieurs disputes au sein de la municipalité zapatiste au moment de mes terrains. Juan González Esponda recevait dans son bureau des zapatistes qui venaient lui faire part de leur mécontentement envers les autorités zapatistes de Polhó : « Les résidents ne veulent plus suivre la municipalité autonome, les déplacés veulent retourner chez eux, et les seuls à ne pas être d'accord sont les autorités. Si les résidents ne veulent plus prêter leurs terres et leurs maisons, cela débouchera sur une crise sérieuse » me dit Juan González Esponda. Dès 2004, quinze ou seize familles zapatistes déplacées avaient décidé de retourner auprès du PRI. Le troisième point qui paraissait problématique au mandataire concernait les registres des enfants zapatistes qui n'avaient pas d'actes de naissance. Ce point faisait écho à une problématique déjà abordée dans le chapitre quatre entre les promoteurs d'éducation et les pères de famille lorsque je travaillais au centre de Polhó en 2003. Malgré l'élaboration d'un programme d'éducation intégrale avec l'association *Ta Spol Be*, lors des réunions avec le Comité d'éducation auxquels nous assistions, certains pères de familles doutaient de l'efficacité des promoteurs d'école qui étaient souvent formés sur le tas, et se préoccupaient beaucoup du fait que les écoles autonomes ne fournissaient pas de documents officiels qui servent ensuite à leurs enfants, notamment s'ils désiraient sortir de la communauté pour étudier. Le Bureau les aidait à obtenir de tels papiers.

Mais surtout, les familles décidèrent de retourner sur leurs terres d'origine malgré la peur qui n'était pas conjurée. Dès 2003, un premier groupe de 500 personnes sont retournées sur leurs terres sans le permis des autorités municipales autonomes, mais sans que je sache si cela impliqua un retour au PRI ou pas. Selon le secrétaire municipal du centre de Chenalhó, un autre groupe de zapatistes situé à Acteal-Centre composé d'environ 180 personnes revint à la protection du PRI. Un autre groupe originaire de Bachen de Poconichim d'environ 250 zapatistes ont également décidé de retourner dans les rangs du PRI. Ce n'est qu'en 2005, après la sortie définitive des deux Croix-Rouges, internationale et mexicaine, qu'un groupe de 750 personnes originaires de Tzabalhó retourna également dans les rangs PRIistes en 2006. Il faut ajouter les « retours-fourmi », comme les nomment Oscar Torrens, qui consistèrent essentiellement en des retours disparates et ponctuels plus que des vagues.

2.2.2. *Le départ du CICR de Polhó*

La sortie de l'aide humanitaire après 2003 est certainement le phénomène qui eut un impact majeur sur la crise économique à Polhó.

Le travail du CICR coordonné par Oscar Torrens battit son plein entre 1998 et 2002. Après 4 ans de travail régulier avec les déplacés zapatistes, le CICR commença à diminuer les rations, ce qui généra des critiques et des attaques à leur encontre, dont se défendait Oscar Torrens :

À partir de 2002, la ration donnée à chaque famille a commencé à diminuer et là, les gens protestèrent et nous traitèrent de tous les noms, qu'on abandonnait les pauvres familles, qu'elles mouraient de faim, que les enfants malnutris mourraient parce qu'ils n'avaient pas de quoi manger, ce qui n'était pas vrai. (Oscar Torrens, 05/11/2010)

L'aide alimentaire du CICR diminua à partir de 2002 « parce qu'on a compris que les récoltes [que les familles] produites compensaient la partie que nous arrêtions de donner ». La première année, 25% de l'aide diminua, puis 50% la deuxième année, et 75% la dernière jusqu'à l'arrêt complet de l'aide alimentaire

et la sortie du CICR de Polhó en 2005. Un document sans date rédigé par les autorités zapatistes au moment de la sortie du CICR en 2005 s'adressait à l'autre principal fournisseur d'aliments, *Enlace Civil*. Ce document donnait le point de vue des déplacés zapatistes : il confirmait les chiffres d'Oscar Torrens, en précisant tout de même que pendant quelques mois en 2003, ils avaient réussi à conserver 50% de l'aide alimentaire, mais malgré tout, cela n'était pas suffisant. Cette lettre faisait état, malgré la réduction de l'aide du CICR, de « 3 kilos par mois par personne », pour un « total de 20 tonnes de maïs par mois » pour les déplacés⁶⁵⁰. En 2005, lors d'une visite à Polhó, je rencontrai le Conseil autonome « intérimaire » de Polhó, Andrés Gúzman, qui comptabilisait quant à lui 28 tonnes de maïs, soit « 5 kilos par mois » par personne, selon ses dires, ce qui permettait tout au plus à une famille de « durer une semaine », selon lui.

Oscar Torrens critiqua les « doubles pratiques » des déplacés qui retournèrent sur leurs terres d'origine mais revenaient dans les campements simplement pour recevoir leur ration :

Les gens qui étaient dans les campements, bien qu'ils fuyaient de leurs lieux d'origine, après deux, trois ans, ils avaient la famille... là dans le campement, ils étaient sortis de ce lieu, après deux, trois ans, les hommes retournaient sur leurs terres, travaillaient leur terres, cultivaient le café, c'est-à-dire qu'ils ne perdaient pas le contact avec leurs communautés d'origine. Ils retournaient dormir oui, et après, on s'apercevait que toute la famille était partie et qu'ils revenaient dans le campement seulement le jour où le camion de l'alimentation arrivait... alors bon, on meurt de faim ou on ne meurt pas de faim ? (Oscar Torrens, 05/11/2010)

La rareté des ressources pour les déplacés amenait les familles de déplacés à avoir des pratiques doubles, ce qui traduisait l'insuffisance de l'aide alimentaire pour les déplacés qui les poussait à chercher de quoi subsister dans la région sans pouvoir pour autant migrer en raison du problème déjà évoqué auparavant du refus des autorités zapatistes à partir. Au moment des premières manifestations de mécontentements, le retour sur leurs terres se faisait sans l'accord des autorités zapatistes, ce qu'Oscar Torrens ne semble pas mesurer dans ses propos. Mais surtout, l'agacement qui ressort du discours d'Oscar Torrens traduit la difficulté pour l'aide humanitaire à travailler avec les zapatistes en tant que CICR.

En 2005, pour répondre aux demandes des pères de famille zapatistes de Polhó, Oscar Torrens, débuta un travail de négociation avec l'EZLN *via* les Conseils de Bons Gouvernements pour proposer que l'UNESCO délivre des certificats qui puissent servir aux jeunes zapatistes qui ont suivi le système éducatif autonome pour qu'ils puissent avoir ainsi la possibilité de poursuivre leurs études. Après plusieurs mois, les zapatistes rejetèrent la proposition, suivant la ligne radicale de leur résistance, ce qui n'était pas sans désespérer Oscar Torrens :

Les Conseils de bons gouvernements (JBG), en théorie, ont mis aux mains de la société civile les décisions, tu vas avec la JBG, nous on y est allés comme Nations Unies, on leur a proposé de travailler avec eux dans « n » choses, où plusieurs agences du système auraient pu travailler. Ça a été un dialogue de près de six mois pour négocier si oui ou non, où, comment, quand, quels thèmes spécifiques, ils nous ont fait plein de pétitions et de demandes, on leur a dit «ok, on y va», c'était la négociation avec les JBG et au final, le Commandement Général a dit «non, vous ne pouvez pas entrer».

Je veux dire, la société civile des communautés, les JBG, pas les ONG, non, les JBG, les gens des

⁶⁵⁰ Le document mentionné fait mention d'une nécessité de 150 grammes de maïs par jour par personne pour faire les *tortillas* et le *pozol*. Je ne sais pas si ces chiffres incluent l'aide alimentaire fournie par *Enlace civil*, mais il est fort probable que ce soit le cas puisque ces chiffres sont supérieurs à ceux évoqués par le zapatiste Mauro dans le chapitre trois, qui n'évoquait que l'aide du CICR et qui représentait 1,5 kilos de maïs par mois par personne.

communautés avec lesquelles on avait même des conventions de santé, de formations de maîtres d'écoles, de projets de cliniques, d'ambulance, l'OMS allait monter tout un opératif de santé dans la région. L'UNESCO allait monter tout un opératif pour que les enfants aillent à l'école, cette école de... comment ils l'appellent, l'école des zapatistes ? « l'éducation véritable »... pour que ces jeunes, une fois qu'ils terminent la primaire, puissent être certifiés, parce que pour le moment, ils n'ont rien ! Ces jeunes ne peuvent ni aller au collège car ils n'ont pas de maudit papier, encore moins à l'université, alors bon, comme ils essaient de sortir de la misère, de la merde, s'ils ne s'éduquent pas, c'est un problème dans le pays ça, s'il n'y a pas d'éducation, alors bon, l'UNESCO leur a proposé "ok, moi je peux voir la façon d'obtenir un certificat qui dise que cet enfant a terminé la primaire et qu'il peut aller au collège", avec toutes les déficiences du monde, mais qu'il ait au moins un fichu papier qui le dise. On a eu l'occasion de mettre en route des projets de production, de créer avec eux (...) un centre de formation, comme une petite université, montée par une ONG grecque dans un endroit qui s'appelle La Culebra dans la zone de La Selva, ils ont construit des salles de classe, un auditorium, des dortoirs, des cuisines collectives, bref, tout un centre de formation. Nous on leur a dit « ok, faisons usage de ce centre de formation et montons deux ou trois programmes de constructeurs en résistance... même ça ils ne l'ont pas accepté, merde ! Au final, le Commandement, ou plutôt, les militaires, qu'ils soient de gauche ou de droite, les militaires sont des militaires, il n'y a pas moyen de parler avec eux.

(...) Le mérite qu'il faut reconnaître à l'EZLN ça a été de mettre sur la table le thème indien dans le pays en général, et après, il a eu plusieurs opportunités de pousser plus, et il les a manquées sincèrement, la myopie militaire encore une fois ne les a pas abandonnés (Oscar Torrenza, entretien réalisé le 05/11/2010)

Cette « myopie militaire » était peut-être aussi le refus des zapatistes d'accepter totalement le jeu de gouvernance proposée par le CICR, l'UNESCO, les Nations Unies, et la Croix-Rouge mexicaine. Le discours d'Oscar Torrenza traduit davantage un sentiment de désarmement et la difficulté pour l'aide humanitaire à négocier les termes de leur action dans ce contexte atypique d'un doublé d'une résistance politique, où le destinataire principal rejette l'État, mais accepte l'aide du CICR comme un fournisseur de services tout en refusant son ingérence dans le processus de résistance.

La résistance des zapatistes était également une réticence à travailler avec certains acteurs de la société civile. L'UNESCO et la question des diplômes en est un exemple, mais j'ai pu observer cette volonté à Polhó de surveiller les projets des ONG et vouloir les contrôler. Dans la pratique, la catégorie de « déplacés internes » était plus générique et ne prenait pas en compte les affiliations politiques et religieuses, ce qui permettait au CICR de travailler, en principe au moins, avec les trois principaux groupes politiques et religieux, les Abeilles, les zapatistes et les PRIistes (ces derniers étant beaucoup moins nombreux). Mais la « neutralité » d'une aide sanitaire humanitaire n'avait que peu de poids dans le contexte de résistance et d'autonomie. L'exemple de la Croix-Rouge mexicaine est à cet égard tout à fait révélateur. Les médecins mexicains vivaient dans la municipalité autonome, tout en ayant la possibilité de sortir. Certaines normes de l'aide humanitaire et des valeurs des médecins entraient en conflit avec les normes zapatistes établies à l'échelle municipale. Par exemple, Polhó comptait sur un service médical des plus avancés dans la zone. Une urgence médicale poussa un jour Zoila à amener une femme « du PRI » très malade à l'intérieur de la municipalité de Polhó le temps de chercher l'ambulance et l'amener à San Cristóbal de Las Casas. La transgression de l'interdit (faire entrer un PRIiste dans le territoire autonome) lui valut des représailles et instaura un climat de méfiance avec les autorités zapatistes :

Pour une urgence, une femme qui était malade et que j'étais allée voir dans une autre communauté, avait besoin d'attention médicale, plus que celle que nous avions dans la voiture, alors je l'ai

descendue [jusqu'à la clinique du CICR dans Polhó] pour prendre plus de matériel et l'amener à San Cristóbal. Juste ce petit temps de la rentrer là, ça a généré une crise parce que je n'aurais jamais dû l'amener parce que c'était une PRListe. Comment c'est possible que je fasse entrer une PRListe ? Et je comprends, c'est vrai, je comprends, mais... ils ont des priorités différentes et pour moi c'était d'aider la femme qui mourrait, alors je l'ai faite entrer, j'ai pris les affaires, et voilà, ils nous ont laissé sortir. Ensuite, je n'ai pas eu de problèmes, mais à racine de ça, ils révisaient toutes nos cartes d'identité (*credencial*) [à l'entrée], ils regardaient toutes les personnes qui entraient dans la voiture, ils nous arrêtaient un moment, il y a eu plus de contrôle. Alors, malgré le fait que j'étais là depuis deux ans et quelques, quand j'arrivais à la porte, je devais montrer ma carte d'identité et (...) même quand c'étaient des connaissances, enfin, qu'ils me connaissaient, ils devaient d'abord descendre avec ma carte d'identité pour voir Jacobo, ils revenaient et ils me disaient "oui, vous pouvez passer". Gare à moi si j'avais oublié ma carte d'identité, ils ne m'auraient pas laissé passer je pense, je ne l'ai jamais oublié... (Zoila, 07/05/2005)

Cet incident n'était pas très grave selon Zoila, mais il fut la pierre d'achoppement des relations entre l'aide humanitaire et les autorités zapatistes. L'incident marqua une dégradation des liens de confiance entre les membres de la Croix-Rouge mexicaine qui vivaient sur place et les autorités zapatistes. La vigilance à l'entrée de la municipalité autonome redoubla. J'ai montré au début de cette thèse comment cette vigilance rendait l'accès à la municipalité autonome difficile et contraignant. La transgression aux normes zapatistes de la part de la jeune femme traduisait le clivage entre l'impératif sanitaire et humanitaire qui motivait la jeune femme et l'impératif d'autonomie et de résistance des autorités zapatistes, pour qui le geste était intolérable, les souvenirs du conflit de 1997 et l'antagonisme ancien étant encore vivants et jamais conjuré avec les PRListes puisqu'elles avaient fermé toute possibilité de négociation. Les autorités zapatistes considéraient également que si elles acceptaient que la Croix-Rouge mexicaine soit installée au sein de leurs territoires, à l'inverse du CICR qui était mobile, elle devait respecter les normes zapatistes.

Enfin, un dernier élément qui explique la sortie du CICR et qui est indépendant des tensions internes à Polhó sont évidemment les impératifs géopolitiques de cette « souveraineté mouvante » qu'était le CICR. Dès 2003, les guerres en Irak et en Afghanistan impliquèrent le retrait de l'aide humanitaire du Chiapas qui trouvait de nouveaux terrains d'action urgents. Pour le droit international humanitaire, le conflit armé au Chiapas ne justifiait plus une présence des dispositifs humanitaires. Ainsi par exemple, dans la bouche d'Oscar Torrens :

Le premier travail du CICR était réalisé, comme je te le mentionnais, par des gens de l'extérieur, presque tous venaient du Rwanda ou du Burundi ou de Sierra Leona, c'est-à-dire d'une zone de conflit difficile, alors on les envoyait en vacances au Chiapas, non. C'est-à-dire que tu ne peux pas comparer le massacre du Kinshasa avec ce qui avait lieu ici, ici il n'y avait pas de tirs, il n'y avait pas de coups, de bombardements, il n'y avait rien en fait, le conflit en tant que tel dura douze jours, du premier janvier au douze janvier [1994]. Ensuite aux yeux du CICR, aux yeux du droit international humanitaire, il n'y a pas de conflit, il y a une situation tendue de post-conflit, mais il n'y a pas d'hostilités (...)

Et la guerre de basse intensité est une invention des militants et du FrayBa et de tous les gens qui ont grandi et vécu autour du conflit. À partir du conflit qui dura douze jours, on a réussi à avoir jusqu'à 500 ONG qui vivaient du conflit, alors c'est clair, il fallait alimenter l'idée qu'il y avait une guerre de basse intensité, c'est-à-dire, ou il y a une guerre, ou il n'y en a pas, non, là on ne parle plus de demi-mesure, soit il y a des tirs, soit il n'y en a pas, et s'il n'y a pas de tirs, alors il n'y a pas de conflit, c'est autre chose, mais pas un conflit armé, et le CICR agit dans des cas de conflit armé, oui, et les Conventions de Genève ont été pensées pour un conflit armé. (Oscar Torrens, 05/11/2010)

Oscar Torrens n'y allait pas par quatre chemins : les humanitaires professionnels venaient prendre des

vacances au Chiapas avant de repartir dans des coins bien moins amènes du monde. Outre sa provocation, il montre la difficulté à justifier de l'intervention humanitaire à moyen terme car le Chiapas n'est plus dans une situation de conflit armé selon lui. Je lui rétorque qu'il y a tout de même un marché illégal d'armes qui alimente des faits récurrents de violences et des assassinats qui sont bien réels.

Là oui, la zone est pleine d'armes, il y a eu beaucoup de morts avant les événements d'Acteal, beaucoup de professeurs assassinés, et postérieurement dans la zone nord, il y eut beaucoup d'assassinats, beaucoup de disparus, plus de cents, FrayBa l'a parfaitement enregistré, oui, mais ce sont des faits isolés qui dans le contexte, tu peux dire bon, ils font partie d'un même phénomène, mais ce n'est pas une situation de guerre, c'est-à-dire, pardonnez-moi, mais aux yeux du droit international humanitaire, ils te disent "bon, il y a des hostilités ou pas ?", "il y a une guerre ou il n'y a pas de guerre ?" Il peut y avoir des tensions, il peut y avoir des escarmouches, des tirs isolés, mais ça ne configure pas un contexte de guerre, oui, c'est très discutable tout ça. (Oscar Torrens, 05/11/2010)

Les assassinats fréquents au Chiapas bien avant le « conflit armé » de 1994 sont pour Oscar Torrens des cas isolés qui ne sont pas liés à la stratégie de contre-insurrection que les militants du CDHFBC continuent d'alimenter. En remettant en question l'emploi du terme de « guerre », il en arrive même à remettre en question le terme de « guerre », préférant celui de « tensions », le terme de guerre ne pouvant s'appliquer qu'aux douze premiers jours de 1994 :

Je pourrais te dire qu'il y a eu une série de tensions préalables, il y a eu le conflit de 94, là oui c'est un moment de conflit et d'hostilités armées, il y a des positions militaires, des affrontements militaires inégaux, enfin, comme tu voudras, qui violaient tous les droits de la guerre, parce qu'on a attaqué une population civile, oui, on a attaqué les bases, les milices de l'EZ, mais ce furent quatre affrontements de l'Armée mexicaine avec l'EZ, qui eurent lieu ici à Rancho Nuevo, et ceux qu'il y eut dans toutes les municipalités qu'ils ont pris sauf celle d'ici [San Cristóbal de Las Casas], il n'y a pas eu d'hostilités, et bon, ensuite, le fameux massacre d'Ocosingo du marché, et voilà. Tout ça ça a duré douze jours, et ensuite, le conflit se termine, après il y a des tensions, et il y a des affrontements, oui... oui, il y a une situation de tension très forte si tu veux, très très forte, mais il n'y a pas un conflit. Quand j'arrive au CICR en 98, évidemment ce conflit avait eu lieu quatre ans avant, alors non, le CICR d'ailleurs arrive à une situation totalement atypique pour le Comité, alors c'était le cas unique d'être dans un lieu où il n'y a pas de conflit armé... pourquoi il est là ? parce qu'il y a un secteur de la population civile, 15 000 familles, 16 000 familles de ce conflit, non, ils sont le produit de ce conflit, alors le CICR a l'obligation de recevoir ces victimes parce que personne d'autre ne veut les recevoir. L'État ne les aide pas, et en plus ils ne veulent pas recevoir l'aide de l'État, parce que la majorité de ces personnes appartenaient à des bases de l'EZ, alors bon, c'était notre fonction ici. (Oscar Torrens, 05/11/2010)

Une confusion dans la manière de nommer les violences au Chiapas ressort de ces extraits, qualifié à certains moments de « conflit », à d'autres de « tensions » parfois « très très fortes », parfois « ponctuelles ». Le soulèvement de 1994 justifia l'intervention du CICR, mais avec les années, la difficulté d'Oscar Torrens à nommer le conflit traduit la difficulté à justifier la présence de l'aide humanitaire qui sortit de Polhó et des ONG qui partirent du Chiapas. Il en arrive dans le même temps à tenir un discours très critique sur le marché des ONG qui débarquèrent en grand nombre :

Dans le cas du FrayBa, je ne crois pas qu'il court après une économie comme beaucoup des ONG, je te l'ai dit ouvertement, plus de 500, et aujourd'hui plus une seule, ou plutôt, il y a les ONG qu'il y avait avant 94. Ce sont des ONG solides, fortes, et plus locales. Et FrayBa, je ne sais pas... le FrayBa a changé de directeurs comme de chaussettes, précisément parce que des gens sont arrivés qui... le Centre des droits de l'homme FrayBa est un Centre des droits de l'homme qui n'est ni neutre ni impartial. C'est un centre des droits de l'homme qui oui, a eu beaucoup de prestige parce qu'il était l'unique centre contestataire à l'État, et qui oui, se mettait dans les thèmes des droits de l'homme, paysans, indiens, mais à partir du soulèvement zapatiste, il s'est consacré à défendre l'EZ, et

aujourd'hui encore, il travaille pour l'EZ, alors... (...)

Quand on est sorti de Polhó, on a diminué la ration, [le CDHFBC] a fait quelques déclarations, ils doivent être dans la presse, parce qu'ils sortaient dans *La Jornada*, et Bellinghausen était chargé de répéter toutes les énormités de... en fait Bellinghausen, je ne le lis plus, depuis que j'ai lu qu'il y avait des survols en rasant et des avions militaires qui intimidaient la population... quand j'étais à Polhó ce jour-là, ni les mouches volaient, il n'y a rien eu, non, et Bellinghausen mentait, alors j'ai dit "non ben ce mec plus jamais, comme porte-parole de l'EZ je ne le crois plus, non".

Il dénonce ici un hiatus entre la production d'un discours idéologique par les ONG et les journalistes qu'il juge être artificiel, voire un mensonge, et la « réalité » chiapanèque. Sa critique acerbe du journaliste Hermann Bellinghausen et du « FrayBa », qu'il considère être des protecteurs impartiaux et aveugles de l'EZLN, traduit un « ras-le-bol » d'acteurs connaissant parfois très bien la réalité du Chiapas tout en portant un regard plus « extérieur » sur l'organisation zapatiste. On en revient au système d'accusations et de contre-accusations au sein de la « nouvelle famille chiapanèque », qui oppose des discours contradictoires et opposés, les uns dénonçant le prolongement d'une guerre d'un nouveau type, beaucoup plus indirecte, et « pourrissant » les relations sociales dans les communautés, et d'autres qui sont excédés par les théories du complot et les soutiens inconditionnels d'une presse nationale. Dans les deux cas, ces positions transposent la même logique étudiée chez les *pedranos*, celle d'acteurs qui se connaissent très bien et appartiennent à une même « famille » tout en construisant des antagonismes sur la base de rumeurs et de dénonciations réciproques. Mais la manière dont il finissait par nier que l'État du Chiapas était en guerre, et érigeant le discours sur la guerre de basse intensité en supercherie ne servant qu'à légitimer la présence des ONG au Chiapas sur le moyen terme, traduisait à mon sens l'une des difficultés à travailler au Chiapas avec les zapatistes.

Oscar Torrens opta pour travailler sur le modèle de la gouvernance qui amenait à créer des accords multilatéraux avec tous les acteurs chiapanèques. Il revendiquait tout au long de notre entretien une position « indépendante » par rapport au gouvernement mexicain, manifestant alors toute l'ambivalence de l'action du CICR qui était une sorte de contre-pouvoir qui établissait des rapports de pression, de négociation et de subordination, notamment concernant le transit, face à la souveraineté territoriale de l'État⁶⁵¹. Je ne reviendrai pas sur les projets de développement du CICR, mais au travail de pacification qui débuta en 1999. Le CICR procéda à des formations en droit international humanitaire destiné à différents publics, conjointement avec le Haut-Commissariat pour les Réfugiés (HCR) et la Commission nationale des droits de l'homme (CNDH). Il s'agissait de former et de spécialiser des personnes chargées de l'enseignement des droits de l'homme, du droit international humanitaire et du droit international des réfugiés et de sensibiliser des professeurs, des lycéens et de jeunes étudiants à l'université. Par exemple, Oscar Torrens organisa via le CICR deux séminaires de trois jours dans la ville de Mexico en mars 1999. D'autres séminaires furent organisés avec l'Institut d'Investigations Juridiques (*Instituto de Investigaciones Jurídicas*, IIJ) de l'Université Nationale Autonome de Mexico (UNAM), le Ministère des Affaires Étrangères (*Secretaría de Relaciones Exteriores*, SRE), la Commission Nationale des Droits de l'Homme (CNDH), la Croix-Rouge mexicaine et un autre séminaire sur les droits de l'homme et le droit international humanitaire avec la Direction pour la culture des droits de l'homme (*Dirección para la Cultura de los Derechos*

⁶⁵¹ Voir aussi la Section 1.3.2. du Chapitre 4, sur l'arrivée tardive et difficile du CICR au Chiapas.

Humanos) du Bureau de Procureur Général de la République (PGR)⁶⁵².

L'établissement d'une Délégation fixe du CICR au Mexique fut possible quelques mois après le retour des déplacés Abeilles, et fut le fruit d'une longue négociation avec le gouvernement fédéral. Le Sénat mexicain approuva finalement le 2 avril 2002 un accord de siège qui régit les relations du CICR avec le Mexique et reconnaissait formellement sa mission humanitaire et son statut d'organisation internationale. Les délégations régionales allaient donc pratiquer de la « diplomatie humanitaire » avec l'Amérique centrale, les pays hispanophones des Caraïbes et Haïti notamment, mas aussi en travaillant avec la Croix-Rouge mexicaine et le Croissant Rouge en vue de la préparation à des situations de conflit armé ou de troubles, ainsi qu'à la formation des forces armées et de sécurité au droit international humanitaire. La formation de militaires par le CICR traduisait également la transformation du conflit au Chiapas qui voulait « humaniser » le cœur de la force coercitive du gouvernement mexicain en l'introduisant au droit international. L'ambivalence de l'action du CICR l'amena à travailler à la fois avec les zapatistes, les Conseils de Bons Gouvernements et les déplacés de Polhó, tout en menant un travail auprès de l'Armée au Chiapas pour former les militaires aux thèmes des droits de l'homme. Les zapatistes n'en savaient rien :

Quand le thème de l'aide humanitaire a diminué et que tout était plus ou moins bien arrangé, on a commencé (CICR) à travailler avec la police. Le CICR le faisait depuis la ville de México, il travaillait avec les militaires là-bas, et ici aussi, je devais aller travailler tous les vendredi pendant deux ans au Centre Régional de Rancho Nuevo. La septième région militaire couvre le Chiapas et le Tabasco, et il y a trois centres dans le pays, le CAR, Centre d'entraînement régional (*Centro de Adiestramiento Regional*), où les militaires vont et forment en tactiques militaires. Alors, il y en a un au Chiapas, un au District Fédéral, et un je ne sais où dans le nord, où ils amènent les soldats de toutes les régions, ils y mettent les militaires, c'est énorme ce centre qu'il y a là dans Rancho Nuevo. Alors il y a trois campements et dans chaque campement entrent jusqu'à 3000 soldats. Alors chaque vendredi j'y allais, tooooooo religieusement, dès 8h du matin, ils me mettaient 800 soldats (rire) et je leur parlais du droit international humanitaire, du droit de la guerre, et des droits de l'homme (Oscar Torrens, 05/11/2010)

Le CICR arrêta toute activité à Polhó en 2005 et s'en alla définitivement du Chiapas, par la sortie progressive des différents projets, d'abord les projets d'installation de l'eau, puis les projets agricoles, ensuite l'aide alimentaire et enfin la santé.

Avant de partir, le CICR fit don de 250 080 pesos pour construire un « magasin municipal » (*tienda municipal*) comme forme de compensation de son départ pour qu'elle permette la production autogérée et participer à un projet autonome. Ce magasin communautaire était installé sur le bord de route de Polhó. À la comptabilité du magasin se trouvait Erminio, l'un des promoteurs d'éducation avec lequel j'avais travaillé en 2003 et qui était l'un des meilleurs promoteurs d'éducation. Il était resté dans le projet éducatif pendant deux ans puis travailla comme secrétaire pour le Conseil autonome car il avait reçu une formation pour se servir d'ordinateur. Il se retrouvait dans ce magasin communautaire donnée par le CICR précisément car il était devenu un as de la comptabilité et excellait avec le logiciel Excel. Très vite, ce magasin communautaire ferma ses portes, sans qu'on sache bien pourquoi ni ce qu'il advint des fonds. Mais l'entreprise était mauvaise dès ses débuts : la coopérative avait été installée au cœur des résidents qui laissaient au même moment l'organisation zapatiste ; les produits étaient chers, même si l'on pouvait y

⁶⁵² Voir le site du CICR : <http://www.icrc.org/fre/resources/documents/misc/5fzfy8.htm>.

trouver de la taule pour couvrir les toits des maisons, des habits, des baskets, des bottes, autant de signes de la modernité qui attiraient les pedranos, y compris les zapatistes. Erminio achetait tout ce matériel à la frontière avec le Guatemala car les prix étaient moins élevés. Les autres produits de base tels que le sucre étaient achetés à San Cristóbal de Las Casas ou à Tuxtla Gutiérrez. Ce magasin communautaire très moderne était « trop » moderne et personne n’acheta les produits.

Voici comment le Conseil autonome réagit (Andrés Guzmán ?), dans un document sans date (2005 ?) dirigé à *Enlace Civil* :

Maintenant nous avons la préoccupation que le CICR a dit qu’il allait arrêter de soutenir avec des aliments depuis 2004, et on ne sait pas ce qu’on va faire. Le CICR a dit qu’il y avait des nécessités plus fortes en Irak et dans d’autres parties du monde, et que nous on n’a qu’à voir comment on se débrouille. Il semblerait qu’ils veulent nous obliger à retourner dans nos communautés, mais nous sommes décidés à résister. En plus, nous avons l’espoir que d’autres groupes et personnes réellement solidaires avec notre lutte vont continuer à nous soutenir (Conseil autonome, document s/d)

2.2.3. *Du CICR au PNUD : Oscar Torrens*

Oscar Torrens resta sans projet un moment, continua uniquement son travail avec les militaires, jusqu’à ce qu’arrive le PNUD qui négocia un travail avec les JBG et l’EZLN, ce qui décida Oscar Torrens d’intégrer le nouveau projet du PNUD.

L’arrivée de l’aide humanitaire au Chiapas en 1994 puis en 1998 à Chenalhó impliqua de nouvelles formes de régulation exécutées par des acteurs sociaux humanitaires (dentistes, médecins, éducateurs) qui entrèrent dans un jeu politique régional de gouvernance⁶⁵³ engageant les premiers acteurs gouvernementaux et non-gouvernementaux qui prirent en charge le conflit. Le CICR et le PNUD se firent les promoteurs du développement qui s’appuyaient sur le droit international humanitaire et des droits de l’homme, pour établir des projets de développement⁶⁵⁴ combinant des actions de pacification auprès des « déplacés internes » après 1998. Oscar Torrens était devenu un acteur-clé de la gouvernance chiapanèque car il se recycla au sein de la « nouvelle famille chiapanèque », en se faisant un promoteur de l’aide humanitaire au sein du CICR (1998-2003), puis en se recyclant et en prenant la direction du nouveau Bureau du PNUD (2007-2014).

La présence d’un organe permanent de l’ONU fut étonnamment tardive puisqu’un Bureau régional des Nations Unies ne s’installa officiellement à San Cristóbal de Las Casas que le 17 octobre 2008 alors que les Nations Unies envoyaient des rapporteurs et produit des rapports sur le conflit au Chiapas dès le début du conflit armé en 1994. L’ONU n’instaura jamais de politiques de désarmement ou de démobilisation au Chiapas comme ce put être le cas dans le cas du Guatemala après les Accords de Paix de 1996 (Laliberté 2006). En revanche, le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) entra au Chiapas dès la fin de l’année 2005 avec huit « Objectifs de développement pour le Millénum »

⁶⁵³ Sur une définition de la gouvernance, je renvoie aux travaux d’Osmond, A., 1998. “La “gouvernance”; concept mou, politique ferme”, *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n°80-81, décembre 1998, p.19-26 ; Lascoumes, P. & Le Gales, P. 2007. *Sociologie de l’action publique*. Paris : Armand Colin ; Le Gales, P. 2003. *Le retour des villes européennes. Sociétés urbaines, mondialisation, gouvernement et gouvernance*. Paris : Presses de Science Politique, 454 p. ; Massardier, G. 2003. *Politiques et action publiques*, Paris : Armand Colin.

⁶⁵⁴ Cf. L’ensemble des projets de développement à Polhó dans le chapitre 4.

(ODM) : 1/ éradiquer la pauvreté extrême et la faim ; 2/ mettre en place un enseignement primaire universel ; 3/ promouvoir l'égalité de genre et l'autonomie de la femme ; 4/ réduire la mortalité infantile ; 5/ améliorer la santé maternelle ; 6/ combattre le VIH/sida, le paludisme et d'autres maladies infectieuses ; 7/ garantir un environnement durable ; 8/ promouvoir une association mondiale pour le développement. En réalité, il s'agissait d'engager de multiples acteurs dans un travail collaboratif de gouvernance entre les autorités régionales du Chiapas et des instances internationales telles que le Bureau des Nations Unies contre le Délit et la Drogue (*Oficina de las Naciones Unidas contra el Delito y la Droga*, ONUDD), le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO), le Fonds des Nations Unies pour l'Enfance (UNICEF), toutes affairées à construire une « culture de la paix » au Chiapas.

Le nouveau gouverneur du Chiapas, Juan Sabines Guerrero (2006-2012), s'était « mis la chemise des Nations-Unies » selon l'expression d'Oscar Torrens à tel point qu'il n'hésita pas à intégrer les « objectifs du développement du millénaire » proposé par le PNUD au sein de la Constitution. Le programme du PNUD était financé par le Fond pour la réussite des objectifs de développement du millénaire, un fonds du gouvernement espagnol qui mit de l'argent à disposition du PNUD pour financer des projets à condition d'intégrer deux projets des Nations Unies.

L'ONUDD fut en charge du processus de législation et le PNUD en charge de proposer des projets de développement favorisant la paix, cette dernière étant indissociable des premiers.

Comment tu vas construire une culture de paix dans une localité qui a un conflit où ils se disputent pour un bout de terre pour manger ? Comment tu construis une culture de la paix là-bas ? La seule manière est de ne pas leur exiger : « écoutez, la paix hein, le drapeau blanc », non ! Tu construis la paix quand tu donnes aux deux les éléments pour qu'ils puissent mener leur vie pleinement à la condition qu'ils n'aient pas besoin de se battre pour un bout de terre. Donc si tu donnes de la terre aux deux, le conflit s'achève et vive la paix, mais tant que tu ne leur donnes pas de terres, ou tant que tu ne résous pas le problème originel du conflit, du manque de paix, qui est économique, c'est un problème de subsistance, un problème de terre dans le cas des communautés indiennes... et là, il y n'y a plus de terre à répartir (Oscar Torrens, 05/11/2010)

Pour Oscar Torrens, la « paix », et son revers le « conflit », est intimement liée à la question agraire et économique. Partant, les programmes de développement, du CICR ou du PNUD, servent à compenser la pression agraire au Chiapas et la crise du milieu rural⁶⁵⁵.

Oscar Torrens fut l'un des principaux promoteurs de l'action du CICR entre 1998 et 2003. Je le retrouvais en 2005 dans les locaux fraîchement ouverts du PNUD. Il expliquait son passage dans un autre organe de l'aide au développement par le fait que le CICR multiplia les actions de développement local mais « ce fut un gâchis ». Il entra au PNUD pour mener un travail plus centré sur l'État mexicain. Il voulait remettre sur la table la possible législation de droits pour les déplacés internes selon les principes

⁶⁵⁵ C'est dans cette optique que des projets de « Villes rurales » (*Ciudades rurales*) furent mis en place sous le mandat de Juan Sabines Guerrero. Il s'agissait d'un projet de développement engageant tous les grands entrepreneurs du Mexique tels que TV Azteca, Telmex, Banamex, Cemex, et toutes les filiales que ces entreprises finançaient. De grands complexes très coûteux ont été plantés en plein milieu de villages chiapanèques au nom du développement, mais les projets échouèrent. Il semblerait que le PNUD n'ait pas soutenu le projet mais que le gouverneur utilisa tout de même les emblèmes des Nations Unies pour sa publicité.

recteurs de l'ONU, qui reconnaissait trois types de déplacés liés à des désastres naturels⁶⁵⁶, des désastres anthropogéniques (construction de barrage, de route, etc.) et des conflits armés. L'État mexicain quant à lui n'en reconnaissait aucun selon Oscar Torrens, alors qu'il existait de nombreuses autres catégories (sinistrés, relogés, réfugiés, etc.). L'un des objectifs d'Oscar Torrens au sein du PNUD était précisément d'encourager la fabrication de lois qui reconnaissent et encadrent juridiquement les « déplacés internes » à partir des principes des Nations Unies car, pour lui, c'était le socle pour impulser des politiques publiques et obtenir des budgets pour prendre en charge les déplacés sur la base de modèles participatifs déjà évoqués. En se plaçant en expert de la question, il comptait bien amener le gouverneur du moment à adopter un projet de réforme constitutionnelle. Le caractère atypique du conflit armé au Chiapas en faisait le seul État du pays à avoir des déplacés « pour motif de conflit armé »⁶⁵⁷, faisant du Mexique le seul pays à d'Amérique latine à connaître une situation complexe comme celle de la Colombie.

Oscar Torrens était le concepteur du projet du PNUD et établit les critères pour travailler avec les communautés. Il réunit dès la fin de l'année 2007 différents organismes pour monter et concevoir le projet et de le soumettre à l'ONU : le CDHFBC, le *Foro Chiapas* (une ONG qui travaille avec des déplacés), le Secrétariat des Peuples Indiens (*Secretaría de Pueblos Indios*), la Commission pour la réconciliation et la culture de la paix (*Comisión para la Reconciliación y la Cultura de la Paz*), la Commission nationale pour le développement des peuples indigènes (*Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, CDI). Le projet du PNUD fut accepté en 2009, mais il dut être modifié.

Je rencontrais la nouvelle équipe du PNUD et Oscar Torrens au moment où se composait une équipe de consultants et d'experts chargés de rédiger des lois pour proposer un projet de réforme. L'équipe du PNUD reprenait le travail laissé en jachère par le CICR au moment de sa sortie, en réorientant les objectifs. La jeune équipe était chargée de reprendre une étude sur les déplacés internes. José Antonio Montero, le responsable technique du Bureau du PNUD, était un ancien avocat passé par le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas. Je pris d'abord contact avec lui par mail et il fut mon premier interlocuteur dans les bureaux de l'ONU. Il partageait son bureau avec trois autres collègues, ce qui l'amenait à interrompre souvent notre échange pour répondre immédiatement à leurs questions. Il m'expliquait qu'il existait une confusion importante autour des chiffres et que l'équipe en était au stade du recensement, pour dresser un bilan des déplacés internes « pour motif politique ». Il s'agissait d'un projet en trois étapes : l'accès à la justice, la construction de la paix et l'amélioration des conditions de vie (logements et réactivation de l'économie locale) dans treize communautés. Il insista sur les conditions pour que le PNUD travaille avec les communautés, la première étant que celles-ci acceptent de travailler avec l'ONU et le gouvernement mexicain, ce qui d'emblée excluait implicitement toutes les communautés zapatistes et les Abeilles, les premiers car ils ne « souhaitaient » pas négocier avec le gouvernement et les

⁶⁵⁶ Je n'aborde pas ici le thème des déplacés liés aux désastres naturels, la série de catastrophes naturelles qui touchent régulièrement les côtes pacifiques (Veracruz, Tabasco), les ouragans comme l'ouragan Stan en Amérique centrale, les inondations et les tremblements de terres très fréquents entraînent des situations difficiles pour les populations touchées dans ces régions. Il existe une ressource gouvernementale, le *Fondo para la Atención a los Desastres Naturales* (FOPRADEN), mais le budget est minime. Voir par exemple Fernando Briones (2010), "Inundados, reubicados y olvidados: Traslado del riesgo de desastres en Motozintla, Chiapas", *En "Dossier: Ciudad y Riesgo". Revista de Ingeniería*, t/v 31, Colombia, Pag. 132-144.

⁶⁵⁷ Les déplacés du Salvador et du Guatemala ont connu des processus de retours et relocalisations suite aux Accords de Paix de 1992 et 1996 respectivement.

seconds car ils furent évacués de la nouvelle liste au moment du remaniement :

[J]’ai dit [à mon équipe] : “bon, voyons, proposez une quinzaine ou vingtaine de localités avec une population déplacée, où vous pensez que ce soit pertinent que ce programme travaille de manière ponctuelle. Quelqu’un a dit “Nuevo Yibeljoj”, j’ai dit “bon, ok”, on ne va pas discuter maintenant, on met Nuevo Yibeljoj, mais quand New York nous a dit “ok, le projet marche, il nous intéresse, on va le financer”, il faut reformuler le projet, il faut l’ajuster, alors j’ai dit “bon, Nuevo Yibeljoj, dehors”, parce que Nuevo Yibeljoj, le CICR a déjà été là de toute la vie, il y avait le Gouvernement de l’État, l’Église, les États-Unis, ils leur ont acheté la terre, ils ne sont plus déplacés, mais « relogés », qu’ils aient des problèmes, ben oui, je n’en doute pas, comme toutes les communautés qui sont déplacées (...)

Polhó, on l’a laissé en dernier, il restait au final environ 500 familles ici à Polhó. Polhó était une communauté de cent familles tout au plus, elle en a eu huit cents, c’était un monstre Polhó. Mais beaucoup de gens ont commencé à retourner, retourner, retourner, et au final c’était [un nombre] symbolique ceux qui sont restés, pauvres gens, vraiment, parce qu’ils résistent mais sont dans de très mauvaises conditions. (Oscar Torrens, 05/11/2010)

Je fis remarquer alors à Oscar Torrens que c’était d’autant plus étrange qu’il n’ait pas tenté d’intégrer les zapatistes au projet que les 500 familles restantes représentaient des populations parmi les plus vulnérables actuellement au Chiapas. Quant aux Abeilles, il ne m’évoquait que le cas des Abeilles de Nuevo Yibeljoj, car il s’agissait de la localité dirigée par Agustín Vázquez dont il sera question dans la section suivante, qui négocia plusieurs projets avec des agences internationales comme le PUD et l’UNESCO. En revanche, il ne représentait en aucun cas l’ensemble des déplacés Abeilles, ce qui signifiait que le projet se construisait d’emblée sur une simplification des rapports complexes au sein de l’organisation. Le remaniement qu’imposa New-York pour que le projet soit accepté imposa de revoir les critères de validation des communautés : le premier, déjà évoqué, était que les communautés acceptent de négocier avec le PNUD et les autorités gouvernementales ; le second était celui de la proximité géographique, pour « optimiser les ressources » par microrégions ; un troisième critère fut que le groupe de déplacés devait être homogène et compact ; et un quatrième, que le déplacement puisse être documenté. Ces critères furent contraignants et ne s’élaborèrent pas nécessairement sur le besoin réel des communautés les plus nécessiteuses, le nouveau ciblage impliquant l’exclusion des déplacés zapatistes et de « l’Organisation-Mère » des Abeilles. Final, la majorité des populations prises en compte dans ce programme qui allait durer trois ans se trouvaient essentiellement dans la zone de Las Cañadas et, pour la première fois, dans la zone nord (Tila, Tumbala, Yajalón, Salto del Agua, Sabanilla). Le projet allait bénéficier à 163 familles déplacées originaires de 18 localités différentes, et put travailler avec des « zapatistes au repos » (*en descanso*). Les « zapatistes au repos » fut une solution trouvée par les autorités zapatistes pour permettre aux zapatistes de sortir de la communauté et travailler, souvent dans le nord du pays, et payer ainsi les dettes accumulées, avant de revenir travailler dans les projets « autonomes ».

L’exemple de l’élaboration de critères visant à construire des populations pour le projet du PNUD renseigne non seulement sur la manière dont on fabrique les publics destinataires des projets, mais aussi le caractère arbitraire des critères qui se manient et se remanient.

3. Fragmentation et nouvelles forces centripètes

3.1. *Mouvements sociaux et partis politiques : radicalité des discours, habitus clientéliste*

À l'aune de ces descriptions, on observe donc une fragmentation des groupes de pouvoir dans la zone qui fut unie en 1996 autour des leaders zapatistes et qui à la fin de mes terrains étaient totalement fragmentés en de multiples petites initiatives.

3.1.1. *Agustín Vázquez*

Le retour à des registres civils « de l'État » pour des projets de développement amena les membres de l'organisation-Les Abeilles à modifier le discours de la résistance à l'État qui devint une obligation de l'État à respecter les droits basiques :

On a vu que les écoles, l'électricité, la route, c'est l'obligation du gouvernement, ce ne sont pas des miettes. On n'accepte pas ce que nous offre le gouvernement, par exemple *Oportunidades*, le *Procampo*, on ne l'accepte pas, ce qu'on accepte c'est ce qui est grand, ce qui est l'obligation du gouvernement, ce qui est le bénéfice du peuple. Par exemple, la route est grande, c'est ce que quelqu'un ne pourrait pas faire, et en même temps c'est notre droit comme peuple indien, c'est une obligation du gouvernement, donc on a sollicité la route, l'énergie électrique, les écoles, l'éducation, l'eau potable et les maisons, maintenant on a réussi ces sollicitudes, mais même comme ça, on n'a pas réussi à tout avoir, il nous manque encore des choses pour atteindre le bénéfice de ce village. (Abraham Jiménez Pérez, 31/10/2009)

Et dans les termes d'Agustín Vázquez :

L'organisation a comme objectifs principaux depuis le début c'est l'éducation, la santé, le logement, la justice, la terre, la justice, la liberté, la démocratie, les droits pour tous, la paix et la dignité. Ça c'est l'objectif principal que l'on a depuis le début. Et maintenant que viennent ces conflits, on a commencé à reprendre les propositions : que les déplacés aient de la lumière, car nos lumières ont été coupées, nos maisons endommagées, nos biens brûlés... comment est-ce possible que l'État mexicain ne réponde pas aux sujets qui le concernent ? (...) Alors la lumière a été réinstallée. On a exigé à la Commission Fédérale qu'elle installe obligatoirement la lumière électrique ! La Commission Nationale de l'Eau fédérale et fédérée est venue aussi, qu'elle connecte l'eau ! Sans eau, les gens ne peuvent pas vivre, s'il n'y a pas de canalisations. C'est pour ça que le gouvernement est là, qu'il installe les canalisations pour le bénéfice de la population retournée. Quant au thème de l'éducation, obliger le gouvernement et le Ministère de l'Éducation à installer des unités mobiles pour l'éducation aux enfants retournés qui ont été déplacés. La santé, le Ministère de la Santé a envoyé des vaccins et une attention adéquate à la population retournée. La justice, on y a été aussi, au sujet des 34 mandats d'arrêt (*ordenes de aprensión*) qui ont été à l'Amate, il y a eu aussi le Procureur, le Fiscal de Justice Indigène, le Fiscal de Justice dans le cas d'Acteal, et on en a fait 34 enquêtes préliminaires (*averiguaciones previas*), pas seulement de mandats d'arrêt. (Agustín Vázquez, 31/10/2008)

L'habileté d'Agustín Vázquez réside précisément dans la reprise des douze demandes zapatistes dès 1994 pour légitimer ainsi sa nouvelle position d'agent modernisateur de sa communauté. Formé à bonne école, il avait acquis le vocabulaire des mouvements sociaux sur les droits et savait parfaitement porter ses revendications basiques, transformant alors un discours d'aide et d'assistancialisme en un discours de

droits et de justice. Sur ce dernier point, Agustín Vázquez avançait non seulement sur les enquêtes préliminaires de 34 mandats d'arrêts en suspens, mais reprenait aussi le pacte de non-agression de 2001 car il tentait de le faire ratifier par le Gouvernement de l'État.

Oscillant dans un entre-deux du gouvernement d'une part et d'un mouvement social radical d'autre part, Agustín Vázquez brouille l'ancien antagonisme entre « officiel » d'un côté, et « indépendant » ou « autonome » de l'autre. L'ouverture de nouveaux canaux se fit dans la région par ces voies religieuses et par les voies d'institutions transnationales telles le PNUD, ou l'UNESCO dans le cas de Nuevo Yibeljoj et du groupe d'Agustín. Dès lors, ses pratiques de « multi-engagement » (Combes : 2011) sont indéniables. Ces programmes sous l'effet de l'ouverture du gouvernement de Pablo Salazar se traduisent dans un jeu de gouvernance entre ces organismes internationaux et les déplacés de Nuevo Yibeljoj. Ainsi, la multiplication des interlocuteurs pour le leader local de l'Organisation-Les Abeilles a multiplié les ressources matérielles et économiques, et augmenté la compétitivité entre les bailleurs de fonds d'une part et l'État d'autre part.

On voit donc que pour comprendre les pratiques de courtage des *pedranos*, l'opposition entre « mouvements sociaux » et « État » ou « partis politiques » de l'autre n'est pas pertinente. L'articulation entre l'action collective et les relations clientélistes est ici très nette. Les auteurs rappellent combien les études tendent à séparer le patronage politique qui inhiberait l'organisation collective et empêcherait la contestation populaire, notamment car les arrangements clientélistes seraient verticaux et asymétriques tandis qu'à l'extrême opposé, l'action collective se définirait par des liens horizontaux. À partir de ses travaux sur les pauvres en Argentine, Auyero *et al.* (2010) proposent plutôt de considérer le patronage politique routinier et l'action collective non-routinière (en s'appuyant sur la définition de Tilly) comme des processus dynamiques qui ne fonctionnent pas sur des réseaux différents et seraient contradictoires, mais qui interagissent :

Nous remettons en cause l'idée que patronage et action protestataire sont des processus contradictoires, et les observons ici comme des stratégies, distinctes mais se chevauchant parfois, conçues pour résoudre des problèmes urgents de survie et pour adresser des griefs. Porter attention aux liens et à l'interpénétration de ces stratégies de résolution de problèmes, routinières et non-routinières, est riche de promesses pour une meilleure compréhension des politiques populaires, en Amérique latine et ailleurs. Nous entendons par « politiques populaires » les luttes pour le pouvoir et les ressources menées par des groupes identifiés comme pauvres, urbains ou ruraux. (Auyero *et al.*, 2010 : 72)

Pour Auyero *et al.* (2010), l'idée largement répandue que le patronage comme phénomène social entrave les formes collectives de revendication n'est pas pertinente puisque patronage et contestation peuvent être mutuellement imbriqués, et les liens récurrents entre les deux sont souvent laissés de côté. Son analyse cherche surtout à mettre l'accent sur l'influence du clientélisme sur l'action collective en tant que celui-ci peut être à l'origine de l'action collective, mais il serait également nécessaire de voir en retour comment l'action collective influe sur la structure des réseaux clientélistes. Le courtage (*brokerage*)⁶⁵⁸ et l'authentification⁶⁵⁹ sont donc des zones d'interactions entre ces deux formes d'organisation politique.

⁶⁵⁸ Qu'il définit comme « la mise en place de relations sociales entre des personnes ou des lieux qui n'étaient pas liés auparavant », cf. Burt R., *Brokerage and Closure : An Introduction to Social Capital*, New-York, Oxford University Press, 2005.

⁶⁵⁹ Qu'il définit comme « la validation d'acteurs, de leurs performances et de leurs revendications par des autorités

Les auteurs avancent qu'un « habitus clientéliste » s'installe au fil du temps dans les groupes politiques qui développent des normes et des valeurs différentes – des *ethos*, diraient-ils – qui s'installent et créent des dispositions de ceux qui reçoivent les faveurs des patrons et des courtiers. On comprend dès lors les limites à travailler sur une organisation ou un parti et l'intérêt à se pencher sur la personnalisation du pouvoir qui importe tout autant que ce qui est donné pour assurer la pérennité du lien unissant les leaders à ses groupes de loyauté. On pourrait étendre la remarque de la reproduction d'un habitus clientéliste au lien qu'entretiennent les *pedranos* à la bureaucratie, même quand ils sont engagés dans les actions les plus radicales et autonomes. Le rapport des zapatistes à l'aide humanitaire ou des Abeilles à l'Église traduisent une double tendance : d'une part, la solidité et la durabilité des réseaux clientélistes instaurés par le PRI et, avec eux, la les pratiques autoritaires et corrompus du PRI, malgré les tentatives d'ouverture d'espaces politiques nouveaux ; d'autre part, que ces pratiques anciennes peuvent se reproduire dans des espaces nouveaux. Les premiers leaders zapatistes et Abeilles ont baignés dans le même environnement que les caciques, et j'ai montré aussi l'interpénétration des pratiques mimétiques qui circulent d'une organisation à une autre. Selon ces analyses, le lien politique et clientéliste qui unit les *pedranos* traverserait toutes les pratiques, pour aussi radicales qu'elles puissent être. C'est pour cette raison qu'il apparut plus pertinent d'analyser les processus en termes de médiation et d'intermédiaires plutôt qu'en termes organisationnels, partisans, ou de l'action collective.

Pour clore le récit de ma visite à Nuevo Yibeljoj, j'aimerais décrire brièvement mon dernier entretien avec Agustín Vázquez qui eut lieu la veille du Jour de la fête des morts au Mexique. Ce jour était, dans l'imaginaire des *pedranos*, le jour où les menaces d'attaques entre groupes ennemis circulaient plus fortement. La veille, nous avons dû attendre longuement notre entretien précisément parce que les autorités de l'Organisation-Les Abeilles à Nuevo Yibeljoj s'étaient réunis longuement et dans l'urgence suite à des rumeurs et des menaces d'attaques, soit à Polhó soit à Nuevo Yibeljoj, lancées par des PRIistes de Yabteclum. On nous invita tard à participer à la réunion qui se faisaient en *bats'i k'op*, et les hommes réunis dans une pièce qui faisait office de bureau de la nouvelle organisation émettaient leurs préoccupations. Au bout de quelques heures, on nous demanda de repartir tôt le lendemain afin de ne pas nous mettre en danger, ce que nous fîmes, un peu nerveux nous aussi d'« imaginer » des attaques d'hommes armés dans ces montagnes reculées et, soudain, si éloignées de tout. Deux membres nous accompagnèrent dans les transports en commun jusqu'à la fourche où nous attendions un autre transport arrivant de Los Chorros. Les Abeilles identifiaient les gens qui passaient sur la route au premier coup d'œil. Ils savaient donc nous dire si le transport appartenait à un chauffeur fiable ou si quelqu'un à bord était « de la famille d'un paramilitaire ». Nous avons eu de la chance et retournions en quelques heures à San Cristóbal de las Casas. J'appris par la suite qu'il n'y eut pas d'attaques à Nuevo Yibeljoj. Mais les rumeurs avaient repris de plus belle suite à la libération des prisonniers d'Acteal et je comprenais, pour avoir vécue quelques heures seulement cette peur fantasmée, ce que signifiait de vivre avec une peur qui n'a pas été conjurée.

extérieures », cf. Mc Adam, D., Tarrow S. et Tilly C., *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; Tilly C. & Tarrow S., *Contentious Politics*, Boulder, Paradigm, 2006 ; Mc Adam D., Tarrow S., Tilly C., « Methods for Measuring Mechanisms of Contention », *Qualitative Sociology*, vol.31, pp.307-31.

3.1.2. *Reconversions zapatistes*

Si les pratiques ont montré que chez les déplacés zapatistes, un habitus clientéliste persiste avec l'arrivée des ONG, les réseaux avec la société civile ne sont pas aussi durables et solides que le lien clientéliste ancien des caciques du PRI.

La sortie du CICR eut un impact tonitruant sur l'économie de la municipalité. Le projet éducatif de Ta Spol Be s'était achevé car l'association avait prévu dès le début d'aboutir à l'autonomie des zapatistes de Polhó en matière d'éducation. La création des *Caravolas* avait accéléré ce processus de consolidation de l'autonomie qui eut un résultat inattendu à Polhó puisque l'école ferma quand les assistants d'éducation sortirent de la municipalité autonome. Lors de mes dernières visites à Polhó, la municipalité autonome était littéralement abandonnée. En revenant auprès de certaines familles pour comprendre ce qui s'était passé, je vis les pères de familles désemparés face à la crise économique de la résistance zapatiste à Polhó. Lors d'une visite en 2008, l'ancien leader de 1996, Javier Ruiz Hernández était revenu au poste de Conseil autonome municipal, mais le pouvoir zapatiste y était bien affaibli. Mes questions sur l'histoire du zapatisme ne l'intéressaient pas tant et il me dressa plutôt le même tableau que ses prédécesseurs, il s'adressait directement à moi pour une sollicitude d'aliments accompagnés pour que je sois une « porte-voix » (selon ses termes) et que je « diffuse » leur situation à d'autres luttes dans le monde, qu'il ne manquait pas au passage de saluer et de remercier pour leur aide.

À cette course folle pour la survie alimentaire des déplacés s'ajoutait la nécessité de coopérer pour les activités et les membres en charge, mais bien vite la situation fut intenable. La « résistance » n'avait désormais qu'un sens négatif :

La seule chose c'est que c'est dur de résister, parce que beaucoup de gens disent qu'ils ne vont pas réussir à résister, parce qu'ils ne reçoivent aucun soutien du gouvernement, ils nous menacent comme ça, mais nous on doit résister, même si on dit que non, on doit résister, de toutes les manières qui soient, les mensonges viennent du gouvernement, alors si on a toujours résisté, on ne doit pas tomber dans des petits soucis, il faut résister plus. (Gerardo, 2006)

Javier Luna Ruiz, l'un des pionniers de l'autonomie à Polhó, expliqua la fatigue de certains et la persévérance des autres :

Tu dois donner et apporter des coopérations, 10, 15, 20, voire 50 pesos, parfois tu dois donner du maïs, des haricots; mais mes gens qui sont là, ceux qui viennent, parce qu'ils ont leurs miliciens, ils ont leurs ordres, alors, les gens doivent les entretenir, donc les gens devaient apporter aussi, mais parfois on n'a pas le temps de chercher du travail, d'où ça sort, non? Alors, de ce côté là, les gens se sont fatigués (*la gente se cansó*). Mais d'autres continuent à lutter, ça c'est bien, celui qui veut continuer à lutter, c'est son choix, et c'est bien de poursuivre pour l'organisation, parce que si ça meurt, ben on ne sait pas ce qui va se passer encore une fois, mais tant que ça vit, les gens [du gouvernement (sic)] penseront qu'il y a un groupe ici, leur gouvernement se maintient. C'est bien de s'organiser. (Javier Luna Ruiz, 12/08/2011).

« S'organiser » et « continuer à lutter » malgré le coût pour la cause zapatiste, telles sont les vertus relevant du sacrifice personnelle pour garantir en retour l'égalité entre les membres de l'organisation.

Le contexte décrit dans ce chapitre de manque de sortie du conflit armé et d'une peur qui n'a pas été conjurée et le manque d'alternative économique vont aboutir à un éclatement du pouvoir zapatiste : soit les familles rentrèrent sur leurs terres d'origine malgré la peur, sans le consentement des autorités et

parfois, en conflit, avec leurs anciens voisins « résidents » ; soit ils retournèrent dans les files du PRI ; soit ils migrèrent ailleurs, au Chiapas, dans le Yucatán, dans le nord du pays ou aux États-Unis ; soit ils sortaient de la résistance sans adhérer à un parti. Ainsi en fut-il d'une fraction importante des zapatistes, la Fraction Polhó, qui réunissait 250 personnes de Majompepentik, de Polhó-centre et de Majomut, avait décidé de s'éloigner des autorités de Polhó, sans qu'elles ne retournent dans les rangs du PRI. Notons que ce n'est peut-être pas un hasard que ces trois localités se situent toutes sur la route en béton et sont composées essentiellement de « résidents », ce qui facilite pour elles le transport et augmente les possibilités tant de communication qu'économiques. Il n'empêche que les conditions étaient devenues trop dures pour poursuivre la résistance zapatiste. Soit enfin, ils revenaient à un mode proche de celui décrit avec Agustín, ou ils débutèrent des démarches pour la production tout en conservant « leur cœur » du côté de la résistance.

On a décidé de sortir en 2006, parce que les gens s'étaient fatigués, il n'y a eu aucun problème, les gens se sont fatigués c'est tout, à cause de tant de résistance, parce que parfois on n'a pas le temps de travailler, parfois on ne peut pas sortir travailler ailleurs, parce que pour eux [les autorités zapatistes] c'est un problème s'il arrive quoique ce soit quand on est dehors, alors c'est mieux qu'on travaille ici, qu'on cherche le moyen de se maintenir, et donc les gens ont cherché. Et nous les gens de Polhó, on est sorti, mais même pas pour attaquer ou chercher des problèmes, rien, rien ! Seulement à cause de la question économique (Javier Luna Ruiz, 12/08/2011)

Une partie des habitants de la Fraction Polhó décidèrent de retourner « à moitié » auprès du gouvernement. Une nouvelle organisation, qui se nomme « Organisation Indépendante », s'est formée avec l'ancien leader zapatiste Javier Ruiz Hernández et les habitants de Majompepentik séparés du centre, mais je n'ai pas pu rencontrer leurs membres composés d'anciens zapatistes et ne peut apporter beaucoup plus d'éléments. Javier Luna Ruiz n'a pas rejoint l'« Organisation Indépendante » de Javier Ruiz Hernández. Il est aujourd'hui président de l'« Organisation Indépendante Vie Digne pour Tous » (*Organización Independiente Vida Digna para Todos*) constituée en 2006 et composée des dissidents zapatistes de la Fraction Polhó, à quelques mètres à peine de l'autre Organisation de Javier Ruiz Hernández. Ces deux exemples des zapatistes illustrent comment les habitants sont sortis de la résistance pour revenir à des projets productifs « du gouvernement » comme ils le précisent, notamment car ils passaient par CONMECAFE pour établir des projets d'apiculture, d'élevage de poulets et de champignons comestibles. Le qualificatif « indépendant » voulait marquer la différence d'avec les *pedranos* enregistrés auprès des autorités constitutionnelles et qui acceptaient, eux, les programmes sociaux.

Nuevo Yibeljoj, la Fraction Polhó et Majompepentik étant spatialement très proches, j'observais des tendances similaires après la division des deux organisations puissantes au tournant du millénaire : les leaders Agustín Vázquez et Javier Ruiz Hernández, mais aussi Javier Luna Ruiz sur le bord de la route, ont décidé de sortir d'une résistance qui atrophiait complètement le projet émancipateur dans lequel ils s'étaient lancés avec les organisations zapatiste et Abeilles. Le retour à un pragmatisme politique les amena chacun à « garder leur cœur » dans la résistance, et leurs mains dans la construction et le développement. Ils décidèrent de créer un registre officiel de nouvelles « organisations » qui leur permettait au moins de développer des projets de développement. En revanche, ils continuent à refuser ce qui incarne pour eux le lien clientéliste à la base de la corruption, à savoir les « miettes » du gouvernement qu'étaient les

programmes sociaux tels qu'*Oportunidades* et *Procampo*.

Lors de ma dernière visite à Polhó en août 2010, il ne restait plus que 500 membres affiliés à la municipalité autonome de Polhó selon les uns, entre 1000 et 1500 pour les autres, dans tous les cas, très peu par rapport aux jours heureux du milieu des années 1990. Il restait moins d'un dixième des zapatistes de la période des déplacements. Les activités autour de la carrière de sable se poursuivaient mais l'exploitation de la carrière de sable était désormais exploitée par trois groupes différents dont un des habitants de Majomut qui ont également commencé à travailler un bout de montagne, menaçant l'exclusivité des activités de production zapatistes des parpaings et de leur vente dans la région. Lors de ma dernière visite fin 2010, le Conseil autonome était presque entièrement composé de déplacés de Taki Uk'um, dans des campements les plus reculés dans les montagnes, qui ont trouvé en ces disputes de leaders au centre un moyen de se placer.

3.2. *Vers une diversité religieuse : nouvelles utopies millénaristes*

Je finirai ce chapitre en montrant que la fragmentation du pouvoir des zapatistes et des Abeilles s'est accompagnée de l'essor des réseaux évangéliques, les *pedranos* convergents vers ce nouveau pouvoir fort aujourd'hui à Chenalhó se trouvant dans ces réseaux et auprès de ces leaders.

3.2.1. *La Société Évangélique Indigène de Chenalhó (SEICH)*

Comme je l'ai largement montré avec l'exemple de l'autonomie indienne, le tournant multiculturaliste des années 1990 signifia bien l'ouverture du régime mexicain et pour de nouveaux groupes la possibilité de redéfinir les termes de leur ethnicité. Ainsi, les réformes constitutionnelles de 1992 impliquèrent également des réformes en matière religieuse. En 1992, avec la reconnaissance légale des églises⁶⁶⁰, la diversité des organisations et croyances religieuses fut plus évidente dans le pays. Selon le vice-Ministère de l'Intérieur (*Subsecretaría de Gobernación*), l'État du Chiapas, en 1998, occupait le 5^e lieu au niveau national des registres des églises évangéliques, après le District Fédéral, Nuevo León, Tamaulipas, l'État de México et Coahuila. Selon le recensement de 2000, l'État du Chiapas était l'unique État de la République où plus de la moitié de la population professait une religion distincte à celle du catholicisme (traditionaliste et libérationniste confondus).

Cette réforme constitutionnelle en matière religieuse provint de la pression sociale des organisations et institutions religieuses organisées depuis les années 1970, comme l'ORIACH, et qui cherchaient à formaliser la croissance numérique et leur droit à la liberté de culte après les harcèlements, persécutions et expulsions vécues dans plusieurs municipalités. Jusque-là, les documents de l'ORIACH dans les communautés concernaient surtout les questions agraires. Par exemple, en mars 1991, des représentants de Chenalhó, Chalchihuitán, Pantelhó, Cancuc, Teopisca, Chamula, San Cristóbal de las Casas et d'Amatenango del Valle, réunis dans l'ORIACH, avaient sollicité le gouverneur pour qu'il les prenne en compte et puissent vendre librement leurs produits (CIACH, s/d). Suite à la formation des premières organisations presbytériennes puis pentecôtistes dans les communautés de Chimix, Pechiquil, Poconichim

⁶⁶⁰ Le 28 janvier 1992, un décret est publié dans le Diario Oficial de la Federación (México) où se réforment les articles 3^o, 5^o, 24, 27 et 130 en vue du respect à la liberté religieuse. Dans ce contexte se crée la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCIP), conférant le droit aux institutions religieuses de compter sur une personnalité juridique.

et la *Colonia Puebla*, l'opposition religieuse s'agrandit dans ces localités qui furent les premiers à utiliser l'écriture (« *de acuerdo a la escritura* ») dès les années 1990 pour la défense de leurs droits à la différence religieuse. Par l'approbation de cette loi en 1992 dans le cadre des politiques multiculturelles, les organisations religieuses (dont les évangéliques et catholiques) acquirent une personnalité et une identité juridique qui leur permit d'augmenter leurs revendications politiques à partir d'un discours juridique légal, au même moment où les Abeilles de confession catholique libérationniste créaient leur organisation et marchaient sur San Cristobal de Las Casas. Les deux processus concomittants venaient à leur manière remettre en question l'hégémonie du régime PRIliste par une quête de reconnaissance légale des groupes religieux dissidents à celle des catholiques traditionalistes.

En amont de cette lutte pour la reconnaissance légale de la diversité religieuse résidait un éminent enjeu politique de contestation à l'hégémonie des caciques traditionalistes, qui se concentra sur la transformation des traditions des caciques culturels et associées à la religion traditionaliste. Ainsi, à l'instar des catholiques libérationnistes des années 1970 puis des zapatistes, les groupes presbytériens puis pentecôtistes principalement menèrent une bataille politique autour de deux principales « traditions » : la consommation d'alcool et les coopérations religieuses. Les catholiques traditionalistes demandaient constamment des coopérations pour les fêtes « traditionnelles », et les évangéliques se sont battus pendant longtemps pour ne plus payer les fêtes auxquels ils ne participaient plus.

À Chenalhó, jusqu'en 2002 et la fondation de la SEICH, dont il sera question dans un instant, les évangéliques étaient obligés de payer les coopérations suite aux conflits des années 1980. En s'appuyant sur l'alinéa d) de l'article 2 de la Loi des associations religieuses et du culte public (*Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*), les évangéliques de Chenalhó ne participaient désormais plus aux coopérations des traditionalistes, sauf dans le cas des évangéliques entrant à un poste de la mairie municipale.

Jusqu'en 2002, malgré la loi de 1992, les évangéliques étaient soumis à l'impératif de participer aux coopérations des traditionalistes. C'est sous le mandat d'Armando Vázquez (2002-2004), que des Accords sont signés et la reconnaissance sur papier a lieu, politiques impulsées par le gouverneur Pablo Salazar. Une douzaine de pasteurs se réunirent, parmi lesquels Mariano Jiménez Santiz⁶⁶¹, avec les hommes forts du centre de Chenalhó, traditionalistes et maîtres d'école, parmi lesquels José Pérez Pérez qui tenait la *tortillería* du centre, Manuel Pérez Ruiz, Armando Pérez Ruiz, d'autres maîtres d'école importants à Chenalhó. Enrique Ruiz Ruiz, président municipal de 2008 à 2010, était alors bras droit du Président Municipal en tant que *síndico*, et le trésorier municipal Mariano Hernández Pérez, lui-même pasteur, participa également aux négociations. Le traditionaliste José Pérez Pérez, habitué à négocier avec le gouvernement, semble avoir joué un rôle important car, selon le pasteur Mariano, « il avait une préparation, il avait travaillé avec le gouvernement, alors il avait compris la forme et le dialogue qu'on amenait ». Les réunions en assemblée servaient à s'écouter l'un après l'autre, avant d'arriver à un accord et de dresser finalement un procès-verbal (*levantar un acta*) le 20 juin 2002. Seules 14 agents des 74 communautés au total ne signèrent pas l'Accord, les plus traditionalistes, effrayés par ces changements. Les pasteurs évangéliques réunis pour fonder la SEICH conservaient eux aussi le document précieux qui justifiait de la naissance de l'organisation. Mariano parle de ce moment comme d'une « libération », et c'est

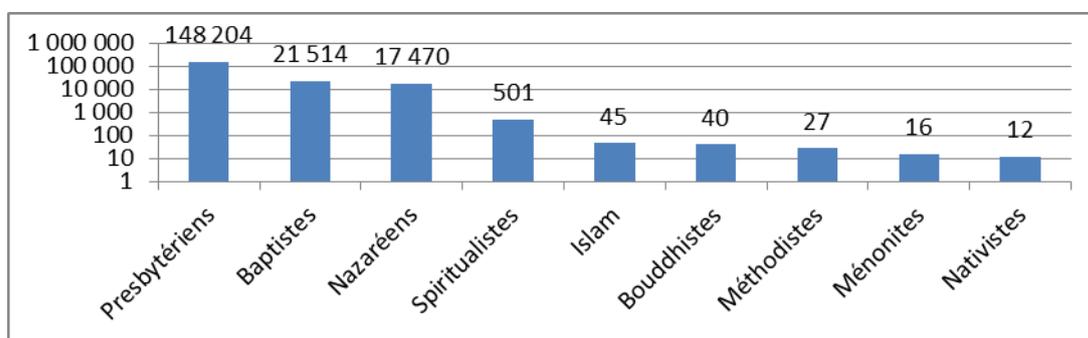
⁶⁶¹ Cf. Chapitre 2, sections 2 et 4.

un an plus tard, le 24 avril 2003, que fut convenue la date anniversaire de la nouvelle-née Société Évangélique Indigène de Chenalhó (*Sociedad Evangélica Indígena de Chenalhó*, SEICH). Le pasteur Mariano présida la SEICH de 2005 à 2007, prenant la relève d'Agustín Cruz Gómez, pasteur pentecôtiste pionnier originaire de Puebla.

Cette extraordinaire variété du pentecôtisme en Amérique centrale est liée avant tout aux modalités de son arrivée dans la région. L'arrivée des premiers évangiles eut lieu entre les 19^e et 20^e siècles, avec des dizaines de missions distinctes provenant du sud des États-Unis, chacune avec ses traditions théologiques. Les missions délèguèrent peu à peu l'organisation et la gestion de leurs activités à un personnel autochtone, à l'instar de l'Église catholique des années 1970. À Chenalhó, toutes les dénominations religieuses se réunirent au sein de la SEICH, pentecôtistes et presbytériens principalement. Les presbytériens formaient la première génération d'évangéliques à Chenalhó, tandis que les pentecôtistes représentaient la seconde génération. Aujourd'hui en revanche, il est difficile de donner une définition précise de chaque église tant il existe des différences théologiques, herméneutiques, ecclésiastiques et pastorales très distinctes⁶⁶². Les protestants « historiques » incluent les dénominations historiques arrivées dès le 19^e siècle (Presbytériens, Réformateurs, Luthériens, Baptistes, Méthodistes, Nazaréens, etc.), et qui connaissent aujourd'hui le processus de pentecôtalisation au sein de leurs organisations. Les pentecôtistes incluent tous les groupes chrétiens qui possèdent la Renaissance en l'Esprit Saint, des dons de langue, prophétie et santé. Ils connaissent un développement très important et, aux côtés de néopentecôtistes, qui sont très semblables mais ont fusionné les théologies pentecôtistes, réformées et de la théologie de la prospérité (Masferrer, 1998).

En 2000, les chiffres officiels signalaient qu'il existait plus de 20% d'évangéliques au Chiapas, appelés aussi « chrétiens » (*crístianos*) ou « religions » (*religionés*) chez les *pedranos*. En revanche, plus de la moitié des habitants de certaines municipalités, principalement dans la zone de Los Altos (Tenejapa, Oxchuc, Chenalhó, Pantelhó et Chilón), sont évangéliques. Certaines Églises comptent plus de 5000 membres en territoire indien, bénéficiant même de traducteurs simultanés de l'espagnol au tsotsil.

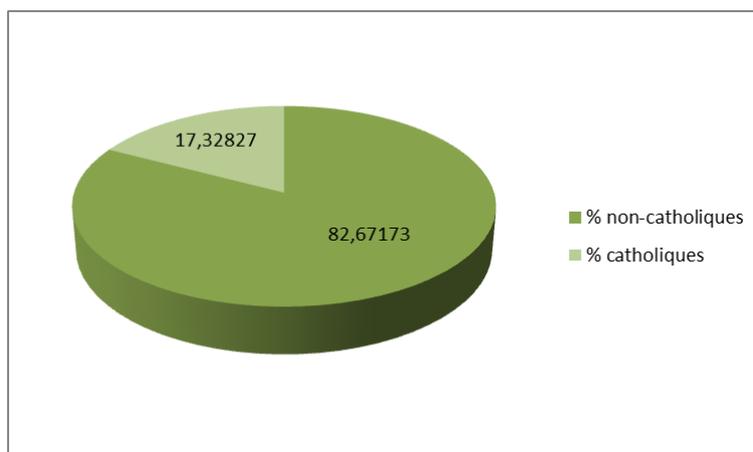
Figure 40 : La diversité religieuse au Chiapas en 2000 : individus déclarant appartenir à des « religions »



Source : Melenotte à partir des chiffres du XII *Censo General de Población y Vivienda*, INEGI 2000

⁶⁶² Il existe des pentecôtistes apostoliques, des pentecôtistes Prince de Paix, des pentecôtistes Evangile Complet, des pentecôtistes Manzet, des pentecôtistes Restauration, des pentecôtistes Elim (Mariano Jiménez Santiz, entretien réalisé le 28 mars 2008)

Figure 41: Pourcentage catholiques - non catholiques au Chiapas 2000, INEGI, recensement 2000



Source : Melenotte à partir des chiffres du *XII Censo General de Población y Vivienda*, INEGI 2000

Tableau 19 Religions évangéliques et catholiques au Chiapas et à Chenalhó en 2000 : (pourcentage)

Lieux	Chiapas	Chenalhó
Catholiques	63.83	16.77218
Traditionalistes (historiques)		21.952987
Protestants évangéliques	13.92	
Protestants	5.7	
Pentecôtistes	5.59	10.981671
La lumière du monde	0.08	
Autres évangélistes	2.55	1.9881951
Les bibles non-évangéliques	7.96	
Adventistes	5.28	1.5015015
Mormons	0.16	0.227814
Témoins de Jéovah	2.51	0.0673087
Judaïques	0.01	
Autres religions	0.04	
Sans religions	13.07	43.289842
Non Spécifiés	38 824	3.2204618
% non-spécifiés	1.18	
Total	3 288 963	

Source: Source : Melenotte à partir des chiffres du *XII Censo General de Población y Vivienda*, INEGI 2000

La réforme légale de 1992 offrit un cadre légal à toutes les dénominations religieuses, y compris

catholique. Elle offrit aussi un nouvel espace de transformation des rapports, au moment où les organisations des Abeilles et les zapatistes voyaient leur pouvoir décliner.

La montée en puissance du pouvoir évangélique au Chiapas eut plusieurs effets sur les rapports anciens des groupes de pouvoir à Chenalhó. La SEICH marqua son soutien aux groupes de prisonniers évangéliques liés à l'affaire Acteal, ce qui raviva des tensions entre libérationnistes et évangéliques. Les tensions entre catholiques et traditionalistes, mais aussi entre catholiques libérationnistes ou membres de l'EZLN et groupes évangéliques étaient déjà notables, comme dans le cas du massacre d'Acteal où la dimension religieuse fut sous-jacente à la question politique, sans être la variable principale. Le cas le plus récent d'affrontement entre indiens évangéliques et adhérents de l'EZLN et de l'Autre Campagne eut lieu à Mitzitón en février 2011, où il y eut un blessé par balle, membre de l'Armée de Dieu (*Ejército de Dios*).

Ce cadre légal aurait pu aboutir à une transformation des rapports entre État et Église catholique. Pourtant, le Chiapas héritait de la confrontation historique entre les libéraux et l'Église catholique, et dans la pratique, les hommes politiques au sein de l'État mexicain voyaient toujours d'un mauvais œil le rôle de l'Église catholique comme groupe de pression, qui comptait avec le soutien d'amples secteurs sociaux. De leur côté, les groupes chrétiens, protestants ou évangéliques, ont toujours eu une attitude relativement hostile à l'égard de la sphère politique. Même parmi les chrétiens évangéliques « progressistes », il existait une réticence à l'égard de la politique en général⁶⁶³. Une lecture théologique pourrait expliquer cette dévalorisation positive et saine de la politique : la réserve eschatologique qui dit que chaque projet ou réussite humaine n'atteindra sa plénitude que dans l'au-delà, rappelant alors que les centres d'intérêt humain ne valent rien en comparaison avec la présence divine. Les participations politiques étaient donc a priori exclues de la vie des groupes évangéliques ou protestants, plus attachés à chercher la salvation individuelle ou la sainteté. Le refus de la participation politique toutefois n'est pas aussi tranché dans le cas des néopentecôtistes de Chenalhó. Comme le souligne Rivera Farfán (2007), et c'est peut-être d'ailleurs la particularité des groupes néo-évangéliques en comparaison avec les groupes catholiques progressistes, la participation publique des évangéliques se traduit davantage dans leur engagement dans des processus d'interaction à travers des organisations, conseils, alliances établies dans un cadre de négociations avec l'État, avec d'autres institutions religieuses et avec la société en général. En revanche, les néo-pentecôtistes en particulier furent parmi les premiers à s'être engagés progressivement dans les questions politiques et sociales (Masferrer, 1998 :9), et de nombreux leaders du PRI se regroupèrent autour de cette nouvelle religion.

En revanche, d'autres groupes néo-évangéliques ont en commun avec les zapatistes une rhétorique contre l'État tout à fait intéressante car similaire à bien des égards aux pratiques d'autogestion et d'autonomie rencontrées chez les zapatistes. Comme l'a montré par exemple Hernández Castillo (2001 : 82) pour les Mams du Sud de l'État du Chiapas, l'idéologie anti-moderne des Témoins de Jéovah a fait écho chez les paysans Mams qui ont vécu une rencontre violente avec l'État moderne mexicain. Le discours millénariste amena à la frontière du Chiapas un rejet des institutions de ce monde, particulièrement les nations et leurs gouvernants (présentés comme des êtres diaboliques chez les Témoins de Jéovah). Dans

⁶⁶³ Les Témoins de Jéovah sont peut-être le cas le plus extrême puisqu'ils rejettent toute institution de l'État, se nient à faire le service militaire. Voir Rosalva Aída Hernández Castillo, 2001, *Histories and Stories from Chiapas. Border identities in Southern México*, Austin : University of Texas Press.

leur première étape, les structures organisationnelles de ces regroupements employaient les mêmes stratégies de négociation que d'autres de type paysan, agraires, magistériel, religieux, corporatif ou non-gouvernemental et participent toutes à cette mobilisation généralisée qui caractérise la fin des années 1980. Les formes d'organisations sont celles de pauvres, proches de l'auto-organisation des zapatistes, et fondées sur les coopérations volontaires qui rachètent moralement. Il existe aussi des systèmes d'auto-organisation à travers des coopératives, destinés à la vente et à la commercialisation de leurs produits agricoles et artisanaux ou à des concessions de permis et places pour taxis d'évangéliques résidents à San Cristobal de Las Casas, comme le cas de l'Organisation des Peuples Évangélique de Los Altos du Chiapas (*Organización de los Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas*, OPEACH). Mais incitent-elles à plus de participation, plus d'organisation, et créent-elles une « meilleure » économie pour les fidèles ?

3.2.2. Construire son temple

Il est intéressant de remarquer que le modèle des temples autogérés se fonde sur les coopérations que les premiers évangéliques refusaient de payer aux traditionalistes sur le moment, mais qui reproduit finalement le même système de coopérations des traditionalistes qu'ils dénonçaient. C'est d'ailleurs, le même principe d'autogestion qui mûr l'autonomie zapatiste, ce qui rapproche de manière surprenante les deux processus, au moins à leurs débuts, dans leur critique du système politique hégémonique. La différence réside dans les sommes fournies, étant donné que certains membres puissants et riches du PRI au centre de Chenalhó pouvaient faire des dons élevés à l'Église, jusqu'à 2000 pesos, ou organiser de nombreux festins après la messe dans le temple.

La montée en puissance des groupes évangéliques marqua donc le tournant du millénaire au Chiapas et à Chenalhó, et les membres de la SEICH dominaient la vie politique municipale quand j'achevais mes terrains⁶⁶⁴. Les réseaux des compagnies de transports des groupes évangéliques entre Los Altos et la ville de San Cristóbal de las Casas avaient généré des alliances qui permettaient la convergence des rites religieux de chaque groupe religieux, où l'objectif primordial était le bénéfice économique des membres au sein des organisations sociales, concentré autour des transports, des locations des espaces de marchés surtout (Aramoni et Morquecho, 1996 ; Ballinas Aquino, s/f), ou encore la construction.

L'enjeu politique à être évangélique et à « construire » était de taille pour tout homme cherchant à créer son groupe de loyauté et à en tirer bénéfice. La construction des temples s'est développée à tel point ces dernières années à Chenalhó que l'on comptait en 2009 plus d'une centaine de temples dans la municipalité, la moitié appartenant aux presbytériens, l'autre moitié aux pentecôtistes. Le centre de Chenalhó est aujourd'hui majoritairement évangélique, les traditionalistes sont devenus minoritaires et les catholiques libérationnistes sont divisés entre Nuevo Yibeljoj et Tzajalchen. Si c'est au centre que l'on trouve les églises les plus puissantes, dont celles de Mariano sur les sept qui existaient au centre en 2009, les temples se sont surtout multipliés dans les hameaux, où l'on voit deux à trois églises dans chaque petit endroit.

La construction de temples « auto-gérés » était un moyen pour de nouvelles générations d'hommes

⁶⁶⁴ Mariano Jiménez Sanchiz relève une cinquantaine d'Églises presbytériennes et une cinquantaine de pentecôtistes à Chenalhó en 2008, et au total plus d'une centaine de temples divisés en sept Églises.

forts qui voulaient se renforcer hors du système verrouillé du PRI. Les jeunes brokers employaient alors la religion pour se former et devenir pasteur puis, pourquoi pas, devenir des hommes influents dans leur quartier et constituer leur groupe de loyauté autour de la Parole de Dieu. Il n'existe aucune formation spécifique pas plus qu'un quelconque niveau d'instruction pour devenir pasteur. Pour former une église, quelques adeptes suffisent, et les églises indépendantes se sont ainsi développées en opposition aux premiers temples fondateurs, rendant encore plus ecclésiastique ce mouvement religieux réuni autour de la SEICH. Construire son propre temple était devenu une manière d'asseoir son pouvoir localement, comme dans le cas d'un ancien poulain du premier pasteur Mariano. Il affronta le pasteur et s'imposa en formant d'abord un groupe parallèle avec quelques dissidents de la même Église jugée dominante au centre. Le groupe était improvisé et autogéré avant la construction d'un temple, puisque le permis de construction dut être demandé à l'*Ayuntamiento*⁶⁶⁵, et autorisé en assemblée communautaire ou *ejidal*, selon l'article 27 fraction VII de la Constitution Politique des États-Unis Mexicains.

Contrairement à d'autres municipalités comme Chamula, la construction des temples ne semblait pas avoir posé tant de problèmes aux autorités traditionalistes du centre de Chenalhó, même s'il y eut des frictions entre certains hommes forts par le passé. À Chamula, la construction de temples pouvait être ressentie comme une provocation aux cultes et croyances des caciques traditionalistes dont j'ai montré l'intolérance religieuse « historique ». Au contraire, à Chenalhó, la prolifération et l'imposition des temples fut négociée, et les évangéliques revendiquaient ouvertement leur liberté religieuse. En revanche, on peut peut-être nuancer cette « tolérance » des anciens traditionalistes car plusieurs questions restent en suspens, comme la possibilité de construire des temples dans les *ejidos* pour les droits de propriété que cela impliquerait. De même, le prosélytisme religieux des évangéliques pouvait déranger les autorités traditionalistes car elles remettaient en question leurs traditions, dont j'ai montré comment elles se sont institutionnalisées. Par exemple, à l'instar du catholicisme diocésain, les évangéliques dénonçaient publiquement la consommation excessive d'alcool par les autorités traditionalistes, et l'adoration de « dieux de bois et de pierre ». Ce prosélytisme religieux était considéré par les autorités traditionnelles comme une agression à leurs cultes.

Conclusion

On constate dans ce chapitre que divers efforts de construction d'un processus de réconciliation depuis des pratiques et des définitions diverses de la « paix » qui se sont développées après le massacre d'Acteal, marquant un tournant dans la vie politique régionale et dans l'arrivée des acteurs humanitaires et non-gouvernementaux. Ce chapitre part d'un constat : il n'y a pas eu de mise en place de dispositifs de démobilisation ni de désarmement de la zone par des organismes humanitaires (Laliberté 2006), ni par des dispositifs relevant du droit international (Lefranc 2006). À l'inverse de nombreux pays en Amérique latine, au Mexique, la reconstruction des événements passés, l'éclaircissement de la vérité historique n'ont pas été des pré-requis indispensables au processus de pacification et de démocratisation du pays⁶⁶⁶.

⁶⁶⁵ En accord avec l'article 38, fraction XXVII et l'article 89 de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas et le précepte 115 fraction V de la Constitution mexicaine.

⁶⁶⁶ Le Guatemala a par exemple connu deux commissions de la vérité, la première intitulée Recouvrement de la mémoire historique (REMHI), initiée en 1994 et proche de l'Église catholique, la seconde, appelée Commission pour

L'identification et la punition de présumés coupables furent suffisantes pour le gouvernement fédéral pour qu'il s'en tienne à la version « officielle » de la PGR en 1998 bien qu'elle ait été incomplète et problématique. Ceci conféra à la « nouvelle famille chiapanèque » un rôle important dans la prise en charge de manière combinée de la paix et du développement.

Immédiatement après le massacre, les familles des victimes et blessés des Abeilles obtinrent une réparation financière et matérielle qui fut d'abord accordée par le gouvernement et essentiellement destinée aux Abeilles. Avec le changement de gouvernement en 2000, le gouverneur Pablo Salazar Mendiguchía impulsa un travail de réconciliation institutionnelle plus poussé que ne l'avait fait son prédécesseur Albores Guillén. La signature d'un pacte de non-agression avec les Abeilles en 2001 et les autorités municipales et régionales pour encadrer leur retour non loin de leurs terres d'origine, mais suffisamment contigu pour ne pas être mêlés aux « paramilitaires », permit aux déplacés de Nuevo Yibeljoj d'être « relogés ». En revanche, ce processus ne parvint pas à aligner les zapatistes de Polhó aux négociations de 2001 et 2002. Les zapatistes, toujours plus à l'écart de la vie politique locale et régionale poursuivaient une ligne politique des plus radicale à l'écart de ces négociations. Il ne permit pas non plus de proposer la refondation d'une coexistence pacifique entre *pedranos* qui assurerait une « transition démocratique » sur de nouvelles bases sociale et politique. Ainsi, les négociations des Abeilles avec le gouvernement signifièrent un processus de réconciliation « négatif » et incomplet visant à garantir l'arrêt des hostilités mais sans pour autant rétablir un processus de résilience.

On retrouve comme au Guatemala l'Église catholique progressiste à travers les Réseaux pour la paix et les ateliers de transformation de conflit du SIPAZ, qui furent des cas de réparation menés avec les leaders religieux sur une plus longue période que le gouvernement chiapanèque, envisageant la réconciliation comme un pardon devant restaurer les relations sociales. Le travail de pacification entrepris par le SIPAZ se fit sur une moyenne durée, avec des leaders religieux néo-évangéliques et catholiques de Chenalhó, en tant que passeurs du processus de pacification. L'ONG intégra la réflexion biblique et la notion catholique de la paix et des droits de l'homme, transposa et expérimenta des dispositifs et des méthodologies ayant servi au Nicaragua.

Ces deux dispositifs posent au moins deux problèmes majeurs : le premier, c'est qu'une paix durable ne peut être construite sans que ne soient présents tous les acteurs fondamentaux impliqués dans le conflit. L'absence des zapatistes dans les différentes étapes des négociations avec les acteurs institutionnels posent problème, ni le gouvernement de Salazar ni même les Abeilles ne réussirent à satisfaire l'exigence minimale des zapatistes de Polhó pour qu'ils participent aux dialogues. L'autre point qu'il me paraît important de soulever c'est qu'à aucun moment lors de mes entretiens ni dans les documents et archives ne fut envisagé le désarmement de la région en raison de la Loi pour le dialogue, la conciliation et la paix au Chiapas de 1995 qui protège l'EZLN. Non seulement, la littérature sur les processus de réparation évoque toujours les étapes de la démobilisation, le désarmement et enfin, la réparation, comme des conditions *sine qua non* d'une tentative de résolution des conflits. Mais l'on peut aussi se demander dans quelle mesure cet argument évasif n'alimente pas les trafics illégaux dans cette zone frontrière. En ce sens donc, les processus de réconciliations ont été incomplets, inachevés et contradictoires.

l'éclaircissement historique (CEH), mise en place en 1996 et co-mandatée par le gouvernement de l'ONU.

En outre, la présence de nouveaux acteurs humanitaires soulève plusieurs questions liées à l'internationalisation des espaces ruraux de Chenalhó dont j'ai déjà parlé dans le chapitre précédent avec l'ONGisation de l'autonomie zapatiste. L'après-massacre fut une ressource politique féconde pour la construction de la paix et du développement par plusieurs acteurs.

La première interrogation sur ce travail est normative, liée au problème initial de la catégorie de déplacés internes dans le système du droit international, et, partant, traite du rôle joué par ces organismes internationaux avec les déplacés. À l'inverse des réfugiés, ils ne sont pas considérés comme une catégorie en soi par les institutions internationales, nationales et locales, ce qui représente un enjeu pour de nombreuses ONG. Comme cela a été dit dans la section précédente, le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR) prévoit des dispositions internationales claires concernant l'assistance et la protection des réfugiés⁶⁶⁷. Financé par des contributions volontaires des États, l'UNHCR coordonne et finance à son tour une partie de l'action des ONG réalisant le travail quotidien dans les camps de réfugiés : constructions d'abris, approvisionnement en eau et en nourriture, organisation des soins médicaux. Les personnes déplacées, quant à elles, restaient sous le contrôle des gouvernements, ou alors d'un mouvement d'opposition armée contrôlant, les cas échéant, une partie du territoire. Toutefois, depuis 2006, et après de nombreuses discussions au sein des agences onusiennes, c'est finalement l'UNHCR et le PNUD qui se sont vus attribuer la responsabilité de la prise en charge des déplacés internes (Agier, 2008). D'un côté, le CICR travailla avec la population civile à la mise en œuvre de soins médicaux, l'apport de nourriture et d'eau potable, représentent des enjeux stratégiques majeurs pour les belligérants. De l'autre côté, l'arrivée tardive du PNUD reprenant le leitmotiv d'une « culture de la paix » au Chiapas limita considérablement la marge de manœuvre à la fois des populations locales et des autorités régionales. J'ai voulu montrer comment la fabrication des critères de la « culture pour la paix » aboutirent à l'exclusion de certains pans de la population de déplacés en en privilégiant d'autres. C'est dire là encore la compétitivité entre leaders locaux qui durent relever le nouveau défi de correspondre aux critères de ces multiples acteurs d'une « société civile » très vaste et hétérogène mais qui prit en charge le conflit à Chenalhó après 1998.

La seconde interrogation est politique : la « culture de la paix » développée par de nouveaux experts institutionnels a eu pour effet de techniciser la protection des droits humains et l'autonomisation de ce champ participe à l'essor de l'expertise. Marielle Debos (2005) situe dans l'ingénierie institutionnelle une séparation entre les militants, qui exécutent les tâches, et les experts, qui produisent des normes. À travers les exemples du CICR et du PNUD au Chiapas, on voit comment la forte professionnalisation des droits de l'homme et de l'aide humanitaire met totalement de côté les militants locaux des organisations zapatistes et des Abeilles dans l'élaboration de projets qui les concernent pourtant. L'impossibilité pour ces leaders de participer activement à un processus qui exige de grandes capacités d'expertise, confirmant alors un « partage des tâches », voire une rupture, entre la production normative laissée à des experts et le travail de terrain laissé à des militants locaux. Ainsi, une hiérarchie « de facto » s'établit entre les ONG les plus puissantes, qui « fournissent » l'argent et les projets de développement, aux ONG locales ou directement aux *Caracoles*, malgré un travail plus approfondi, sur le long terme, et malgré un discours d'autonomie.

⁶⁶⁷ L'UNHCR reconnaissait en 1997 22 millions de réfugiés dans le monde.

Les grandes agences, soumises à des normes internationales, produisent des catégories et des codes sociaux sur la base d'un savoir technique qui génère des critères pour intégrer de nouvelles populations à leurs projets tout en en excluant d'autres. Le travail du PNUD est le meilleur exemple d'un souci important de collaboration, et non d'affrontement direct, avec les États et les organisations intergouvernementales. Les besoins des ONG internationales et des États sont des relations d'interdépendance. Pour saisir la porosité de la frontière qui sépare ONG et État, il faut revenir au profil des élites des milieux des ONG qui est plus proche des profils des milieux gouvernementaux et diplomatiques que des communautés indiennes avec lesquelles ils travaillent. En ce sens, la « nouvelle famille chiapanèque » des ONG de San Cristóbal de Las Casas est partagée entre les producteurs de normes inspirées du droit international, les méthodes participatives d'ONG locales ou les agents pastoraux du Diocèse ou des Centres des droits de l'homme qui travaillent au plus près avec les leaders politiques et religieux sur le terrain. Les acteurs non-gouvernementaux se connaissent tous, ils sont intimes tout en étant rivaux, un peu sur le même modèle des frères ennemis analysé dans cette thèse. Ils ont toutefois des pratiques modulables, passant d'un monde à l'autre pour développer des réseaux. Ces élites, telles des notables, fonctionnent sur la logique de réseaux qui contribuent à développer les liens entre les institutions qui se sont multipliées. Cette interdépendance entretient des relations, même asymétriques, entre ONG internationales et le gouvernement mexicain à différentes échelles, mais surtout à une échelle fédérée. L'interrelation va amener à partager des contraintes profitables aux deux. Ces ONG troquent en quelque sorte leurs savoirs et leurs techniques d'expertise contre une entrée dans la sphère politique régionale, ce qui leur confère une plus grande influence et légitimité sur la scène internationale. En retour, le gouvernement conserve une attitude d'ouverture par rapport à la nouvelle famille chiapanèque car elle est une ressource pour la légitimation de son pouvoir de démocratisation des rapports sociaux. En outre, le gouvernement du Chiapas a besoin des ONG car il manque de moyens, matériels et techniques, pour faire face à la complexe situation politique au Chiapas. Il est difficile de dire ici dans quelle mesure il existe également des tensions entre ces ONG et l'État et à quel niveau de l'État celui-ci peut tenter de limiter le rôle des ONG, de même qu'il est difficile de savoir dans quelle mesure celles-ci s'en affranchissent et/ou exercent une réelle pression sur les États.

Mais surtout, les dispositifs de réconciliation et d'établissement de « paix » très différentes analysées dans ce chapitre montre l'extrême concurrence entre différentes élites à plusieurs niveaux, à commencer par les leaders *pedranos*, qui doivent rejouer sans cesse les termes de leur légitimité. On assiste à une double concurrence entre élites locales, régionales, et internationales à prendre en charge le conflit après le massacre, mais également entre victimes qui tentent chacune à leur manière de se faire reconnaître comme telles. Ainsi, la compétitivité augmenta entre leaders locaux au sein des organisations zapatistes et Abeilles qui durent relever le nouveau défi de correspondre aux critères de ces multiples acteurs d'une « société civile » très vaste et hétérogène prenant en charge le conflit à Chenalhó après 1998.

J'ai voulu revenir à l'impact de la société civile sur les zapatistes et les Abeilles de Chenalhó. La sortie de l'aide humanitaire provoqua une crise économique grave du pouvoir zapatiste qui se fragmenta. Les zapatistes, pour des raisons économiques, eurent de plus en plus de mal à « supporter » (*aguantar*) la situation de résistance sur le moyen terme. La posture de la résistance était d'autant plus difficile à tenir

qu'après 2000, des programmes sociaux comme *Oportunidades* ou *Procampo* furent décentralisés et permirent à des municipalités reculées de recevoir un soutien économique. Les zapatistes en optant pour la logique de la concentration de sa population pour en faire un bastion de la résistance, trouva la force et la faille d'une telle méthode : au fil des ans, les terres et le bois s'épuisèrent, les disputes internes augmentèrent, le CICR sortit et l'impératif de survie se fit toujours plus grand sans résolution politique du conflit armé ni d'avancements dans le débat sur l'autonomie indienne. Logiquement, cette résistance qui était active à ses premières heures devint une résistance de survie fondée des déplacés zapatistes qui retournèrent sur leurs terres sans l'accord des autorités.

L'organisation des Abeilles a connu un sort plus clément au moment de la crise à Polhó, mais ne tarda pas à connaître le même sort avec la scission interne en 2008. Par leur processus d'ethnogenèse, l'organisation avait constitué des réseaux solides avec l'Église et d'autres ONG internationales et des réseaux catholiques pour financer des projets de l'organisation tout en le soumettant aux critères de l'ONG australienne. Puis, les Abeilles, à l'inverse des zapatistes de Polhó, n'étaient pas circonscrites à un territoire fermé et plusieurs membres n'étaient pas des déplacés internes. La division publique de 2008 trouvait une grande partie de son explication dans la décision de la fraction de Nuevo Yibeljoj de négocier le retour en 2001, ce qui fut interprété comme une trahison par la frange plus autonomisée de l'organisation. Il faut surtout y voir la prédominance d'un leader charismatique qui gagnait du pouvoir et sut faire bénéficier son groupe de ses talents de *broker*. Le cas du leader des Abeilles de Nuevo Yibeljoj, a été tout à fait illustratif de la capacité de ce *broker* à employer un registre victimaire et à passer d'une bureaucratie gouvernementale et non-gouvernementale en surfant sur les différentes « traditions participatives communautaires » (Recondo 2007, 263).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette thèse a décrit l'histoire de la municipalité de San Pedro Chenalhó sur la longue durée afin d'historiciser la formation de l'État dans le Chiapas postrévolutionnaire et décrire les transformations politiques et religieuses de l'histoire des *pedranos* au sein de l'histoire mexicaine plus large, l'histoire « nationale » produisant l'histoire « locale », et vice-versa. En inscrivant l'histoire de la municipalité dans le cadre de la crise profonde et structurelle des années 1990 de l'État du Chiapas, j'ai voulu également montrer l'impact « en diféré » et de manière « explosive » dans cette municipalité du soulèvement de milliers d'indiens en 1994, qui connut une transition politique violente entre la fin de l'année 1995 et la fin de l'année 1997. Au sein de cette histoire sur la longue durée et sur un jeu d'échelles, je me suis focalisée plus particulièrement sur le « moment » néolibéral et multiculturaliste du Mexique car le tournant politique et économique prit dans cette municipalité deux formes majeures symptomatiques d'une crise organique de l'hégémonie du PRI : la rébellion et la répression à Chenalhó traduisirent ensemble une période de transition et d'interrègne où la violence détruisit un monde ancien et dessina les contours d'un monde nouveau. La rébellion armée de la majorité des *pedranos* sous la bannière de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) à la charnière des années 1995 et 1996 proposait les termes positifs de ce monde nouveau par des innovations politiques majeures qui remirent en question l'ancien ordre sclérosé du PRI et des caciques. La répression qui s'ensuivit fut à la hauteur de la menace et de la crise vécue par le PRI au niveau national. De la même manière, la militarisation de Chenalhó fit écho à la militarisation qui eut lieu dès février 1995 dans toute la zone d'influence de l'EZLN, et la constitution de groupes civils armés effrayant les populations civiles non-armées qui se déplacèrent par milliers avant que n'ait lieu l'une des répressions les plus paradigmatiques de la violence d'un État mexicain menacé dans sa souveraineté : le massacre d'Acteal. Ainsi, la rébellion zapatiste et le massacre d'Acteal qui s'ensuivit à Chenalhó sont indissociables et doivent être articulés au même phénomène de crise de l'ancien monde régi par un PRI hégémonique. La rébellion zapatiste et le massacre d'Acteal ont des significations importantes pour décrire les phénomènes de violence caractéristiques des périodes de crise de l'État mexicain, car ces deux événements relèvent de pratiques à la fois privées et publiques, locales et nationales. La prise du pouvoir local des leaders zapatistes fut un rituel de rébellion de groupes historiquement « dominés » et visant à défier les « puissants » aux multiples visages, les métis, les caciques et l'État. Le massacre d'Acteal fut un rituel sacrificiel de l'État mexicain à travers des acteurs locaux de la violence, en vue de restaurer un ordre menacé. Ainsi, ces deux expressions paroxystiques sont des symptômes d'une transition politique explosive au Chiapas qui connut une crise organique à la fois conjoncturelle et durable.

Avec le recul dont on dispose aujourd'hui, on peut dire aisément que la « transition démocratique » fut un échec au Mexique si l'on considère la recrudescence des violences ces dernières années et le retour d'anciennes élites du PRI au pouvoir fédéral. C'est là l'idée centrale de cette thèse : le conflit armé au Chiapas est avant tout le symptôme d'une crise organique d'un régime qui aspirait à entrer dans le premier Monde alors que le modèle corporatiste et clientéliste ancien se décomposait substantiellement en ses

marges. Gramsci disait qu'une crise devenait « organique », c'est-à-dire qu'elle se transformait en crise du « bloc historique » lui-même, quand elle « contaminait » toutes les sphères sociales : économie, politique, culture, morale, etc. Les crises organiques sont donc des crises d'« hégémonie » ou des « crises de l'État dans son ensemble ». Cette analyse en termes d'organicité décrit bien le conflit des années 1990 à Chenalhó et au Chiapas, mais également la crise généralisée du système politique au Mexique depuis le tournant néolibéral et qui tente difficilement de se reconstruire aujourd'hui avec le renouveau du PRI et des élites du parti, mais qui reste profondément marqué par un chaos politique suite à la lutte contre le narcotrafic et l'essor des groupes criminels. Dans les années 1990, la crise du régime hégémonique du PRI et les réformes néolibérales et multiculturelles ont ouvert des espaces politiques au Chiapas dont se sont emparés de multiples acteurs d'une « société civile » composée d'acteurs sociaux déjà fortement organisés (la guérilla, les organisations paysannes indépendantes, le Diocèse) et qui se réunirent en un mouvement social fort au Chiapas au tournant des années 1990, créant des liens organiques puissants qui constituèrent un tissu militant fort là où le parti dominant du PRI se délitait.

Les crises organiques sont aussi des crises sur la longue durée, ce qui est d'autant plus vrai qu'au Mexique, les crises financières, économiques et politiques se succèdent sporadiquement dans l'histoire du pays. J'ai donc débuté l'analyse par la genèse de l'introduction de l'État postrévolutionnaire dans la région de Los Altos car c'est à ce moment-là que plusieurs transformations importantes modifièrent la vie politique locale des *pedranos*. Le cadre théorique gramscien rend compte du travail idéologique mené par l'État pour s'introduire dans les contrées reculées du milieu rural dès le Cardénisme. Les notes de Gramsci sur Machiavel dans le Cahier 3 des *Cahiers de prison* et les reprises par de nombreux auteurs « néo-gramsciens » ont été particulièrement utiles à l'analyse car elles ont permis de saisir la construction d'un lien organique des caciques de Chenalhó à l'État et à la communauté, au moins à ses débuts. L'État mexicain postrévolutionnaire a construit son hégémonie à travers le parti « officiel » du PRI qui s'appuya sur les caciques municipaux et régionaux. Figures du Centaure machiavélien, ces caciques furent d'abord des agents de modernisation entretenant des liens organiques à leur communauté d'origine, tout en étant les premiers à sortir de la communauté. Ils entretenaient des rapports privilégiés avec les gouverneurs chiapanèques en utilisant la langue espagnole et une connaissance bureaucratique qui devinrent des moteurs d'ascension sociale et se traduisirent par une différenciation économique croissante au sein des communautés. Ces caciques indiens se sont constitués à un moment majeur de l'histoire mexicaine, sous le gouvernement de Lázaro Cárdenas, qui établit de profondes réformes économiques et culturelles, par l'implantation de politiques indigénistes qui s'accompagnèrent de profondes réformes intellectuelles et morales, dont les caciques culturels furent les promoteurs. L'usage politique de la tradition et de l'ethnicité fut absolument utile et nécessaire aux caciques culturels pour légitimer leur pouvoir et produire le consentement des *pedranos*, nécessaire à l'hégémonie. En revanche, l'enrichissement et les pratiques centralisatrices de cette petite bourgeoisie locale entraîna une rupture progressive du lien organique entre dirigeants et dirigés locaux qui fut plus nette dans les années 1970 quand plusieurs groupes d'opposition se consolidèrent. Cette rupture du lien organique entre les caciques et les *pedranos* consolida progressivement

des groupes d'opposition qui allaient dénoncer les pratiques de corruption, puis plus tard, de fraude électorale, des caciques.

L'étude du caciquisme est irréductible à la bureaucratie d'État, alors que les caciques incarnent l'État, et que l'« idée de l'État » ne se trouve pas uniquement dans une « machine bureaucratique », mais bien dans ces chefs charismatiques. Dire cela évacue d'emblée la distinction entre société et État qui n'est pas tenable dès lors que l'État est à la fois imaginée comme une entité abstraite, intégrée, cohérente et rationnelle, mais incorporée et matérialisée dans les caciques locaux affiliés au PRI. Ainsi, la violence ne s'oppose pas à la paix ni à la loi, et partage avec la « corruption », bien des éléments propres à des sociétés qualifiées de « corrompues », violence et corruption allant souvent de paires avec des pratiques qui se fondent sur des normes qui échappent à des procédures « officielles ». L'articulation entre un discours ultra-légaliste et des pratiques illégales, voire violentes, n'a donc rien de contradictoire et sont même inséparables. Le pouvoir qui se dispute à Chenalhó n'est pas réductible à une opposition entre, d'une part, une organisation bureaucratique ou partisane qui serait garante d'une formalité et d'une rationalité qui traversent les modèles institutionnels de développement et, d'autre part, des activités illégales qui seraient violentes et irrationnelles. Monique Nuijten et Gerhard Anders (2007) prônent l'abandon de concepts tels que corruption, désordre, exploitation qu'ils jugent trop connotés moralement et ne permettant pas de rendre compte des dynamiques de pratiques et d'organisation ni du rôle des acteurs engagés. Plutôt que d'adopter des notions analytiques, ils proposent de s'intéresser plutôt aux emplois et aux significations que ces dernières acquièrent pour les personnes concernées. La perspective développée par Nuijten dans ces travaux d'anthropologie politique au Mexique (2003) s'applique aux institutions autant qu'aux organisations, qu'elles soient étatiques, non-gouvernementales ou autogérées, en observant la « petite politique » pour reprendre l'expression de Gramsci, et saisir ainsi la « grande politique ». Plutôt que de suivre des discours des organisations autonomes, notamment la rhétorique anti-gouvernementale des zapatistes et des Abeilles, qui alimentent cette image de bureaucraties « malades » et « corrompues », comme autant de signes inévitables d'un désordre social, j'ai voulu montrer que la relation entre institutions et organisations paysannes ou indianistes, pour aussi indépendantes qu'elles soient, sont dans les pratiques de la vie quotidienne, imbriquées et entrelacées, en grande partie à cause des réseaux familiaux élargis, mais aussi parce que les leaders politiques et religieux dialoguent. Dès lors, l'intérêt à adopter un regard transversal et à étudier les pratiques et les processus des organisations par le biais des portraits des leaders locaux a permis de saisir le rapport entre le fonctionnement d'une bureaucratie d'État et des pratiques hors des institutions officielles qui façonnent ensemble la vie politique municipale de Chenalhó.

L'hégémonie des caciques du PRI s'est construite sur un pouvoir idéologique qui n'était pas le fruit d'une imposition homogène depuis des fractions supérieures, mais bien le résultat de la production non nécessairement homogène ni cohérente de codes produits par un centre politique, que le chef-lieu de la municipalité inscrivait dans l'espace. Dès lors, ce centre reposa sur des alliances éparpillées dans les montagnes de Chenalhó, qui n'étaient jamais conquises et étaient le fruits d'arrangements qu'il fallait

renégocier en permanence, et des disputes qui rendaient le pouvoir « dominant » des caciques du PRI bien plus instable et diffus que ne l'analysaient les travaux sur les années 1950 et 1970 qui y voyaient la période faste du parti officiel. Elle permet également de rendre compte des stratégies de résistance de ceux que Gramsci nommait les subalternes et, partant, de rendre compte de l'instabilité de l'hégémonie. Ainsi, contrairement à l'idée reçue que les caciques ont installé un pouvoir uniquement dominant, vertical et coercitif, j'ai voulu insister sur la précarité de leur pouvoir, constamment remis en question, qui oblige les caciques à alterner entre le « pain » et le « bâton » pour personnaliser leur pouvoir et recréer de la loyauté. Une « bonne » autorité est donc une autorité qui est à la fois généreuse et crainte. Cette relation d'une double nature entre dirigeants et dirigés est constamment remaniée et rejouée et c'est dans le creux ou le plein de cette relation que s'institue ou se défait le lien organique entre les *pedranos* et l'État mexicain. Le régime mexicain s'établit donc sur le fil tendu et précaire d'une instabilité politique que le discours de cohésion et d'unité et le charisme des caciques va capturer. Ainsi, l'hégémonie du PRI pendant la seconde moitié du 20^e siècle a été « minimale », pour reprendre l'expression heureuse de Morton. Cette idée éminemment gramscienne que l'hégémonie contient en soi sa finitude par son impossibilité de se constituer en réalité objective suppose de comprendre le régime mexicain postrévolutionnaire comme instable par nature, contenant en soi l'émergence de ses propres résistances.

L'étude de Chenalhó est à cet égard tout à fait exemplaire : on a d'une part, l'introduction de l'État mexicain dans cette municipalité et la consolidation d'un pouvoir issu des politiques indigénistes au milieu du 20^e siècle qui forma une « culture intime » entre les élites locales et régionales, le régime mexicain établissant son hégémonie grâce au caciquisme intégré au PRI. D'autre part, au même moment, des pouvoirs contre-hégémoniques émergeaient déjà qui se manifestèrent dès les années 1940 dans la religion presbytérienne, puis dans les années 1970 avec l'action du Diocèse qui forma de nouveaux leaders religieux sur la base d'une théologie indienne, ainsi que le premier parti d'opposition au PRI, celui « des cardénistes » qui, malgré les changements de noms (Parti Socialiste des Travailleurs, Parti du Front Cardéniste de Reconstruction Nationale, Parti Cardéniste), fut un parti d'opposition très précoce et important dans l'*ejido* de Los Chorros. Avant la rébellion zapatiste donc, on assistait déjà à de fortes disputes et rivalités entre les groupes de pouvoir, malmenant la centralité des caciques de Chenalhó bien avant la rébellion zapatiste des années 1990. Dire cela revient à s'éloigner d'une conception totalisante et unifiée des premiers travaux sur le régime du PRI qui exaltaient la « Pax PRIista » du régime mexicain. Au contraire, plutôt que de clore l'hégémonie à une structure fixe, une vision processuelle de l'hégémonie, « ouverte » et « sans fin », comme l'avancent Laclau et Mouffe (2001), semble bien plus approprié pour comprendre aussi l'instabilité inhérente à l'hégémonie. Si l'hégémonie est sans fin, les antagonismes et la confrontation ne le sont jamais non plus, car le modèle idéal n'est jamais atteint. C'est dire que l'hégémonie du PRI n'a jamais été totale et l'analyse des groupes de pouvoir politiques et religieux font de Chenalhó un lieu très original où les pouvoirs contre-hégémoniques ont été non seulement précoces par rapport à l'histoire nationale, mais aussi des plus puissants, comme ce fut le cas de Los Chorros, dont j'ai montré la rivalité historique avec le centre de Chenalhó, puis plus tard, avec Polhó.

L'analyse du régime mexicain vient de la nature même de son pouvoir qui oscille entre une capacité d'État forte à travers ses institutions et une instabilité profonde de son régime qui l'amène à se renouveler en permanence, notamment au niveau de ses États fédérés. Cela revient à dire que l'une des caractéristiques du régime mexicain réside dans la récurrence de ses crises et la difficulté renouvelée qu'affrontent les élites à construire une unité qui assurerait leur contrôle. Plutôt que de parler d'un pacte corporatiste ou d'une Pax PRIista pour parler du régime postrévolutionnaire à Chenalhó, l'hégémonie du PRI y a été « minimale », ce qui suppose d'intégrer différents moments de discontinuités, de ruptures et de crises à l'analyse, pour comprendre ainsi la crise des années 1990. On saisit alors mieux l'enjeu de ces nouvelles élites locales à ne pas s'appuyer uniquement sur les aspects coercitifs ou juridiques mais à employer les dimensions culturelles et morales pour produire le consentement des groupes dominés à Chenalhó.

Puis il a été fondamental de comprendre la spécificité de la région de Los Altos au sein du Chiapas, pour revenir sur le retard socio-économique de la région et la forte pression démographique qui entraîna une pression foncière insoluble dans cette région au tournant des années 1990. La crise du milieu rural au Chiapas aboutit à l'épuisement des ressources agraires et à un système écologique adverse dans la région très peuplée de Los Altos, empêchant une production suffisante pour la subsistance de la population. Ainsi, la croissance démographique, à défaut d'alternatives économiques, conduit à une surexploitation des sols et *in fine* à leur épuisement. Tandis que la région de la jungle a été touchée par la taille des arbres pour l'élevage extensif, celle de Los Altos a été touchée par des milliers d'hectares de bois devenus des champs de maïs (*milpas*) de peu de rendements, qui ne pouvaient être utilisés que deux ou trois ans avant que la cape végétale ne disparaisse totalement, laissant nue la pierre calcaire. Il faut ajouter à cela la crise mondiale du café qui concerna particulièrement la zone caféière étudiée dans cette thèse pour saisir la gravité de la crise du milieu rural productrice de café. Ces facteurs socio-structurels réunis sont essentiels pour saisir la rareté des ressources, le modèle productif qui définit les modèles de subsistance dans Los Altos et les transformations des « dynamiques occupationnelles ». Une alternative économique dont il fut peu question dans cette thèse fut l'importante migration vers les stations balnéaires de la péninsule du Yucatán ou vers le nord du pays, voire aux États-Unis, afin d'endiguer la crise profonde du milieu rural chiapanèque. Ces migrations eurent comme effet d'altérer la structure familiale et les formes de relations communautaires. L'importance des migrations temporelles dans la reproduction biologique et sociale est notable dans les revenus monétaires des familles, où le travail salarié représente aujourd'hui plus de 80% des revenus totaux. Ainsi, la situation socio-économique se détériorant dans les années 1980, c'est la communauté comme organisation sociale de base qui s'est vue profondément transformée (Rivera Farfán 2005, 167).

Le délitement de l'hégémonie politique est donc indissociable des conditions économiques de la région qui fut particulièrement touchée par le tournant néolibéral et la crise mondiale du café qui toucha la zone des producteurs de café à Chenalhó. Cette zone de production a donc été le terrain d'une crise économique et politique profonde liée à la fois à des facteurs globaux et d'autres spécifiques aux

producteurs de café. L'une des principales conséquences de cette crise politique et économique fut l'enchaînement inédit de violences de diverses natures, le soulèvement zapatiste de 1994, la militarisation de l'État, la rébellion des *pedranos* en 1996 et le massacre d'Acteal de 1997.

Cette période de crise économique et politique généralisée à Los Altos s'exprima à Chenalhó par un double phénomène d'autonomisation des secteurs exclus par les liens clientélistes des caciques au sein du PRI : la convergence des *pedranos* en 1995 et 1996 autour du projet révolutionnaire de l'EZLN en vue de construire une autonomie politique comme expression radicale de la différence culturelle des indiens au sein de la nation mexicaine, et la formation des groupes d'autodéfense, ces deux expressions traduisant deux formes de privatisation de la violence et de la justice en milieu rural.

Le premier cas d'autonomisation de la justice et de la violence autour du projet zapatiste révéla que, malgré les conditions économiques adverses dans la région et la crise politique profonde vécue à Chenalhó, plusieurs secteurs « subalternes » déjà organisés pouvaient exprimer des capacités de résistance qui prirent une dimension nouvelle dans le projet zapatiste, qui allait proposer une utopie politique dans un contexte de fin du millénaire pour redéfinir les rapports entre ethnicité, nationalité et classe. En outre, par la construction de stratégies transnationales et d'une symbolique et d'un imaginaire forts qui réactivèrent bien des icônes révolutionnaires en Amérique latine, l'organisation zapatiste incarna bien vite la quintessence de la résistance des indiens contre le néolibéralisme et s'imposa comme l'une des premières alternatives politiques à l'ère de la globalisation néolibérale qui suivit l'effondrement du régime soviétique.

Ainsi, parler du zapatisme amène nécessairement à faire un détour par ces nouvelles théories de philosophie politique de l'alternative politique et des mouvements sociaux radicaux, où le zapatisme fit figure de proue. Pour cela, je me suis appuyée sur les travaux qui voient dans les nombreux mouvements sociaux des expressions contre-hégémoniques hors des partis politiques. On sait que l'analyse gramscienne était encore ancrée dans des histoires nationales où la volonté collective devait aspirer à « devenir État » et à s'organiser en une forme « parti ». Or, les phénomènes contemporains liés à la globalisation et à la crise de l'État-nation mexicain ont fait des mouvements sociaux les nouvelles formes d'action collective visant à la transformation sociale sans prise de pouvoir d'État, se confinant à des « poches de résistance » dans l'espace national. Les théories de philosophie politique d'influence libertaire y voient aujourd'hui la possibilité de transformation radicale de l'État en constituant des espaces politiques « hors » de l'État tout en étant spatialement en son sein, ou hors de l'économie néolibérale pour constituer une extériorité politique à l'intérieur du système capitaliste actuel. Ceci n'est pas dénué de sens dans la mesure où j'ai montré la capacité de l'État mexicain postrévolutionnaire à institutionnaliser la Révolution et à intégrer les mécontentements à son régime. D'un point de vue plus théorique toutefois, on assiste au retour d'une pensée anarchiste ces dernières années qui est confirmée par de nombreux travaux d'anthropologie politique et économique qui s'intéressent aux alternatives et qui réactivent des théories anciennes de l'anthropologie comme les travaux de David Graeber ou les derniers ouvrages de James Scott.

J'y vois pour ma part trois principales apories : la première est spatiale. Penser l'alternative politique invite à explorer plus que ne le font ces travaux, le lieu de l'alternative politique. Si l'on considère que le projet politique de transformation radicale aujourd'hui n'a pas besoin du pouvoir d'État mais peut s'épanouir « dans » les interstices de l'État pour transformer les rapports sociaux de la vie quotidienne, cela n'explique pas comment ces poches de résistance s'imbriquent dans leur contexte local, ni pourquoi certains groupes résistent et d'autres pas. La deuxième difficulté est le grand partage politique et moral qu'elle instaure entre un « haut » et un « bas » du pouvoir, entre un « État » d'un côté et une « société civile » de l'autre. La charge éthique et morale qui fait également des zapatistes les « bons » indiens laissant de côté tous les autres, indiens et non-indiens au Chiapas, ce qui n'est pas sans poser problème. L'étude des pratiques sociales et les prouesses politiques des *pedranos* expriment une complexité des rapports de domination multiples qui rendent difficile la dichotomie binaire d'un champ de force avec des situations sociales et familiales bien plus complexes que le discours altermondialiste opposant l'État à la société civile. William Roseberry (1994) a mis en garde contre le risque d'établir une « bipolarité » entre les « dominants » et le « populaire », ou entre l'État et la société civile pourraient dire les zapatistes en des termes contemporains, on symétrise par un modèle des pratiques sociales qui ne peuvent pas l'être. La possibilité de construire un système politique « extérieur » à l'État tout en se développant en son sein est d'autant plus difficile que dans la vie quotidienne, les liens familiaux unissent les *pedranos* zapatistes et non-zapatistes qui, sur le moyen terme, réinstaurent des systèmes de réciprocité et d'échange économiques et matrimoniaux mixtes. Il est donc nécessaire d'articuler ce discours « bipolaire » et des pratiques de la vie quotidienne des zapatistes afin de comprendre la complexité de ce mouvement politique et du rapport des *pedranos* à ce mouvement politique. Un troisième écueil est le risque de magnifier le pouvoir de transformation de la vie quotidienne d'une communauté consensuelle et harmonieuse en évacuant les contradictions internes. Car force est de constater l'aporie des descriptions ethnographiques du mouvement zapatiste pour montrer le contraste qui existait avec la saturation des écrits sur le zapatisme qui ne décrivent finalement que sa portée au niveau transnational mais qui, hormis quelques exceptions de travaux de chiapanologues de longue date, laissèrent de côté tout la dimension locale de ce mouvement, ses contradictions internes, les relations avec les non-zapatistes, mais aussi l'impact de la « société civile » dans les communautés zapatistes et leur relations avec les non-zapatistes.

L'ethnographie proposée dans les chapitres quatre et cinq vise à donner des éléments de réponse qui s'appuient sur la praxis zapatiste à Polhó et sur des observations faites dans le *Caracol* d'Oventik. Les conclusions sont nécessairement plus nuancées que les discours philosophiques et politiques sur le zapatisme. D'abord, au niveau municipal, dès l'émergence des premières dissidences à Chenalhó dans la deuxième moitié du 20^e siècle jusqu'à nos jours, la double appartenance politique et religieuse était une constante chez les *pedranos* qui avaient toujours des pratiques « publiques » destinées à maintenir un certain équilibre, et un discours « privé » dans lequel ils conservaient en secret des identités invisibles et sacrées, touchant parfois même au plus profond de leur existence et de leur « âme », le *ch'u'lel*. L'organisation clandestine des zapatistes avant 1996 ne fit que développer des pratiques invisibles, secrètes et surtout

sacrées, qui conféraient au concept d'infra-politique de Scott un sens fort, qui établit une opposition entre une vie « publique » et une vie « secrète » inscrite dans la vie quotidienne des *pedranos*.

Ensuite, la rébellion zapatiste à Chenalhó fut possible en raison de l'affaiblissement du pouvoir du PRI à toutes ses échelles, ouvrant de nouveaux espaces politiques ou en les laissant vacants, dans un processus de convergence inédit des *pedranos* voulant rompre avec les pratiques autoritaires des caciques culturels. Ainsi, le déclin généralisé du PRI au tournant des années 1990 et du pouvoir des caciques locaux permit aux secteurs qui avaient vécus des injustices par le passé de converger à la fin de l'année 1995 autour d'une volonté commune de démocratiser des rapports sociaux inégaux et jugés inacceptables. Par une force centripète inédite, les groupes subalternes de Chenalhó, pour reprendre le vocabulaire gramscien, ont simultanément fait irruption dans la vie politique municipale et régionale, leur « volonté collective » constituant un « bloc historique » qui, pour la première fois, déstabilisa en profondeur le pouvoir hégémonique des caciques du PRI. Cette rébellion active des leaders zapatistes de Polhó soutenue par la majorité des *pedranos* entre fin 1995 et début 1996 passa d'abord par une tentative de prise du pouvoir municipal par les leaders de Polhó qui voulaient se substituer aux autorités municipales « constitutionnelles ».

De plus, à l'inverse des théories voulant « changer le monde sans prendre le pouvoir », les premiers leaders zapatistes de Polhó ont d'abord tenté d'occuper la présidence municipale, par une volonté de substitution de ce pouvoir municipal par un mini-coup d'État, avant de s'autoproclamer « Conseil municipal » (*H. Ayuntamiento*) dans la localité de Polhó, grâce à l'appui de la majorité des *pedranos*. La « tête » de cette première étape de la rébellion était un homme fort qui employa un langage nouveau pour les *pedranos* autour du principe de la libre-détermination, tout en se vantant d'être protégé par le Sous-Commandant Marcos et des révolutionnaires indiens externes, ce qui lui valut des attributs liminaires et surnaturels aux yeux des autres *pedranos*, certains étant impressionnés par cette nouvelle force politique, d'autres s'inquiétant de cette force qui rompait avec les schémas jusque-là connus de l'opposition au PRI. Puis l'instauration d'une équipe municipale se fit sur la base d'une mimesis presque complète du Conseil municipal du centre de Chenalhó, tout en mettant au pouvoir un paysan âgé, élu sur le mode de l'assemblée, pour suivre la ligne de l'autodétermination et du respect des traditions et des coutumes. Ce n'est qu'après l'échec du mini coup d'État, l'expropriation de la carrière de sable et les violences de 1997 qui aboutirent aux déplacements de population et au massacre d'Acteal, que les zapatistes entrèrent dans une phase de résistance radicale. Un autre processus débuta après ces événements et passa par une « extraction » à plusieurs niveaux de l'État dans ses différentes incarnations : d'abord, la délimitation d'un espace clos permit d'accueillir des milliers de déplacés et fit de la *communitas* également un refuge et bien vite un bastion. C'est sur cette ambivalence fondatrice que l'inversion du monde du pouvoir zapatiste s'inscrivit dans l'espace, en tant que rupture radicale avec les caciques et les programmes d'État, et en tant qu'espace de refuge pour les sympathisants zapatistes déplacés, désormais protégés par les leaders et la cloture de l'espace de la *communitas*. Ce n'est qu'après Acteal que l'aide humanitaire et de multiples projets de développement, de santé, d'éducation, sont nés au sein de la *communitas*-refuge et des

campements de déplacés, en se superposant au projet communautaire et collectif initial entrepris par les zapatistes.

Après 1998, la coupure avec l'État, les caciques et les réseaux clientélistes du PRI se traduisit dans le refus des programmes sociaux gouvernementaux et du vote par les urnes, la sortie des maîtres d'école bilingue du territoire, l'arrêt des paiements de l'électricité, et surtout la volonté de ne plus alimenter les registres civils du centre de Chenalhó. Puis les zapatistes introduisirent de nouvelles normes qui participaient au projet de transformation des leaders en établissant ainsi un idéal de « patriarcat démocratique » : les règles comme le refus strict de l'alcool au sein du territoire, l'interdiction et la sanction de tout trafic illégal de drogue ou de véhicules, la sanction des vols et la destitution des leaders corrompus. Cette extériorité politique à l'État qui permettrait une libération du sujet historiquement dominé était d'autant plus ambiguë dans le cas de Polhó qu'elle s'est vite confrontée à une difficulté économique intense pour trouver un moyen de subvenir aux besoins des milliers de déplacés. L'impératif de survie des déplacés modifia considérablement le projet utopique des leaders zapatistes mais sans pour autant couper leur ambition hégémonique : par sa taille numérique, Polhó devint un bastion du zapatisme en même temps que les déplacés vivaient dans des conditions très difficiles. Pourtant, les moyens dans l'éducation, la santé, le développement de projets agricoles communautaires, l'exaltation du *bats'i ke'op* dans l'éducation populaire et sa mise à l'écrit, furent autant d'avancées d'un projet de modernisation qui fut possible dans ce lieu de l'entre-deux. En outre, la *communitas* devenait un espace à la fois privée et caché, recréant des espaces communautaires et publics au sein du territoire autonome tout en excluant non seulement les *pedranos* qui ne s'affiliaient pas à l'organisation, mais aussi au sein de l'organisation, la hiérarchie et les statuts établissaient des différences. Le lecteur aura compris que bien des secrets sont conservés à Polhó et pose les limites de l'ethnographie. Le symbole du passe-montagne dans l'espace public en est peut-être le meilleur symbole.

Mais sur le plan économique, l'ambivalence de la *communitas* zapatiste s'accrut au point de devenir une contradiction, quand un nouveau lien clientéliste indispensable mit le projet d'autonomie zapatiste sous perfusion humanitaire. La dépendance de l'aide humanitaire et des ONG qui aidèrent à la construction des projets de développement zapatistes en matière de santé, d'éducation, de développement transforma l'économie de la résistance et modifia le rôle interne des Conseils autonomes, choisis et élus plutôt pour leur capacité à gérer et administrer les déplacés et les acteurs de la société civile que pour leur projet de transformation révolutionnaire. La combinaison d'une économie fondée sur l'autogestion et les coopérations individuelles des zapatistes et sur l'aide humanitaire et les projets de développement fit du bastion zapatiste un lieu de l'entre-deux éminemment ambivalent, à la fois un haut-lieu de la résistance à l'État avec des projets « autonomes » des plus poussés, mais devant dans le même temps affronter une situation d'urgence avec les déplacés, ce qui l'amena à vivre sous perfusion de l'aide humanitaire. La double condition de « rebelles » et de « déplacés » de la majorité des zapatistes de Polhó empêcha l'épanouissement économique de l'autonomie sur un mode autogéré, et la quête de ressources économiques entraîna de nombreux conflits internes, comme le détournement de fonds de l'une des

autorités en 2005 qui fut ensuite destituée, ou encore la dispute entre « résidents » et « déplacés » autour du bois et des terres prêtées. Il y a là une clé de compréhension du processus de l'autonomie zapatiste à Polhó : d'une résistance choisie avec l'ambition de refonte radicale du projet national, Polhó est passé à une résistance subie, modifiant la signification de la résistance quotidienne pour les zapatistes, surtout celle des déplacés et des autorités, agités par l'impératif de survie immédiate qui supplanta le projet initial d'émancipation. L'ONGisation de la résistance et la dépendance aux ONG qu'elle suscita a été conditionnée par l'ambition de modernité des leaders zapatistes de Polhó et d'amélioration des conditions de vie des *pedranos*. Paradoxalement, l'arrivée d'ONG et de l'aide humanitaire (CICR, Enlace Civil, MDM, etc.) directement dans la municipalité autonome pour prendre en charge les déplacés a conféré aux autorités zapatistes un prestige local et régional sans précédent, car elles réunissaient dans un même territoire des projets de développement inédits et nombreux pour la région, comme l'a illustrée l'aide médicale de la Croix-Rouge mexicaine ou le projet d'éducation de *Ta Spol Be*, parmi d'autres. Entre 1998 et 2005 les liens des autorités de Polhó à l'aide humanitaire interrogent alors la reproduction d'un « habitus clientéliste » des Conseils autonomes qui avaient coupé dans un premier temps avec les réseaux anciens mais en avaient reproduit de nouveaux avec le CICR et *Enlace Civil*. La condition de déplacés des zapatistes transforma considérablement le dessein révolutionnaire et la fonction des leaders zapatistes, générant une dépendance accrue à l'aide humanitaire qui fournit pendant des années l'aliment aux déplacés zapatistes. La nécessité de développer des capacités relevant de la bureaucratie et de la rationalisation pour la gestion des déplacés – notamment les recensements et les chiffres, même inexacts – pour obtenir l'aide humanitaire amena paradoxalement le Conseil autonome zapatiste à conserver des attributs de l'ancien monde qu'il rejetait, par l'établissement d'un habitus clientéliste très proche des fonctions d'un président municipal « constitutionnel ». J'ai montré les « petits privilèges » que s'accordait le Conseil autonome de Polhó de 2003 en utilisant le véhicule municipal autonome à des fins personnels, mais qui était toléré par les membres de la municipalité car il administrait bien les déplacés. En revanche, en 2005, les détournements de fonds municipaux du Conseil autonome suivant conduisirent à sa destitution immédiate et à son remplacement où le Conseil autonome sortant fut remis au poste car il était jugé compétent. Ainsi, l'administration d'une municipalité autonome entraîna aussi des actes considérés comme « corrompus ». Toutefois, si la tolérance des zapatistes à l'égard des petits privilèges s'explique par les qualités d'administrateur et de gérant du Conseil autonome de 2003, la sanction stricte à l'égard du Conseil autonome de 2005 établit la limite du tolérable et établit une différence majeure avec des pratiques d'enrichissement ou d'utilisation de fonds publics à des fins personnelles, associées aux caciques culturels du PRI.

Il est donc légitime de se demander dans quelle mesure l'arrivée soudaine de tant de projets issus de la société civile ne rompit pas avec l'égalité établie par la pauvreté partagée par les zapatistes en résistance, et dans quelle mesure elle n'accrut pas la convoitise des fonds de la part des autorités municipales en poste. On aurait toutefois tort de voir dans cette dépendance et l'habitus clientéliste uniquement une forme de subordination des déplacés zapatistes au diktat des ONG et de l'aide humanitaire. La tâche du CICR et de

la Croix-Rouge mexicaine ne fut pas des plus aisées face à des zapatistes « en résistance » qui rejetaient en bloc toute ressource provenant directement de l'État et qui tentaient de contrôler les ressources issues du milieu humanitaire et des collectifs de solidarité, surtout après 2003. Les *pedranos* en résistance manifestaient de grandes marges de manœuvre à la fois par rapport aux instructions de l'EZLN, mais aussi par rapport à une souveraineté humanitaire qui déciderait pour les rebelles. Les frictions et les difficultés rencontrées par le CICR pour agir dans le cadre du processus de résistance et des normes zapatistes est tout à fait exemplaire de la volonté des autorités zapatistes à surveiller et contrôler les différents projets de la société civile.

Le *Caracol* d'Oventik est également représentatif de l'ambivalence de l'autonomie zapatiste au niveau régional: il est le lieu où s'affirme l'identité de l'organisation à travers les fêtes et les mises en scène de la rébellion, par la subversion des symboles nationaux et le renversement au moins symbolique des rapports de domination, contribuant à imaginer une souveraineté nationale sans État. La description de la fête militaire du 17 novembre permet de compléter l'analyse de la marge de manœuvre qui existe entre l'idéologie zapatiste et les pratiques des zapatistes de Los Altos qui reproduisent une discipline « souple », informelle, voire faible par rapport à d'autres organisations politico-militaires en Amérique latine, mais stricte sur les moments où se jouent l'appartenance à la nation mexicaine, comme le lever du drapeau et l'hymne zapatiste. Les fêtes en disent long sur l'état de santé d'une organisation : quand les zapatistes ne se réunissaient pas, cela signifiait qu'ils traversaient une crise. De même en était-il des échanges avec les visiteurs qui assistaient en spectateurs aux fêtes : lorsque les territoires zapatistes fermaient leurs portes suite à des instructions du Commandement Général de l'EZLN, c'est l'articulation avec la « société civile internationale » qui s'en voyait altérée autant que les liens entre zapatistes de la région. Car les rituels étaient censés réunir les membres de l'organisation de toute une région et raviver les échanges et les réciprocitys. Ainsi, par l'articulation de l'expérience municipale et régionale, il a été possible d'articuler des questions encore peu analysées comme l'autonomie économique de l'organisation, la marge de manœuvre existante entre l'idéologie et les normes zapatistes et les pratiques sociales des sympathisants zapatistes, inscrites de la vie quotidienne et les fêtes.

On pourrait dire que la résistance zapatiste construite par les *pedranos* n'a été ni totalement « choisie », ni totalement « subie ». L'ambiguïté du potentiel transformateur de l'autonomie zapatiste, qui a su déjouer bien des écueils des expériences marxistes passées, se trouve dans les contradictions de ses pratiques. La description de l'autonomie politique à Polhó et à Oventik amène à employer avec prudence les analyses libertaires en termes d'« espace libéré », mais à saisir ensemble l'inversion symbolique du monde, l'imaginaire zapatiste, les pratiques de la vie quotidienne et les mises en scène de la rébellion.

On a souvent reproché à Gramsci son pessimisme à ne pas considérer les subalternes comme capables d'émancipation, c'est-à-dire incapables de se constituer en sujets historiques et faire preuve d'autonomie. Le concept de subalternité réduit déjà la capacité des acteurs à se renouveler et à innover, c'est pourquoi je me suis refusée, ou du moins limitée, à l'employer dans cette thèse. Or, d'emblée, l'effervescence de la vie politique des *pedranos* ne laisse aucun doute sur le potentiel d'action (révolutionnaire) des *pedranos*,

interrogeant la pertinence du concept de subalternité. Malgré tout, le débat que le concept suscite permet de réfléchir à l'ambiguïté des pratiques et discours zapatistes. Le concept de subalternité pose la question de l'autonomie « en négatif » : Gramsci parle d'un « manque d'autonomie » chez les subalternes, ce qui suppose qu'en acquérant cette « autonomie », les subalternes auraient la capacité de dépasser leur position de subalternité. James Scott, qui critiqua Gramsci et son concept d'hégémonie, ne dépasse finalement pas beaucoup les conclusions de celui-ci. Même s'il analyse avec brio « l'art de la résistance » quotidienne des groupes historiquement dominés, il le situe dans le domaine des apparences et des fausses complaisances des dominants, à qui les dominés laissent croire à une soumission pour en tirer des bénéfices personnels, ce qui renforce finalement le pouvoir des dominants et cultive un espace à part, caché, relevant de l'infra-politique, où peut se développer ensuite un discours autonome.

Certes, l'analyse de Scott a puisé dans des exemples de domination franche et nette (l'esclavage, les intouchables, l'apartheid), leurs stratégies relevant de la subversion, par des rituels au sens caché, par des identités cachées, des apparences conservées permettant l'évasion et la résistance dans un entre-soi de dominés. Cette résistance se faisait avec des acteurs a priori dépolitisés, ou pas organisés, qui ont même intérêt à renforcer, au moins en apparence, l'idéologie du dominant. En revanche, au regard de l'ethnographie, ce débat autour de la subalternité pose plusieurs problèmes : d'abord, il suppose l'incorporation d'une domination de « puissants » et de « subalternes » bien définis, ce qui, dans le cas de Chenalhó est d'emblée remis en question par le simple fait qu'il y eut progressivement des processus de différenciation et des hiérarchies « entre » subalternes. Ensuite, il suppose la passivité des groupes dominés qui manquent d'autonomie et incorporent la domination et ne se développent qu'au sein de la structure établie, manquant farouchement d'autonomie politique. Dans quelle mesure, l'infra-politique de Scott ne renvoie-t-elle pas à ce que Gramsci appelle par endroit la « petite politique », celle qui pose des « questions partielles et quotidiennes (...) à l'intérieur d'une structure déjà établie à cause des luttes pour la prééminence entre les diverses fractions d'une même classe politique » (1978, Cahier 13, §5, 361) ? Il nuance en revanche ce rapport à la vie quotidienne en disant qu'elle relève tout de même de la « grande politique » lorsqu'elle tente d'« exclure la grande politique de l'intérieur de la sphère de la vie de l'État et de tout réduire à la petite politique »⁶⁶⁸. James Scott a lui aussi critiqué la définition négative que faisait Gramsci de ce concept, en prêtant peut-être un peu vite un potentiel transformateur aux subalternes et à l'« infra-politique », dont il dit qu'il est le lieu par excellence de la résistance des subalternes. Pourtant, le terme même de résistance, cher au discours contemporain des mouvements sociaux et de la subalternité, associé à celui d'autonomie zapatiste et l'effort de créer une *communitas* renversant radicalement le monde, contient déjà en soi les limites de son potentiel transformateur, la résistance relevant alors davantage de la position subalterne en restant dans le jeu dialectique de la domination et des rapports de pouvoir locaux.

⁶⁶⁸ Il nuance encore plus son propos en notant qu'à l'inverse, « c'est le propre d'une dilettante que de poser les questions de telle façon que n'importe quel élément de petite politique se transforme nécessairement en une question de grande politique, de réorganisation radicale de l'État. »

Certes, l'autonomie politique des zapatistes de Polhó est une expérience pratiquement unique au Chiapas car, malgré les contradictions analysées ici, elle poussa loin la création d'un espace politique qui permette l'inversion des rapports de domination et la constitution d'un espace alternatif dans le contexte politique municipal et régional. Hormis les espaces régionaux clos mais restreints des *Caracoles*, les expériences zapatistes ont rarement atteint un niveau d'autonomie municipale aussi intégrale et ne se sont généralement pas inscrits dans l'espace comme Polhó, zapatistes et non-zapatistes partageant généralement les mêmes espaces familiers, comme à San Andrés Larrainzar par exemple. Mais que dire de la fin de la thèse qui déboucha sur la réintégration, même minimale, des principaux leaders zapatistes à la bureaucratie mexicaine ?

Ces débats entre résistance, autonomie et subalternité dépassent la seule question de l'autonomie zapatiste ou même de la question indienne au Mexique. Ils font écho d'une manière plus générale aux marges d'autonomie – et c'est bien là tout l'intérêt porté à ce terme polysémique – entendues au sens de marges de manœuvre et irréductible à sa signification contemporaine liée à la libre-détermination des groupes autochtones ni à celle des philosophes libertaires – que peuvent avoir des acteurs nécessaires à leurs pratiques sociales pour affronter des forces économiques et politiques supérieures (« structurelles ») et des plus adverses en temps de crise. Cette marge de manœuvre est par exemple reliée à des conceptions intimes du corps et de l'âme des *pedranos* et prend une dimension singulière au regard des pratiques doubles des *pedranos* décrites au fil de la thèse.

La troisième partie de cette thèse se consacre aux violences de 1997 pour expliquer la genèse de la Grande Peur à Chenalhó qui déboucha sur le massacre d'Acteal. Après avoir décrit les séquences de la gradation des violences et la construction de deux principaux « blocs » d'opposition qui s'armèrent chacun à tour de rôle par des réseaux distincts, je me suis penchée sur les signes de la menace, « vue » et « entendue », qui alimentèrent des rumeurs parmi les *pedranos* au point de produire une Grande Peur chez les *pedranos*. J'ai insisté notamment sur le processus de déshumanisation qui est passé par le langage, l'imaginaire et la sémantique locales où les zapatistes furent accusés d'anthropophagie par les *ejidatarios* de Los Chorros et Majomut, analysés exhaustivement pour comprendre le pouvoir des croyances et des mots jetés comme des sorts et possédant un pouvoir de morts. En outre, l'analyse du système de sanctions des caciques dans les trois premiers chapitres donnent une profondeur historique à la conjoncture des événements de 1997 et permettent alors de saisir les méthodes anciennes des violences, dont le lynchage au nom de l'unité de la communauté, ou encore les menaces de morts qui augmentèrent à l'approche de la fête des morts du 1^{er} novembre.

On peut ainsi s'interroger sur les réseaux et le financement qui permirent l'armement de civils. On ne dispose pas d'assez d'informations sur l'armement des sympathisants zapatistes de Polhó, mais le plus probable est qu'ils comptaient essentiellement sur les armes que pouvaient posséder les pères de famille, un peu à l'instar de ce qui est décrit à Los Chorros, avant la décision des caciques agraires de s'armer plus solidement. En 1997, ils firent appel aux insurgés et l'arrivée de guérilleros professionnels dans la région est fort probable, ce qui expliquerait aussi la disparition des corps des défunts rebelles. Les caciques

culturels, quant à eux, brillèrent davantage par leur manque de coordination et de centralisation du pouvoir que par un réel exercice de leur puissance hégémonique. L'incapacité des caciques à contrôler les événements violents de 1997 comme par le passé alla de pair avec l'augmentation des fantasmes et des peurs, ainsi que le retour à une justice privée, l'apparition des groupes d'autodéfense complétant celle des rebelles zapatistes, et s'accompagnant d'une délinquance opportune. Ainsi, le sentiment d'abandon de l'État ressenti par les gens de Los Chorros et de Majomut entraîna le retour à la protection des chefs charismatiques de l'*ejido*, les caciques agraires de Los Chorros notamment, soutenus par des pères de familles d'autres localités, qui décidèrent de faire justice « par eux-mêmes », partageant à bien des égards de nombreuses caractéristiques avec les zapatistes dont ils étaient pourtant devenus les ennemis. Les récits abondent dans le sens d'un armement d'auto-défense qui n'aurait pas été instruit par « le haut », bien que la question du financement de l'armement reste ambiguë et que les traces laissées par la présence des Humint entre 1994 et 1996 sont laissées sous silence.

D'un point de vue méthodologique, il a été nécessaire de dépasser les interprétations déjà existantes sur le massacre d'Acteal pour montrer que l'approche transversale sur l'armement des civils offre une perspective bien plus féconde de la violence qu'une lecture figée et dichotomique qui opposa longtemps la théorie gouvernementale du conflit intercommunautaire à la théorie de la stratégie contre-insurrectionnelle parfaitement planifiée des défenseurs des droits de l'homme. Cela revient d'une part à reconnaître l'apport et la véracité de biens des éléments qui sont avancés dans les deux rapports de la PGR et du CDHFBC, qui furent le support de la chronologie du massacre annoncé décrite dans le chapitre cinq. D'autre part, j'ai voulu montrer l'extrême ressemblance des pratiques des groupes armés devenus ennemis de 1997 plutôt que d'exacerber leurs différences et leur incompatibilité. En analysant les violences endémiques de ce qui fut vécu comme une guerre par les *pedranos*, on voit comment les pratiques leaders zapatistes, des groupes d'auto-défense (*pojwanej*) et des brigands presque invisibles et passés sous silence dans les documents existant, se combinent et se superposent dans une crise particulièrement violente au cours de l'année 1997. Par un effet de mimétisme, les antagonismes deviennent équivalents, tout en conservant des traces fondamentales de l'antagonisme et de l'inimitié. Les uniformes, les bottes, les véhicules, sont décrits avec grande précision par les *pedranos* car ils sont les signes qui permettent de distinguer et d'identifier l'autre, ou au contraire, contribuent à semer le doute en prenant l'habit et les paroles de l'autre. Ils sont presque identiques, mais pas tout à fait : c'est dans des détails que se trouvent les distinctions à la base des antagonismes les plus puissants. L'art de la guerre des *pedranos* est un rituel de virilité en plusieurs étapes : il débute par l'exploration des lieux du sacrifice et l'élaboration de stratégies militaires ; il se poursuit par le déguisement, souvent en s'appropriant des uniformes des « professionnels de la guerre » que sont les soldats et policiers pour acquérir un pouvoir surnaturel ; s'exprime par le passage à l'acte ; et se clôt sur un repas. Appréhendés de la sorte, les civils armés (guérilleros, paramilitaires, auto-défenses, brigands) partageaient les mêmes espaces sociaux entre eux et avec des *pedranos* non-armés et « ordinaires » (*simple gente*), ce qui expliquait la nécessité de mettre à distance la familiarité par le rituel du déguisement. Les espaces d'intimité et de proximité pouvaient être disloqués au moment d'agir violemment et devenir les

espaces de la déshumanisation.

Cette période de polarisation et d'intolérance réveilla les légendes et croyances anciennes comme celle des coupeurs de tête (*cortacabezas*), actualisées à l'aune du conflit armé, et déclenchant des violences particulièrement violentes de la part des caciques, comme l'illustre le lynchage collectif des jeunes jetés dans la brèche de Chixiltón en mai 1996, accusés d'être des zapatistes et des coupeurs de tête. Ce massacre, passé totalement inaperçu sur les scènes nationale et internationale, fut pourtant déterminant dans la gradation des conflits car il exprima pour la première fois l'idée qu'un élément étranger (le coupeur de tête) s'était introduit parmi les *pedranos*. Accuser d'autres *pedranos* d'être des coupeurs de tête fut un élément déclencheur primordial de la guerre fratricide qui se poursuivit plus intensément en 1997. L'analyse des signes et des indices de ce qui fut vécu comme une guerre par les *pedranos* est donc fondamental pour saisir les traitements sémantiques vernaculaires de la guerre. L'analyse des répertoires de la violence à partir des trois principales sources dont on dispose aujourd'hui (les rapports de la PGR et du CDHFBC, ainsi que les dépositions des agresseurs ayant confessé), pour aussi incomplètes qu'elles puissent être, m'a permis de distinguer les signes de cet « art de la guerre » des *pedranos* : le déguisement avec des uniformes des professionnels de la guerre, l'établissement de tranchées et de rondes pour la protection des groupes de loyauté, ou encore l'introduction d'éléments difficilement analysables, liés à la possibilité de « se faire passer pour » un autre, surtout zapatiste, notamment car ceux-ci se masquaient le visage. Le passe-montagne comme élément du répertoire d'action de l'EZLN eut un franc succès sur la scène internationale en raison de sa forte charge symbolique héritée de l'imaginaire révolutionnaire, mais ce symbole prit une autre signification pour les *pedranos*. Il devint un signe d'identification des zapatistes, ainsi qu'une technique de contre-attaque pour les *pojwanej*, voire aussi une subversion du déguisement de ces deux acteurs pour des groupes non-identifiés et relevant du « bluff » et qui contribua à confondre les signes et rendre impossible l'identification des acteurs de la guerre. En temps de crise, le brigandage augmente, ce qui signifie que les violences de 1997 ne sont pas imputables uniquement aux zapatistes et aux *pojwanej*, mais doivent être analysées à l'aune de la crise généralisée à Chenalhó, elle-même représentative de la crise traversée au Chiapas, notamment dans les régions indiennes. Les assassinats de 1997 reposaient sur un lit de pratiques illégales et criminelles déjà existantes mais qui augmentèrent avec la multiplication des conflits dans les nombreuses localités.

En outre, le lien personnalisé entre des *pojwanej* et certains policiers furent à l'origine des théories sur le paramilitarisme et la stratégie de la contre-insurrection : en réalité, ces liens furent minimes, ils achetèrent des uniformes et des bottes à un Commandant de la Sécurité Publique, lui payèrent des repas pour qu'ils les accompagnent lors d'achats d'armes à San Cristóbal de Las Casas, achetant son silence et son soutien relativement limité. Il y eut aussi le soutien ponctuel d'un ancien militaire, qui leur dit comment se servir des armes. Ces gestes de protection, même limités, furent toujours le fruit de transactions négociées et payées. Reste encore à savoir aujourd'hui si le financement a été réalisé par le Comité municipal du PRI de l'achat d'armes. Mais ils sont les indices qui établissent un lien entre les auto-défenses et l'État. C'est à cet endroit que se situe le « lien paramilitaire », qui exprime alors un lien clientéliste ponctuel et limité à quelques personnes planifiées selon un modèle idéal d'une stratégie de contre-insurrection totalement cohérente. Dire cela amène à dire que même si l'on parle d'auto-défense – qui se définit comme une

expression locale anti-étatique –, l'État est toujours impliqué, par sa « présence négative » cautionnée par « l'abandon » ressentie par les cardénistes, un geste qui fut à l'origine de leur volonté de « faire justice par soi-même » ; mais aussi par l'action, même ponctuelle, des quelques professionnels de la guerre qui furent des intermédiaires pendant les quelques transactions décrites ; et enfin par l'argent fourni par le Comité municipal du PRI.

Il faudrait également faire une mention spéciale du rôle des anciens caciques comme Antonio Vázquez Sekum, le vieux traditionaliste de Quextic qui voulut venger son fils. Entre temps décédé, ce vieil homme était un cacique « à l'ancienne ». Il résolvait les problèmes sur le même mode de sanctions analysées dans les deux premiers chapitres, par une violence physique forte et ponctuelle visant à maintenir une solidarité forte contre des ennemis perçus de manière monolithique. En réalité, ces vieux hommes qui prirent les armes et furent dans le cas de Los Chorros et de Quextic les dernières expressions d'une culture des « ancêtres » qui était en train de disparaître. Avec elle, c'était tout le mode de vie et les croyances qui lui étaient associées qui disparaissaient dans une modernité imprégnée des valeurs de l'argent, des voitures, des constructions, et d'une parole de Dieu, qui se substituaient au discours traditionaliste. Ces traditions et ce système de croyances qui avaient composé l'hégémonie et la domination des caciques du Chiapas post-révolutionnaire s'effondrèrent à Chenalhó de manière particulièrement violente. Ainsi, plutôt que de chercher dans les religions ou les groupes politiques les « vrais » responsables, il faut comprendre le degré de violences dans les localités par rapport au champ de force qui s'y était constitué. Ce n'est donc pas un hasard si les violences furent les plus importantes dans les localités et *ejidos* où les factions locales et antagoniques au PRI n'étaient pas aussi puissantes qu'à Chenalhó.

Ainsi, il est important d'articuler plusieurs éléments qui font la spécificité du Chiapas, cet État spatialement éloigné du « centre » du Mexique, rattaché tardivement au Mexique, peu touché par la Révolution Mexicaine, puis directement touché par les processus de libéralisation économique et de démocratisation au tournant des années 1990 et, partant fortement propices à des modes d'organisation sociale « parallèles » à l'État en son sein. Le cas de Chenalhó offre deux types de déclinaison d'activités politique et économique informelles concomitantes et sur un même espace. Ainsi, le délitement de l'autorité politique du PRI concerne des régions qui subissent directement les impacts économiques et politiques liés à des transformations globales. Cela amène à élargir l'analyse des violences de 1996 et 1997 qui ne s'expliquent pas uniquement en des termes anciens liés à la Guerre froide (rébellion, conflit armé, stratégie de contre-insurrection), mais aussi par le développement de pratiques illégales, informelles, et violentes de groupes qui privatisent les espaces communautaires.

Force est donc de constater que la démocratisation au Mexique à la fin des années 1980 n'a pas diminué les activités informelles et illégales. Elle les a au contraire accrues à partir des années 1990 et celles-ci représentent l'une des expressions majeures du prolongement de la crise organique du Centaure mexicain. Les violences politiques associées à des rituels sacrificiels ponctuels comme les massacres prirent une nouvelle dimension après 2006 et le mandat de Felipe Calderon. Non seulement ce gouvernement atteignit des chiffres exponentiels du nombre de morts et des techniques de torture d'une extrême cruauté, mais il modifia également les termes des conflits au Mexique, conférant une place stratégique à l'État du

Chiapas comme lieu de transit obligatoire des routes de la drogue et de la migration illégale. Les chiffres officiels du mandat de l'ancien Président de la République Felipe Calderón (2006-2012) ont dépassé les 70 000 morts et le retour du PRI au pouvoir depuis fin 2012 ne promet pas de diminution conséquente de ces chiffres⁶⁶⁹. Les morts liés à la lutte contre le crime organisé et la volonté d'éradication des cartels de drogue traduit une volonté du gouvernement de Calderón d'opposer la violence et la corruption du crime organisé à l'État par la fabrication d'un nouvel ennemi interne. Cette lutte contre le narcotrafic passa par l'élargissement des pouvoirs militaires dans la société civile, dont je ne rendrai pas compte dans cette thèse. En revanche, le politiste Wil Pansters (2012) voit dans la militarisation de plusieurs régions du pays non seulement une volonté de « lutter contre le narcotrafic », mais aussi un moyen de réprimer les mouvements sociaux, les forces militaires ayant pris le contrôle des régions conflictuelles et violentes de telle manière qu'il n'est plus possible de distinguer la force employée au combat contre le crime organisé de celle dirigée à couper court à la contestation sociale et au conflit politique. Les incidents violents de ces dernières années ont été nombreux, et renforcent la thèse avancée pour analyser Acteal, à savoir que l'État procède à des rituels sacrificiels en perpétuant, plus ou moins directement selon les cas, des massacres comme à Aguas Blancas (1995), à Acteal (1997), à Atenco ou à Oaxaca dans le contexte préélectoral de 2006, ou encore au Michoacán lors des raids des grévistes (2006), avec les centaines de crimes de femmes à Ciudad Juárez et ailleurs dans le pays, font la longue liste noire des violences au Mexique. Parler de rituel sacrificiel de l'État en temps de crise permet d'articuler l'histoire conjoncturelle d'un événement violent, à l'histoire longue des violences au Mexique.

Au moment où j'écris ces dernières lignes, un massacre vient d'avoir lieu dans l'État du Guerrero, à Iguala, où des étudiants de la « Normale » rurale d'Ayotzinapa manifestaient le 26 septembre dernier pour la défense de l'éducation publique. Quarante-trois d'entre eux ont disparu, dix avaient été tués et quelques-uns blessés. Des fosses communes viennent d'être trouvées avec les corps de 28 d'entre eux, retrouvés semi-calcinés et certains démembrés. La presse publie régulièrement les photos de ces corps mutilés, torturés, écorchés, ligotés, accrochés. Il y a depuis quelques années une exhibition de l'horreur dans l'espace public et la vie quotidienne des Mexicains qui entretiennent un rapport à la mort et aux corps éphémères tout à fait singulier. Le sang qui coule et une certaine esthétique de l'horreur qui se développe au Mexique ces dernières années jouent le rôle d'anesthésiant dans la société mexicaine pour la rendre aveugle et immobile face à la violence et l'impunité toutes-puissantes. Le récent massacre à Iguala a été commis par des éléments de la force publique en collusion avec des organisations criminelles qui opèrent dans l'État. La complicité active du maire d'Iguala, José Luis Abarca, l'a amené à fuir, et le gouverneur du Guerrero, Ángel Aguirre Rivero, est resté totalement passif lors des faits. L'histoire se répète de manière effrayante, même si les acteurs de la violence se diversifient.

Pansters qualifie de « post-autoritaires » les nouveaux acteurs de la violence qui dépassent l'opposition entre guérilla et armée répressive. Il entend par là que les gangs, les organisations criminelles ou ceux qui ont la gâchette facile (*trigger-happy*), mais aussi les forces de police corrompues, les paramilitaires, les agences de sécurité privatisées, y compris les vigils, témoignent de la diversification des acteurs sociaux qui ont recours à la violence. On comprend dès lors que l'ethnographie menée à Chenalhó offre des outils

⁶⁶⁹ Lors de la première année de gouvernement d'Enrique Peña Nieto, les chiffres s'élevaient à plus de 19 000 homicides.

d'analyse pour saisir la privatisation de la violence car l'étude détaillée des différents types et motifs à l'armement des *pedranos* ne se limite pas à l'opposition entre guérillas et État, mais exprime la multiplication d'acteurs communautaires faisant justice « par eux-mêmes », dont on comprend qu'elle contient toute l'ambiguïté d'une violence irréductible à un monopole de l'État. Au banditisme lié au projet révolutionnaire des zapatistes s'ajouta celui du banditisme lié au projet d'autodéfense des *pojwanej*, ainsi qu'un banditisme plus général et symptomatique des périodes de crise, comme l'ont avancé Sánchez et Meertens dans leurs travaux sur le banditisme en Colombie. Dès lors, plutôt que de voir un passage d'une forme autoritaire à une forme post-autoritaire, ces formes anciennes et nouvelles de violences se superposent et se combinent. L'exemple des mutilations corporelles à Acteal offre à cet égard une piste intéressante à explorer pour saisir les décapitations et les démembrements exercés par les organisations criminelles et l'esthétique de l'horreur employée par les organisations criminelles, qui n'est pas nouvelle. La mort au Mexique puise dans une longue histoire où elle fascine et séduit tout autant qu'elle terrifie. Aujourd'hui, la mort est un corps mutilé et sexualisé, souvent des femmes, mais pas uniquement. La normalisation des massacres et des assassinats indigne, les images sanglantes dans les journaux, la banalité de l'horreur où le sang renvoie à la crise prolongée vécue au Mexique.

Pansters affirme que la démocratisation au Mexique (Pansters généralise même à l'ensemble de l'Amérique latine) ne s'est pas accompagnée de la diminution de la violence et de la coercition, mais a signifié son déplacement, voire même une forme de démocratisation et décentralisation de la violence qui n'est plus le monopole de l'État. Le dernier chapitre abonde dans ce sens lorsque je montre que le discours ambiant sur la culture de la paix ne répond en rien à la question du désarmement. Au Chiapas, et l'on pourrait aisément dire au Mexique, l'usage de la répression et de la force militaire coexiste avec un discours de résilience et de résolution de conflit institutionnel lié aux processus de démocratisation formelle et institutionnelle.

Dans les deux derniers chapitres, j'ai également voulu montrer que le « nouveau » monde s'était reconstruit autour des acteurs évangéliques qui constituent une nouvelle force hégémonique à Chenalhó alors que les organisations zapatiste et des Abeilles se sont profondément affaiblis. L'affaire Acteal dix ans plus tard m'a permis d'analyser le « tango du couple libre de la mobilisation et de la démobilisation » en articulant le processus d'ethnogenèse des Abeilles à celui du Comité des femmes des prisonniers innocents. Avec la libération en filigrane des prisonniers d'Acteal, on assiste à l'« impératif du changement » (Briquet 2007 : 241) d'élites nationales, régionales et locales qui procédèrent à la réforme pénale sur la présomption d'innocence comme nouveau fer de lance d'une démocratie ébranlée dans sa légitimité. L'invocation d'un respect strict de normes pénales de la part de la Cour Suprême de Justice de la Nation contrastait terriblement avec l'absence d'enquête pour trouver de « vrais » coupables ou l'impossibilité pour les défenseurs des droits de l'homme de poursuivre l'enquête au niveau national pour juger les hauts fonctionnaires d'État, y compris l'ancien Président de la République, Ernesto Zedillo. Dans l'affaire, l'inversion de la culpabilité en innocence fit partie des techniques de symétrisation des avocats des prisonniers qui employèrent les médias et les familles locales pour libérer les « prisonniers innocents ».

Leur libération exprima une concurrence de victimes qui se ressemblent dans les dénonciations de leur souffrance et des revendications dirigées à l'État qui s'opposent radicalement. L'affaire Acteal fut certes une manière pour ces élites régionales et nationales de renouveler leur légitimité, et pour les acteurs locaux, notamment les cardénistes et les évangéliques, d'asseoir un nouveau pouvoir, sans que ne leur importe l'impact majeure d'une telle réforme pénale sur toutes les relations sociales des *pedranos*, qui connut un relent de la crise vécue dix ans plus tôt. L'affaire Acteal entre 1997 et 2009 a ravivé les blessures et les peurs anciennes des survivants et des anciens leaders de l'organisation des Abeilles qui vivaient et alimentaient les images diaboliques des paramilitaires et de l'État, et qui, dans la vie quotidienne, n'avaient pas fait leur deuil ni conjuré la peur. Bien au contraire, ils en avaient fait l'une des principales ressources de leur processus d'ethnogenèse. Ainsi, malgré le processus de retour de certains déplacés de l'organisation en 2001, malgré le travail de réparation du SIPAZ avec les leaders catholiques, la libération des prisonniers réactiva les peurs anciennes et quelques conflits locaux ont repris sur le même mode des rumeurs et des accusations et sont interprétés comme un retour à 1997.

Les événements de 1997 réactivèrent d'anciennes peurs et gravèrent une peur jamais conjurée chez les *pedranos*, malgré les dispositifs de réparation et réconciliation mis en œuvre. Cela amène à conclure que le processus de réconciliation est impossible tant que le conflit armé entre l'EZLN et le gouvernement fédéral n'est pas résolu au niveau national. Tandis que l'ancien président de la République Vicente Fox déclarait dans les années 2000 en Europe que la situation de conflit était solutionnée et que la paix était installée au Chiapas, et que les trois derniers gouverneurs actuels se targuaient de créer des cultures pour la paix, le démantèlement ou le désarmement des communautés de Chenalhó et du Chiapas n'a jamais eu lieu, contribuant aux rumeurs et à la peur de possibles attaques à venir. Le manque de réparation symbolique persistait également chez les familles traumatisées par les violences de 1996 et 1997, vivant et revivant mensuellement un traumatisme jamais vraiment cicatrisé, la peur non conjurée et réactivée avec la libération des prisonniers, déboucha également sur la détérioration des relations entre Abeilles et zapatistes et au sein des organisations même qui se divisèrent en cascade quelques années après les négociations des premiers avec l'État chiapanèque en 2001. Le manque de résilience et le conflit qui dure aboutit à la fragmentation au sein de chacun de ces mouvements. Les conditions de vie des déplacés zapatistes de Polhó s'aggravèrent entre 2003 et 2005 avec la sortie du CICR, réduisant telle une peau de chagrin les possibilités d'une autonomie économique autogérée. La conflictualité croissante entre les déplacés et les résidents coïncida également avec la sortie du CICR. Après 2005, les retours-fourmis ou par vagues de certains déplacés zapatistes sur leurs terres sans le consentement des autorités zapatistes déboucha sur une rupture entre les groupes qui étaient pourtant de forts alliés au milieu des années 1990. Ces divisions en cascade signifiaient aussi et surtout que les gouvernements alternatifs des premières années ne répondaient plus aux nécessités pragmatiques de leurs groupes de loyauté. La résistance choisie des débuts devint insupportable pour de nombreux *pedranos* qui n'arrivaient plus à « tenir le coup » tout en « changeant le monde sans prendre le pouvoir », surtout quand les conditions économiques s'effondrèrent en 2005 et qu'elles ravivèrent les conflits internes, entraînant de vives accusations de corruption et des bannissements

radicaux. La fragmentation du pouvoir zapatiste est essentiellement due à des questions économiques directement liées au manque de résolution du conflit armé chiapanèque. Malgré toutes les tentatives de réconciliation gouvernementales et non-gouvernementales, il n'y eut jamais de processus de réparation qui entraîne une symbolisation satisfaisante et expiatoire pour tous les acteurs à Chenalhó.

Par ailleurs, l'expérience de Chenalhó impose de réfléchir au rôle de la société civile dans l'État du Chiapas qui a vu, peut-être en précurseur au Mexique, l'essor de toute une génération de militants transnationaux faire les jours heureux de la « société civile globale » et des théories qui allaient avec ces nouvelles pratiques. L'ouverture d'espaces nouveaux dès la fin des années 1980 propulsa sur la scène chiapanèque de nouveaux acteurs en quête de légitimité nouvelle devant répondre à une crise politique et institutionnelle des plus profondes dans un État marqué par le conflit armé. La période de l'après-massacre à Chenalhó est tout à fait révélatrice de la manière dont une « société civile » très hétérogène (mouvement zapatiste, Abeille, Église, ONG locales et internationales) prit en charge à plusieurs niveaux le conflit après le massacre d'Acteal, en ce qui lui permit de relancer « un idéal de démocratie fondée sur le rejet d'un clientélisme stérile et sur la volonté de pouvoir mieux maîtriser l'allocation de ressources publiques » (Recondo 2007, 261). J'ai montré dès le deuxième chapitre qu'un idéal de démocratie participative avait déjà vu le jour avec l'Église progressiste de Samuel Ruiz, puis avec l'arrivée de l'aide humanitaire au Chiapas et à Chenalhó après 1998. L'arrivée tardive du PNUD marqua un autre tournant au Chiapas, cet idéal de démocratie étant promulgué par un bailleur de fond international comme l'ONU qui établit une coopération multilatérale sur le mode de la gouvernance et reprit le leitmotiv de la « paix », travaillée au Chiapas par les ONG locales comme le SIPAZ, puis par le gouvernement du Chiapas, afin d'établir des projets de développement au nom d'une « culture de la paix » qui s'imposa en norme au Chiapas. Le passage à un modèle de gouvernance multilatérale intégra au Chiapas des résolutions de conflit aux programmes d'aide au développement. Au moment fort de l'action de la « société civile » au Chiapas, soit entre 1995 et 2003, les multiples ONG et organismes à différents niveaux partagèrent un même langage d'expertise, de technique et de normes, ainsi que des publics à qui elles destinaient leur budget. Les populations les plus vulnérables devenaient alors l'objet d'une compétitivité entre ONG et organismes internationaux qui répandaient un même « credo décentralisateur et participationniste » dans les régions les plus reculées, comme l'illustre le cas de Polhó et des nombreux projets avortés, puis plus tard les zones frontalières et nord de l'État, toujours plus convoitées. Le discours humanitaire et des droits de l'homme se superposa à des conceptions et sources idéologiques et sociales diverses de la communauté, allant du néo-communautarisme chrétien et indianiste des Abeilles ou des zapatistes à une conception « néolibérale d'un État « modeste » et décentralisé (Recondo 2007, 262), à des projets des droits de l'homme et de « culture pour paix » destinées à des populations cimentées.

Si ces ONG ont joué un rôle important dans la première phase de frein des violences, l'arrivée de l'acteur humanitaire déboucha sur une standardisation de ce type de grande ONG internationales « mouvantes (Pandolfi 2000) et « multicentrées » (Rosenau 1990), qui entraîna à la fois une professionnalisation de son personnel et la production de normes internationales. Il ne s'agit pas de dire ici

que le droit international ou les agences internationales s'imposèrent de manière univoque sur les ONG locales et les communautés « autonomes », mais différents organismes internationaux ont technicisé et développé des registres moraux relevant des droits de l'homme et du développement pour prendre en charge les populations déplacées.

Le lien entre l'aide humanitaire gérée par des professionnels et les militants des ONG locales dès le début du conflit comme le SIPAZ et le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de las Casas amena à constituer un entre soi des professionnels du militantisme. Ainsi, le processus de réconciliation après le massacre d'Acteal nous enseigne beaucoup sur la manière dont le Mexique traite son passé mais aussi sur la capacité des élites chiapanèques à établir un jeu de gouvernance qui concilie le gouvernement fédéré, la Communauté européenne, le Comité de la Croix Rouge Nationale et Internationale, plusieurs ONG internationales et nationales que je n'ai pas évoquées ici, et le travail œcuménique des différents organes liés au Diocèse, le CDHFBC, le SIPAZ, le Groupe Pastoral Œcuménique. Ainsi, l'un des effets de la gouvernance multilatérale de la « nouvelle famille chiapanèque » réside dans l'augmentation du clientélisme politique des leaders, fondé sur l'exception et la personnalisation de la relation entre gouvernants et gouvernés, qui s'accroissent quand les factions locales se fractionnent. Le rôle des *brokers* correspond à une stratégie d'action politique visant à réduire l'incertitude des conduites réciproques que la brèche de l'hégémonie PRIliste, puis zapatiste, entraîna au tournant des années 1990. Cela revient à dire que plutôt que de diminuer ou disparaître, la nécessité de combler l'incertitude explique la diversification des leaders, ce que la fragmentation des groupes de pouvoir observés après 2005 et analysée dans le dernier chapitre, confirme. La multiplication des leaders locaux a eu pour effet d'accroître la compétition entre eux plutôt que de la réduire, leur tâche principale étant essentiellement dans leur capacité à résoudre les conflits – ce qui fit le lit des différentes tentatives de pacification de la zone – et leur capacité à garantir des modes de subsistance à leurs groupes de loyauté. Il n'est donc pas étonnant que la paix et le développement aient été les deux principaux registres d'actions des leaders zapatistes et Abeilles, car ils furent les plus touchés par la crise politique et les violences de 1997. Leach a montré que quand le régime est instable, les discours doivent pallier l'instabilité politique en créant de la paix et de l'unité. Dès lors, sur le même mode, les « fabricants de la paix » locaux analysés dans le dernier chapitre sont avant tout des « fabricants d'espoir » dont le discours doit être nécessairement unitaire pour réduire l'incertitude vécue par les *pedranos* après le massacre d'Acteal et les déplacements de milliers de *pedranos*.

La fin du dernier chapitre est une ouverture qui s'est attachée à montrer comment les processus de décomposition successive du PRI et des organisations zapatiste et Abeilles furent accompagnés de l'émergence de nouveaux millénarismes des églises évangéliques à l'ambition hégémonique. L'une des singularités de la vie politique locale de Chenalhó fut le passage en dix ans d'un projet révolutionnaire au milieu des années 1990 à de multiples projets religieux, davantage individualisés, entretenant des nuances avec l'État, et partageant surtout la projection d'un ordre nouveau. Certaines de ces confessions religieuses, ont constitué des programmes politiques, des doctrines, des méthodes d'organisation qui mériteraient de profondes analyses, car elles transforment la signification des mouvements millénaristes anciens. À l'inverse des travaux d'Eric Hobsbawm qui analysent le passage de mouvements millénaristes à

des mouvements révolutionnaires, on pourrait dire qu'on assiste après les années 2000 à un passage d'un mouvement révolutionnaire à un mouvement institutionnalisé revenant à des fondements millénaristes, traduit par l'essor des églises évangéliques ces dernières années et la convergence des *pedranos* vers la Société Évangélique Indienne de Chenalhó (SEICH).

Le retour des *pedranos* à des options religieuses à forte imprégnation millénariste, après l'expérience révolutionnaire du milieu des années 1990 est l'un des effets des violences extrêmes de 1996 et 1997. L'essor des groupes évangéliques au Chiapas explique en partie la multiplication des discours qui entrent en concurrence, mais exprime aussi l'affaiblissement actuel de la religion catholique, traditionaliste et libérationniste, au Chiapas. L'affaire Acteal est à cet égard fort pertinent : la catégorie de victimes est disputée par plusieurs groupes locaux, d'abord les Abeilles en tant que cibles directes des attaques en 1996, puis les zapatistes, en tant que puissance accueillant les déplacés, enfin les « prisonniers innocents » et leurs épouses pour avoir été privées de leurs maris pendant dix ans. L'émergence de nouveaux groupes comme le Comité des familles des prisonniers provient de la constitution d'un réseau évangélique municipal, régional, national et transnational.

D'abord, il faut remarquer que le retour à des groupes de pouvoir à dominante religieuse après l'expérience d'une rébellion armée traduit le prolongement d'une quête d'émancipation des paysans et indiens et, partant, de rapports de domination complexes au Chiapas qui réinterrogent la subalternité des *pedranos* au sein de la vie politique chiapanèque. Comme le rappelle Gramsci, les millénarismes ne constituent pas d'émancipation autres qu'individuelles et qui incorporent l'hégémonie. De même, Jean Comaroff dans *Body of Power, Spirit of Resistance* (1985) soutenait que les Églises protestantes qu'elle a étudiées construisent une utopie fertile dans les zones les plus pauvres qui permet la reconstruction symbolique de l'ordre du monde, mais ne défient pas sérieusement l'hégémonie politique. La conscience de sa persécution offre le déploiement d'icônes de la salvation très nombreuses comme autant d'utopies immédiates qui reconstruisent le lien communautaire au sein de l'État et du capitalisme contemporain. Il y aurait d'ailleurs un travail à développer pour saisir les transformations du concept central associé à la religion traditionaliste du *ch'u'lel* dans l'existence et le corps des indiens avec l'arrivée des églises évangéliques ces dernières années.

Les injustices et les répressions racontées au fil de cette thèse ont « alterné » entre des expressions religieuses ou politiques radicales, qui partagent un rapport négatif à l'État, persécuteur et mauvais. Ces utopies politiques et religieuses s'établissent en alternatives à l'État et constituent une imagerie politique fondée sur la relation complexe et historique entre l'État et l'Église, soit par le rejet en bloc de tout nationalisme, soit par le rejet d'un nationalisme institutionnel. J'ai montré comment les zapatistes tendent plutôt à subvertir les symboles nationaux en se les appropriant et en les resignifiant, tout en « coupant » dans la vie quotidienne les liens avec les institutions gouvernementales. Les Abeilles ont partagé avec les zapatistes le discours de démocratie et de justice, mais n'ont en revanche pas pris les armes ni subverti les symboles du nationalisme mexicain, préférant se constituer en un mouvement pacifique exigeant une justice alliant une martyrologie chrétienne et un discours des droits de l'homme, afin de réclamer justice.

Puis les Abeilles partagent avec certaines « religions » évangéliques un discours de persécution et de martyrs, et avec d'autres, le pacifisme et la non-violence, comme par exemple les Témoins de Jéhovah qui rejettent les symboles de l'État mexicain, le drapeau, l'Armée, le service militaire. Les petites églises évangéliques partagent avec les zapatistes et les Abeilles des pratiques d'autogestion, les nouveaux temples étant le fruit de coopérations personnelles. En revanche, ces églises autogérées partagent avec les plus grandes églises évangéliques la construction de nouvelles communautés unies et de réseaux transnationaux qui font la promotion d'un engagement dans la nouvelle foi, avec des stratégies nouvelles de prosélytisme (Rivera Farfán 2005). Ces religions offrent la possibilité d'une rénovation spirituelle qui passe par la conversion individuelle et personnelle par l'établissement de nouveaux systèmes de valeurs, de comportements et d'éthiques dans la vie personnelle et quotidienne des fidèles. Au sein de ces nouveaux réseaux évangéliques, certains groupes sont entrés en politique, comme les pentecôtistes qui se sont politisés et même institutionnalisés en s'introduisant dans la vie politique chiapanèque, notamment à partir des années 2000 et du mandat de Pablo Salazar Mendiguchía. Ce tournant dans la vie politique régionale explique aussi la multiplication des conversions individuelles, comme je l'ai montré dans l'affaire Acteal : la prison est un terreau pour les salvations individuelles de l'âme.

Ces discours religieux évangéliques marquent le retour à des discours antiétatiques et réactivent les utopies de monde nouveau de l'idéologie chrétienne. Il y a là de nouvelles pistes de recherche à poursuivre et approfondir car le Chiapas est aujourd'hui majoritairement dominé par les groupes évangéliques qui forment l'une des expressions les plus importantes de la contestation contemporaine à l'État. Par exemple, le discours millénariste des Témoins de Jéhovah propose de créer une nouvelle nation de Dieu gouvernée par une théocratie menée par Jéhovah rejetant toutes les formes de gouvernement étatique (Hernández Castillo 2001). L'actuelle Armée de Dieu (*Éjército de Dios*) au Chiapas est très puissante et se développe sur des réseaux évangéliques nationaux et internationaux très importants. Les utopies religieuses qui proposent un nouvel ordre du monde trouvent chez les *pedranos* un terreau fertile à leur essor. Les leaders locaux trouvent dans ces pratiques d'autogestion ou d'appui par des réseaux transnationaux autant d'expressions « hors » des institutions et fondées sur le rejet de l'État qui en font des formes de résistance qui partagent beaucoup de points communs avec les résistances plus « politisées » des zapatistes et des Abeilles. Le passage d'un monde inversé par les armes à un monde inversé par la foi est à mon sens la clé de la compréhension des nouvelles dynamiques à Chenalhó et même au Chiapas : la constante dénonciation de la domination et l'illégitimité du pouvoir en place est le creuset de résistances politiques et religieuses radicales, qui s'expriment soit par des formes pacifiques, soit par la prise d'armes, mais qui contiennent une dimension démocratique indéniable. Le cas chiapanèque est exemplaire de ce passage d'une utopie démocratique et de justice sociale où les forces convergèrent en un bloc historique autour de l'acteur de l'EZLN, puis se recomposèrent autour de l'acteur évangélique devenu plus puissant au Chiapas ces dernières années tout en étant aussi hétérogènes que ne le sont les organisations paysannes et indiennes mobilisées autour d'un discours de classe et d'identité dans les années 1990. Ces résistances politiques et religieuses contiennent chacune les caractéristiques de l'autre, sur le même modèle du

mimétisme et de l'antagonisme analysé à Chenalhó, qui explique que les utopies, la violence et la démocratie parcourent et traversent les groupes de pouvoir au Chiapas.

Bibliographie

- Abélès, Marc. 1983. *Le lieu du politique*. Publications de la Société d'ethnologie, Nanterre.
- . 1989. *Jours tranquilles en 89: ethnologie politique d'un département français*. Odile Jacob.
- . 2005. *Anthropologie de l'État*. Payot.
- . 2008a. « Anthropologie, anticipation, utopie ». *Cahier d'anthropologie sociale. Walter Benjamin : La tradition des vaincus*, n° 04: 13-26.
- . 2008b. *Anthropologie de la globalisation*. Payot.
- . 2013. *Penser au-delà de l'Etat*. FMSH. Belin. Paris.
- Abélès, Marc, et Henri Pierre Jeudy. 1997. *Anthropologie Du Politique*. Armand Colin.
- Abrams, Philip. 1988. « Notes on the Difficulty of Studying the State (1977) ». *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58-89.
- Abu-Lughod, Lila. 2006. *Local Contexts of Islamism in Popular Media*. Amsterdam University Press.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Le Seuil. Paris.
- Agier, Michel. 2000. « Perte de lieux, dénuement et urbanisation : les desplazados de colombie ». In *Logiques identitaires, logiques territoriales*, 91-105. Autrepart. IRD Editions.
- . 2004. *La sagesse de l'ethnologue*. Editions l'Oeil neuf. Paris.
- . 2008a. *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Flammarion. Bibliothèque des Savoirs. Paris.
- . 2008b. « Violences et déplacements forcés en Colombie. Apprendre à vivre avec la guerre ». In G. Bataillon, H. Bozarslan, D. Merklen (dir.), *Situations limites et Expériences de l'incertain*, 97-109. Paris: Karthala.
- Agudelo, Carlos. 2004. *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*. Recherches Amérique latine. Paris: L'Harmattan. <http://livre.fnac.com/a1589381/Carlos-Agudelo-Politique-et-populations-noires-en-Colombie>.
- Agudelo, Carlos, et David Recondo. 2007. « Multiculturalismo en América latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano ». In O. Hoffmann, M. T. Rodríguez (eds), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, 57-79. Publicaciones de la Casa Chata.
- Agudo Sanchíz, Alejandro. 2010. « “Rumores” zapatistas : el pragmatismo de las identidades histórico-políticas en El Limar (Tila) ». In M. Estrada Saavedra & J.-P. Viqueira, *los indígenas de chiapas y la rebelion zapatista: microhistorias políticas*, COLMEX, 217-75. México D.F.
- Aguilar Camín, Héctor. 2007a. « Regreso a Acteal I. La fractura (octubre, 2007) ». *Nexos*, octobre. <http://www.nexos.com.mx/?p=12368>.
- . 2007b. « Regreso a Acteal II. El camino de los muertos ». *Nexos*, novembre. <http://www.nexos.com.mx/?p=12399>.
- . 2007c. « Regreso a Acteal III. El día señalado ». *Nexos*, décembre. <http://www.nexos.com.mx/?p=12411>.
- Aguilar Hernández, Eufemio, Martín Díaz Teratol, et Juan Pedro Viqueira Viqueira Albán. 2010. « Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar (1959-2005) ». In M. Estrada Saavedra & J.-P. Viqueira, *los indígenas de chiapas y la rebelion zapatista: microhistorias políticas*, COLMEX, 331-417. México D.F.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1957. *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones.
- . 1967. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. Instituto Indigenista Interamericano.
- . 1991. *Formas de gobierno indígena, vol. 4*. México: Universidad Veracruzana.
- Alvarez Fabela, Martín. 2000. *Acteal de los mártires : infamia para no olvidar*. Col. San Rafael, México, D.F.: Plaza y Valdés Editores.
- Álvarez Velasco, Soledad. 2011. « Violencia hacia los migrantes por la frontera chiapaneca ». In A. Agudo

- Sanchíz, M. Estrada Saavedra (eds), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, 369-436. México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.
- Amselle, Jean-Loup. 2010a. *Rétorévolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*. Stock.
- . 2010b. « Comentarios sobre El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas, Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (dir.), Lima IFEA/CBC, 2009 ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/59989>.
- Anderson, Benedict. 2006. *L'imaginaire national: Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Editions La Découverte.
- Anzaldo Meneses, Manuel, et César Roberto Avendaño Amador. 2011. *Pliegues pedranos. Silencio y Borradura en la Masacre de Acteal*. Altres Costa-Amic Editores. México D.F.
- Appadurai, Arjun. 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot.
- . 2009. *Géographie de la colère: La violence à l'âge de la globalisation*. Payot.
- Aquino Moreschi, Alejandra. 2010. « Entre luttres indiennes et "rêve américain". L'expérience migratoire des jeunes Indiens mexicains aux Etats-Unis" ». *Sociologie*, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Aramoni, Dolores, et Gaspar Morquecho Escamilla. 1997. « La otra mejilla ... pero armada ». *Anuario 1996*, CESMECA/UCAECH, , 553-611.
- Archivo Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. 1974. « Memoria del Primer Congreso Nacional Indígena "Fray Bartolomé de las Casas". » Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.
- Arias, Jacinto. 1990. *San Pedro Chenalhó: algo de su historia, cuentos y costumbres*. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Ariel de Vidas, Anath, et Odile Hoffmann. 2012. « Beyond reified categories: multidimensional identifications among 'black' and 'Indian' groups in Columbia and Mexico ». *Ethnic and Racial Studies* 35 (9): 1596-1614. doi:10.1080/01419870.2011.594176.
- Aubry, Andrés. 1988. *Les Tzotzil par eux-mêmes: Récits et écrits de paysans indiens du Mexique*. Editions L'Harmattan.
- Augé, Marc. 1977. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort: introduction a une anthropologie de la repression*. Paris: Flammarion.
- . 1998. *Les formes de l'oubli*. Payot & Rivages.
- Auyero, Javier, Pablo Lapegna, et Fernanda Page Poma. 2010. « Contestation et patronage : intersections et interactions au microscope ». *Revue internationale de politique comparée* 17 (2): 71-102.
- Avendaño Amador, César Roberto, et Manuel Anzaldo Meneses. 2012. *Deslindes para pensar Acteal: Comité de Familiares y Amigos de los Presos Inocentes por el Caso Acteal*. <http://altrescostaamic.wordpress.com/2012/06/16/deslindes-para-pensar-acteal-extracto/>.
- Backouche, Isabelle, et Michel Naepels. 2009. « Faire la preuve ». *Genèses* 1 (74): 2-4.
- Ballinas Aquino, Maria Luisa. 2007. « Dinámica social de las iglesias evangélicas en Los Altos de Chiapas ». Communication présenté à Curso « Fomentando las Libertades Laicas », Colegio Mexiquense/Colegio de Mexico. <http://es.scribd.com/doc/72759107/DINAMICA-SOCIAL-DE-LAS-IGLESIAS-EVANGELICAS-EN-LOS-ALTOS-DE-CHIAPAS>.
- Bantman, Eve. 2007. « Unis contre les Etats-Unis? La gauche nationaliste à Oaxaca et au Chiapas, entre antiaméricanisme autoritaire et dépendance structurelle (2002-2004) ». *Anthropologie sociale*, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Barker, Joshua, et Michel Tanguay. 2009. « Introduction: approches ethnographiques à l'étude de la peur ». *Anthropologica* 51 (2): 273-78.
- Barmeyer, Niels. 2009a. *Developing Zapatista Autonomy: Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas*. University of New Mexico Press.
- . 2009b. *Developing Zapatista Autonomy: Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas*. Albuquerque:

- University of New Mexico Press.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo, et Richard Stahler-Sholk. 2011. *Luchas « muy otras »: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. UAM-Xochimilco/CIESAS/UNACH. México D.F.
- Barth, Fredrik. 2008. « Les groupes ethniques et leurs frontières ». In *P. Pontignat & J. Streiff-Fénart, Théories de l'ethnicité : Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*, 203-49. Presses Universitaires de France - PUF.
- Bartra, Armando. 1980. *Caciquismo y poder político en el México rural*. México D.F.: Siglo XXI.
- Bartra, Roger. 1998. « Violencias salvajes: usos, costumbres y sociedad civil ». In *A. Sánchez Vázquez (dir.), El mundo de la violencia*, 179-90. UNAM/FCE..
- . 1999. *La sangre y la tinta: ensayos sobre la condición postmexicana*. Océano.
- Baschet, Jérôme. 2001. « Chiapas 2001, la paix manquée. La marche de la dignité indigène et la reconnaissance frustrée des droits des peuples indigènes ». *Journal de la Société des Américanistes*, n° 87: 363-75.
- . 2005. *La rébellion zapatiste : Insurrection indienne et résistance planétaire*. Flammarion.
- . 2014. *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien-vivre et multiplicité des mondes*. L'horizon des possibles, La Découverte.
- Bastide, Roger. 1970. « Mémoire collective et sociologie du bricolage ». *L'Année sociologique (1940/1948-)*, Troisième série, 21: 65-108.
- Becker, Howard S. 1985. *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*. Paris: Métailié.
- Bellier, Irène. 2004. « L'Organisation des Nations Unies et les Peuples Autochtones : La périphérie au centre de la mondialisation ». *Socio-Anthropologie*, n° 14. <http://socio-anthropologie.revues.org/document385.html>.
- . 2006. « Le projet de Déclaration des droits des peuples autochtones et les Etats américains: avancées et clivages ». In *C. Gros & M.-C. Strigler, Etre indien dans les Amériques*, 27-42. Paris: Institut des Amériques.
- . 2007a. « La participation des peuples autochtones aux Nations Unies. Intérêts et limites d'une présence institutionnelle ». In *Cultures et pratiques participatives: Perspectives comparatives*, 175-92. Editions L'Harmattan.
- . 2007b. « Les deux faces de la mondialisation, l'ONU et les peuples autochtones ». *Cahiers du GEMDEV. La mesure de la mondialisation.*, n° 31: 80-95.
- . 2009. « Autochtone ». *Revue électronique des sciences humaines et sociales*. <http://test.espacestemp.net/articles/autochtone/>.
- . 2012. « Echelles de gouvernance. Penser l'autodétermination des peuples autochtones dans la globalisation ». In *Autochtonie, libre-détermination et mouvements sociaux*. Paris: Association française d'ethnologie et d'anthropologie (AFEA).
- Bellinghausen, Hermann. 2008. *Acteal: crimen de Estado*. La Jornada Ediciones.
- Bengoa, José. 2000. *La Emergencia Indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Thomas. 1989. *A Rich Land, a Poor People : Politics and Society in Modern Chiapas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1995. « ¡Primero viva Chiapas! La Revolución mexicana y las rebeliones locales ». In *Chiapas : los rumbos de otra historia*, 175-94. México, D.F.; [Guadalajara]: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades (UNAM): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos ; Universidad de Guadalajara.
- Bensa, Alban. 1996. « De la micro-histoire vers une anthropologie critique ». In *J. Revel (dir.), Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, 37-70. Hautes Etudes. Paris: Gallimard/Seuil.
- . 2006. *La fin de l'exotisme: Essais d'anthropologie critique*. Anacharsis Editions.
- Bertrand, Michel. 2003. « La conversion au prix du syncrétisme religieux? Considérations sur

- l'évangélisation en Amérique latine ». In *Passages Conversions Retours*, 3:78-97. Diasporas, Histoires et Sociétés. Presses Univ. du Mirail.
- Bey, Marguerite. 2008. « Le programme social Progres-Oportunidades au Mexique ». *Revue Tiers Monde* n° 196 (4): 881-900.
- Bey, Marguerite, et Hélène Combes. 2011. *Desacatos. El clientelismo a debate*. Revista de antropología social 36. México: CIESAS.
- Bey, Marguerite, et Danièle Dehouve. 2006. *La transition démocratique au Mexique: regards croisés*. Editions L'Harmattan.
- Bhabha, Homi. 2007. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris: Payot.
- Bierschenk, Thomas, Jean-Pierre Chauveau, et Olivier de Sardan. 2000. *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Karthala. Hommes et Sociétés. Paris.
- Bierschenk, Thomas, et Jean-Pierre Olivier de Sardan. 1993. « Les courtiers locaux du développement ». *Bulletin de l'APAD*, n° 5 (juin). <http://apad.revues.org/3233>.
- Blanc, Jacques, Yvon Le Bot, Joani Hocquenghem, et René Solis. 2001. *La Fragile Armada: La Marche des zapatistes*. Métaillé.
- Blaikie P., T. Cannon, I. Davis, B. Wisner. 1996. *Vulnerabilidad. El entorno social, político y económico de los desastres*. La Red: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.
- Blundo, G. 2001. « Négocier l'État au quotidien: agents d'affaires, courtiers et rabatteurs dans les interstices de l'administration sénégalaise ». *Autrepart*, n° 4: 75-90.
- . 2006. « Everyday corruption and the state. Citizens and public officials in Africa ». <http://actualites.ehess.fr/nouvelle1984.html>.
- Blundo, G., et J. P. O. de Sardan. 2007. « Sémiologie populaire de la corruption ». *Etat et corruption en Afrique: une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers, Bénin, Niger, Sénégal*, 119.
- Blundo, Giorgio. 2003. « Décrire le caché ». In *G. Blundo & J-P Olivier de Sardan (dir.), Pratiques de la description*, 75-111. Enquête 3. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Blundo, G., et J. P. Olivier de Sardan. 2002. « La corruption au quotidien en Afrique de l'Ouest ». *Approche socioanthropologique comparative: Bénin, Niger et Sénégal*. <http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/corruption.pdf>.
- Bob, Clifford. 2005. *The Marketing of Rebellion: Insurgents, Media, and International Activism*. Cambridge University Press.
- Bobrow-Strain, Aaron. 2007. *Intimate Enemies: Landowners, Power, and Violence in Chiapas*. Duke University Press.
- Boltanski, Luc. 1990. « La dénonciation publique ». In *L'Amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métaillé.
- . 2007. *La souffrance à distance*. Folio.
- Boltanski, Luc, et Elisabeth Claverie. 2007. « Du monde social en tant que scène d'un procès ». In *L. boltanski, E. Claverie, N. Offenstadt, Stéphane Van Damme, Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Stock, 395-452. Paris.
- Boltanski, Luc, et Laurent Thévenot. 1991. *De la justification: les économies de la grandeur*. Gallimard.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *El México Profundo, una civilización negada*. Editorial Grijalbo.
- Bonfil, Guillermo. 1970. « Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica ». In *A. Warman et al., De eso que llaman antropología mexicana*. México: Ed. Nuestro Tiempo.
- Boron, Atilio A. 2000. *Imperio & Imperialismo*. Buenos Aires: Clacso.
- Bougerol, Christiane. 2000. « Commérages et adresses indirectes. L'exemple antillais ». In *B. Masquelier & J-L Siran. 2000. Pour une anthropologie de l'interlocution: Rhétoriques du quotidien*, 359-82. Paris: Editions L'Harmattan.
- Bouillon, Florence, Marion Fresia, et Virginie Tallio. 2005. *Terrains sensibles: Expériences actuelles de l'anthropologie*. Centre D'études Africaines.

- Boullosa Joly, Maïté. 2011. « Re-devenir indien en Argentine. Amaicha et Quilmes à l'aube du XXI^e siècle ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/60954>.
- Bourdieu, Pierre. 1986. « L'illusion biographique ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 62 (1): 69-72. doi:10.3406/arss.1986.2317.
- Bourgois, Philippe. 2002a. « La violence en temps de guerre et en temps de paix. Leçons de l'après-guerre froide : l'exemple du Salvador. Partie 1 ». *Cultures & Conflits*, n° 47.
- . 2002b. « La violence en temps de guerre et en temps de paix. Partie 2 ». *Cultures & Conflits*, n° 47.
- . 2012. « Théoriser la violence en Amérique ». *L'Homme* n°203 - 204 (3): 139-68.
- Brecher, Jeremy, Tim Costello, et Brendan Smith. 2000. *Globalization from Below. The Power of Solidarity*. éd. South End Press.
- Briquet, Jean-Louis. 1997. *La Tradition en mouvement. Clientélisme et politique en Corse*. Belin.
- . 2007. Mafia, justice et politique en Italie. L'affaire Andreotti dans la crise de la République (1992-2004). Paris : Karthala.
- Briquet, Jean-Louis, et Frédéric Sawicki. 1998. Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines. Paris : PUF.
- Brubaker, Rogers, et Frederick Cooper. 2000. « Beyond "Identity". » *Theory and Society*, n° 29: 1-47.
- Burgat, Florence. 1999. « Logique de la légitimation de la violence. Animalité vs humanité ». In F. Héritier (ed.), *De la violence II*, 45-62. Paris: Odile Jacob.
- Burguete Cal y Mayor, Aracely. 1998. « Poder local y autonomía indígena en Chiapas: rebeliones comunitarias y luchas municipalistas ». In M.E. Reyes Ramos, R. Miguel Viveros, G. Van der Haar (eds), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, 239-76. México: UAM.
- . 2004. « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos ». In R.A. Hernández Castillo et al., *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e indentidad*, 137-69. CIESAS/H. Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa.
- . 2006. « Los concejos municipales: un recurso oficial y oficioso para la transición política en Chiapas ». *Anuario*, 135-85.
- Bustamante Mercedes, Olivera, éd. 2008. *Violencia feminicida en Chiapas: razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Calnek, Edward E. 1990. « Los pueblos indígenas de las tierras altas ». In *Mc Quown & Pitt-Rivers, Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, 105-33. Mexico: INI/CONACULTA.
- Cancian, Frank. 1965. *Economics and Prestige in a Maya Community; the Religious Cargo System in Zinacantán*. Stanford, California: Stanford University Press.
- . 1976. *Economía y prestigio en una comunidad maya; el sistema religioso de cargos en Zinacantán*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública.
- CAPISE. 2007. *Cara de Guerra: un Ejército Federal mexicano, unos Pueblos Indígenas, su territorio*. San Cristóbal de Las Casas.
- Carrel, Marion, et Catherine Neveu. 2013. *Citoyennetés ordinaires. Ce que l'enquête empirique fait aux représentations de la citoyenneté*. Paris: Karthala.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia, Patricia Ravelo Blancas, et Teresa Pérez Vazquez. 2013. « Feminicidios y violencia de género en México: omisiones del Estado y exigencia civil de justicia ». *Iz'atpalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 34 (74): 11-39.
- Castellanos Guerrero (coord.), Alicia. 2000. *Racismo y Pueblos Indios en América Latina*. Nueva Antropología 58. México: CIESAS.
- Castellanos, Laura. 2008. *Corte de caja: entrevista al subcomandante Marcos*. Búnker.
- Castro Apreza, Inés. 1998. « Quitarle el agua al pez: la guerra de baja intensidad en Chiapas (1994 - 1998) ». *Chiapas*, n° 8.

- Castro, Gustavo, et Onésimo Hidalgo. 1999. *La estrategia de guerra en Chiapas*. Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. 1996. *Ni Paz Ni Justicia. Informe general y amplio acerca de la guerra civil que sufren los ch'oles en la zona norte de Chiapas*. San Cristobal las Casas, Chiapas, Mexico.
- . 1997. *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó*. Chiapas, México: Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas ».
- Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas ». 1999a. *Informe especial sobre ejecuciones en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas.
- . 1999b. *Los grupos paramilitares en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas.
- . 1999c. *Reporte: El Laberinto de la Impunidad. Postura sobre la Iniciativa de Ley de Amnistía para el Desarme de los Grupos Civiles en el Estado de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas. http://www.frayba.org.mx/informes.php?page=3&hl=es&tag_ID=1.
- . 1999d. *Acteal : entre el Duelo y la Lucha*. San Cristóbal de Las Casas.
- . 2002. *Desplazados internos en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas.
- . 2007. *Acteal a 10 años. Recordar para no olvidar, hasta que la justicia se siente entre nosotros y nosotras. Informe sobre la responsabilidad del Estado mexicano en el caso Acteal*. San Cristóbal de Las Casas.
- . 2008. *Acteal ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación. La defensa de los paramilitares*. San Cristóbal de Las Casas [México].
- Centro de Información y Análisis de Chiapas. 1996. « La palabra ». *La palabra : boletín informativo del Centro de Información y Análisis de Chiapas, A.C., CIACH*.
- Centro de Información y Analisis de Chiapas. « Chronique Chenalhó ». CIACH.
- Certeau, Michel de. 1976. *Le réveil indien en Amérique latine*. Paris: Ed. du Cerf.
- Champagne, Patrick. 1990. *Faire l'opinion*. Les Editions de Minuit.
- Chanteau, Miguel. 1999. *Las Andanzas de Miguel: La Autobiografía Del Padre Expulsado de Chenalhó*. Editorial Fray Bartolomé de las Casas.
- Charandeau, Patrick. 1997. *Le discours d'information médiatique*. Paris: INA/Nathan.
- Charters, Claire, et Rodolfo Stavenhagen. 2009. *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen: IWGIA.
- . 2010. *El desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*. n° 127. Copenhagen, Danemark: IWGIA.
- CIEPAC. 1996. « Chiapas al día ». *Boletín*, septembre, n°18 édition.
- Clastres, Pierre. 1974. *La société contre l'État*. Editions de Minuit.
- Claverie, Elisabeth. 1994. « Procès, affaire, cause. Voltaire et l'innovation critique ». *Politix* 7 (26): 76-85. doi:10.3406/polix.1994.1843.
- Claverie, Élisabeth. 2002. « Apparition de la Vierge et « retour » des disparus: La constitution d'une identité nationale à Medjugorje (Bosnie-Herzégovine) ». *Terrain*, n° 38: 41-54. doi:10.4000/terrain.1912.
- Claverie, Elisabeth. 2003. *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris: Gallimard.
- Claverie, Élisabeth. 2004. « Techniques de la menace ». *Terrain*, n° 43 (septembre): 15-30. doi:10.4000/terrain.1804.
- . 2009. « Bonne foi et bon droit d'un génocidaire ». *Droit et société* 3 (73): 635-64.
- Claverie, Élisabeth, Jean Jamin, et Gérard Lenclud. 1984. « Une ethnographie de la violence est-elle possible? ». *Études rurales*, n° 95-96. Ethnographie de la violence: 9-22.
- Collier, George A., et Elizabeth Lowery Quaratiello. 2005. *Basta!: Land And The Zapatista Rebellion In Chiapas*. Third Edition. Food First Books.
- Collier, Jane. 1999. « Liberalismo y racismo : dos caras de una misma moneda ». *Dimension Antropológica* 15 (6): 11.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*.

- illustrated edition. University of Chicago Press.
- Combes, H el ene. 2010. « Camper au c oeur du pouvoir. Le pl anton post- electoral de 2006 à Mexico ». *Revue internationale de politique compar ee* Vol. 17 (2): 53-70. doi:10.3917/ripc.172.0053.
- . 2011a. «  D onde estamos en el estudio del clientelismo? ». *Desacatos. Saberes y razones*, n o 36: 13-32.
- . 2011b. *Faire parti trajectoires de gauche au Mexique*. Recherches Internationales. Paris: Editions Karthala.
- Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos. 2002. *Resumen del Informe de la tercera visita de la CCIODH*.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2007. *La vigencia de los derechos indígenas en México. Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena, en la estructura del Estado*.
- CONAI. 1999. *San Andrés: Marco jurídico y normativo del diálogo y negociación*. CONAI.
- Contre Temps*. 2003. « Changer le monde sans prendre le pouvoir? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes », *Textuel*, n o 6.
- Corr, Anders. 1999. *No Trespassing!: Squatting, Rent Strikes, and Land Struggles Worldwide*. South End Press.
- Cruz Burguete, Jorge Luis. 2005. *Desplazados internos por situación de violencia en Chiapas. Informe final*. México, D. F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-ECOSUR.
- Cuadriello Olivos, Hadlynn, et Rodrigo Megchún Rivera. 2010. « Juego para armar historias zapatistas en la comunidad de La Garrucha (Ocosingo) ». In *M. Estrada Saavedra   J.-P. Viqueira, los indígenas de chiapas y la rebelión zapatista: microhistorias políticas*, COLMEX, 19. México, D.F.
- Das, Veena. 2004. « The Signature of the State ». In *V. Das   D. Poole (eds.), Anthropology in the Margins of the State*, 225-52. USA: School of American Research Press.
- De Blic, Damien, et Cyril Lemieux. 2005. « Le scandale comme épreuve, éléments de sociologie pragmatique ». *Politix*, néo 71: 9-38.
- Debos, Marielle. 2011. « Living by the gun in Chad : armed violence as a practical occupation ». *Journal of Modern African Studies* 49 (3): 409-28.
- . 2013. *Le métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l'entre-guerres*. Karthala. Paris.
- Debos, Marielle, et Joël Glasman. 2012. « Politique des corps habillés.  tat, pouvoir et métiers de l'ordre en Afrique ». *Politique africaine* 128 (4): 5-23.
- Debouzy, Marianne. 2003. « Les marches de protestation aux Etats-Unis (XIXe-XXe siècles) ». *Le Mouvement Social* 1 (202): 15-41.
- D foss , Nicolas. 2009. *  Viva México !*. Documentaire. Terra Nostra.
- Degregori, Carlos Iván. 1985a. *Sendero Luminoso. Parte I : Los bondos y mortales desencuentros*. 4. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1985b. *Sendero Luminoso. Parte II : Lucha armada y utopía autoritaria*. 6. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1989. *Que difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. El zorro de abajo ediciones. Lima.
- . 1990. *El surgimiento de Sendero Luminoso, Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1991. « Jovenes y campesinos ante la violencia política: Ayacucho 1980-1983 ». In *H. Urbano (dir.), Poder y violencia en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco.
- Degregori, Carlos Iván, José Coronel, Ponciano Del Pino, et Orin Starn. 1996. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Dehouve, Danièle. 1974. « L'influence de l'Etat dans la transformation du système des charges d'une communauté indienne mexicaine ». *L'Homme* 14 (juin): 87-108.

- . 2003. *La géopolitique des Indiens du Mexique: du local au global*. CNRS éditions.
- Dehouve, Danièle, et Marguerite Bey. 2006. « La política vista desde el municipio ». In *D. Dehouve, V. Franco Pelotier & A. Hémond (eds), Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, 309-76. México: CIESAS/UAG.
- Dehouve, Danièle, Victor Franco Pelotier, et Aline Hémond. 2006. *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*. México: CIESAS/Universidad Autónoma de Guerrero.
- De Lame, Danielle. 1998. « Décentralisation, Réseaux Sociaux et Privatisation de la Violence. Une Problématique Rwandaise ? ». *Bulletin de l'APAD*, n° 16.
- De La Peña, Guillermo. 1988. « Poder local, poder regional : perspectives socioantropologicas ». In *J. Padua & A. Vannepb (dir.), Poder local, poder regional*, 27-56. México, D.F: CEMCA/COLMEX.
- Della Porta, Donatella, Massimiliano Andretta, Lorenzo Mosca, et Herbert Reiter Reiter. 2006. *Globalization From Below: Transnational Activists And Protest Networks*. Univ Of Minnesota Press.
- Della Porta, Donatella, et Sidney Tarrow. 2005. *Transnational protest and global activism*. Rowman & Littlefield Pub Incorporated.
- . 2005. « Transnational processes and social activism: An introduction ». *Transnational protest and global activism*, 1-17.
- Deng, Francis. 2002. *Specific Groups and Individuals Mass Exoduses and Displaced Persons*. Report of the Representative of the Secretary-General on internally displaced persons, Mr. Francis M. Deng, submitted pursuant to Commission on Human Rights resolution 2002/56 E/CN.4/2003/86.
- Deverre, Christian. 2009. « Robert Redfield et l'invention des "sociétés paysannes". » *Etudes rurales* 1 (183): 41-50.
- Devineau, Julie. 2006. « Politiques publiques et pluralisation partisane dans la Huasteca potosina ». In *D. Dehouve, V. Franco Pelotier & A. Hémond (eds), Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, 152-82. México: L'Harmattan.
- . 2009. « Variations régionales : la politisation des identités ethniques au Mexique ». *Problèmes d'Amérique latine* N° 72 (2): 73-92.
- . 2012. « L'ethnicité est-elle soluble dans le local? Les réformes législatives locales en matière indigène au Mexique et leur application ». In *D. Dumoulin Kervran & C. Gros, Le multiculturalisme « au concret ». Un modèle latino-américain?*, 171-82. Presses Paris-Sorbonne Nouvelle.
- De Vries, Peter. 2003. « The Orchestration of Corruption and Excess Enjoyment in Western Mexico ». In *M. Nuijten & G. Anders. Corruption and the Secret of Law. A legal Anthropological Perspective*, 143-66. Angleterre: Ashgate Publishing, Ltd.
- Díaz Polanco, Héctor. 1996. *Autonomía Regional: La autodeterminación de los pueblos Indios*. Siglo XXI.
- . 1997. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- Díaz Polanco, Héctor, et Consuelo Sánchez. 2002. *México Diverso: El debate por la Autonomía*. Siglo XXI.
- Dobry, Michel. 2000. « Les voies incertaines de la transitologie : choix rationnel, séquences historiques, bifurcations et processus de path dependency ». *Revue Française de Science politique* 30 (4-5): 579-613.
- Doray, Bernard, et Concepción de la Garza. 2001. « Marche zapatiste : le centre, la marche et les bottes ». *Sud/Nord* 2 (15): 165-79.
- Douglas, Mary. 2005. *De la souillure : Essais sur les notions de pollution et de tabou*. Editions La Découverte.
- Duhalde, Eduardo Luis, et Enrique Dratman. 1994. *Chiapas, la nueva insurgencia : la rebelión zapatista y la crisis del Estado Mexicano*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Pensamiento Nacional : Distribución exclusiva, Ediciones Colihue.
- Dulong, Renaud. 1983. *L'autodéfense*. Librairie des Méridiens. Paris.
- . 1998. *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*. Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Editions de l'EHESS).
- Dumoulin Kervran, David, et Christian Gros. 2012. *Le multiculturalisme « au concret » en Amérique latine*. Paris: Presses Paris-Sorbonne Nouvelle.

- Durán de Huerta, Marta, et Massimo Boldrini. 1998. *Acteal: navidad en el infierno*. México: Times Editores.
- Eber, Christine. 1995. *Women & Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*. University of Texas Press.
- Eber, Christine E. 1999. « Seeking Our Own Food: Indigenous Women's Power and Autonomy San Pedro Chenalho, Chiapas (1980-1998) ». *Latin American Perspectives* 26 (3): 6-36.
- Edelman, Marc, et Angelique Haugerud. 2005. *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Blackwell Publishing. USA.
- Eisenstadt, S. Shmuel Noah, et Luis Roninger. 1984. *Patrons, Clients, and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge University Press.
- Eisenstadt, Todd A, et Jane Hindley. 1999. *Subnational Politics and Democratization in México*. USA: San Diego.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, et Congreso Comisión de Concordia y Pacificación. 2001. *Acuerdos de San Andrés de la Mesa Uno « Derecho y Cultura Indígena »*. Centro de Información y Análisis de Chiapas.
- Escalona Victoria, José Luis. 2003. « Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica del poder ». *Anthropologie sociale, CIESAS-Sureste*.
- . 2009. *Política en el Chiapas rural contemporáneo: una aproximación etnográfica al poder*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escobar, Arturo, et Sonia E. Álvarez. 1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Westview Press.
- Esparza, Marcia. 2007a. « Casi la verdad: silencios y secretos en la posdictadura del general Augusto Pinochet en Chile ». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n° 5: 121-41.
- . 2007b. « Casi la verdad : silencios y secretos en la posdictadura del General Augusto Pinochet en Chile ». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n° 5: 121-41.
- Esponda, Hugo. 1986. *El presbiterianismo en Chiapas*. México: El Faro.
- Estrada Saavedra, Marco. 2007. *La Comunidad Armada Rebelde y el EZLN: Un Estudio Histórico y Sociológico Sobre Las Bases de Apoyo Zapatistas en Las Cãnadas Tojolabales de la Selva Lacandona, 1930-2005*. El Colegio de Mexico AC.
- Estrada Saavedra, Marco, et Juan Pedro Viqueira Albán. 2010. *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista : microhistorias políticas*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Falla, Ricardo. 1993. *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Vol. 1. 500 años. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Falquet, Jules. 1992. « Les femmes indiennes et le reproduction culturelle : réalités, mythes, enjeux. Le cas des femmes indiennes au Chiapas, Mexique ». *Cahiers des Amériques latines. IHEAL*, n° 13: 135-46.
- . 1996. « Les Indiennes veulent que leurs oppresseurs les regardent dans les yeux ». In *Luis E. Gomez (dir.), Mexique : du Chiapas à la crise financière*, 121-30. Futur Antérieur. Paris: L'Harmattan.
- Falquet, Jules, Ochy Curiel, et Sabine Masson. 2005. « Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes » 24 (2).
- Fassin, Didier, et Alban Bensa. 2008. *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. Recherches. Paris: La Découverte.
- Favre, Henri. 2009a. *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*. L'Harmattan.
- . 2009b. « El movimiento indianista: un fenómeno "glocal". » In *V. Robin Azevedo & C. Salazar-Soler (dir.), El regreso de lo indígena*, 29-37. Lima: IFEA/CBC/Ambassade de France au Pérou-Coopération avec les Pays andins.
- . 2011a. *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique: Contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*. Editions L'Harmattan.
- . 2011b. *L'indigénisme*. PUF.
- Favret-Saada, Jeanne. 1985. *Les mots, la mort, les sorts*. Gallimard.
- Ferron, Benjamin. 2012. « Les répertoires médiatiques des mobilisations altermondialistes (Mexique-

- Chiapas, Israël/Palestine, 1994-2006). Contribution à une analyse de la société transnationale ». Science Politique, Rennes: Université de Rennes 1/Université Européenne de Bretagne.
- Figueroa Mier, Martha. 2007. « De homicidio calificado a genocidio : Cuestionamientos jurídicos en torno a la masacre de Acteal ». In R.A. Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, 106-13. IWGIA.
- Fletcher, Robert. 2001. « What are we fighting for? Rethinking resistance in a Pewenche community in Chile ». *The Journal of Peasant Studies* 28 (3): 37-66.
- Foucault, Michel. 1984. « Conférence de 1967 “Des espaces autres” n°360 ». In *Dits et écrits*, Gallimard-NRF, IV:752-62. Paris.
- . 1997. *Il Faut Défendre La Société*. Hautes Etudes. Paris: Seuil/Gallimard.
- . 2004. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*. Hautes Etudes. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foweraker, Joe, et Ann L. Craig. 1990. *Popular Movements and Political Change in Mexico*. Boulder: L. Rienner Publishers.
- Freyermuth Enciso, Graciela. 1998. « Violencia y etnia en Chenalhó: formas comunitarias de resolución de conflictos ». *Chiapas*, n° 8.
- . 2003. *Las mujeres de humo : morir en Chenalho : género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad /*. México, D. F.: Centro de Investigaciones y Estudio Superiores en Antropología Social,
- . 2007. « Antecedentes de Acteal. Muerte materna y control natal ¿genocidio silencioso? ». In R.A. Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, 63-83. IWGIA [CIESAS].
- Friedman, Jonathan. 1992. « Myth, History, and Political Identity ». *Cultural Anthropology* 7 (2): 194-210. doi:10.2307/656282.
- Friedrich, Paul. 1986. *The Princes of Naranja: An Essay in Anthrohistorical Method*. Austin: University of Texas Press.
- Gall, Olivia. 2004. « Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México (Identity, Exclusion and Racism: Theoretical Considerations) ». *Revista mexicana de sociología*, 221-59.
- . 2007. *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. UNAM.
- Gamio, Manuel. 1916. *Forjando patria*. Porrúa Hermanos.
- . 1966. *Consideraciones sobre el problema indígena*. Instituto Indigenista Interamericano.
- García Aguilar, María del Carmen. 1998. « Las Organizaciones No-Gubernamentales en Chiapas: Alcances y Limites en su Actuación Política ». *Anuario de Estudios Indígenas, CESMECA-UNICACH*.
- García de León, Antonio. 2002. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Ediciones Era. México.
- Garza Caligaris, Anna María. 2002. *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. PROIMMSE/UNACH/IEI, IIA-UNAM.
- Garza Caligaris, Anna María, et Rosalva Aída Hernández Castillo. 2007. « Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó ». In R.A. Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, 39-62. IWGIA.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books.
- Gellner, Ernest. 1989. *Nations et nationalisme*. Payot.
- Ghasarian, Christian. 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Armand Colin.
- Giménez, Gilberto. 2005. *Teoría y Análisis de la cultura*. CONACULTA/ICOCULT. Vol. I & II. México D.F.
- Ginzburg, Carlo. 1980. « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice ». *Le Débat*, n° 6

- (novembre): 3-44.
- Girard, René. 1982. *Le bouc émissaire*. Paris: B. Grasset.
- Gledhill, John. 1996. « Putting the State Back In Without Laving the Dialectics Out : Social Movements, Elites, and Neoliberalism ». Communication présentée à la session « Gramsci, Hegemony and the Critique of Anthropology » présenté à American Anthropological Association Meeting, San Francisco, novembre.
- . 2000. *Power and Its Disguises : Anthropological Perspectives on Politics*. London, GBR: Pluto Press.
- . , éd. 2012. « A Case for Rethinking Resistance ». In J. Gledhill & P.A. Schell (dir.), *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, 1-20. Durham: Duke University Press Books.
- Gledhill, John, et Patience A Schell. 2012. *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Gluckman, Max. 1963. « Gossip and Scandal ». *Current Anthropology* IV (3): 307-16.
- Gómez López, Santos, Mariano Gómez López, Juan Gómez López, Jan Rus, et Salvador Guzmán López. 1995. *Jchi'iltak ta shumal kalifornia*. México, D.F.: INAREMAC.
- González Casanova, Pablo. 1965. « Internal colonialism and national development ». *Studies in Comparative International Development*, Siglo XXI, , n° 1-4: 27-37.
- . 2006. *Sociología de la explotación*. Colección Secretaria Ejecutiva. Buenos Aires: CLACSO.
- Gorza, Piero. 1996. « El anhelo de conservar y la necesidad de perderse : “cortecabezas” en San Pedro Chenalhó ». In W. Jarczowski (dir.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, 169-82. México: CIESAS.
- Gosner, Kevin. 1996. « Historical Perspectives on Maya Resistance. The tzeltal Revolt of 1712 ». In *Indigenous revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, CEDLA, 27-42. Amsterdam: Gosner & Ouweneel.
- Gosner, Kevin, et Arij Ouweneel. 1996. *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*. CEDLA.
- Gould, Jeffrey L. 1990. *To Lead As Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*. UNC Press Books.
- . 1998. *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Duke University Press.
- Gould, Jeffrey L., et Aldo A. Lauria-Santiago. 2009. *To Rise in Darkness: Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920–1932*. Duke University Press.
- Gramsci, Antonio. 1978. *Cahiers de prison, tome 3 : numéros 10, 11, 12, 13*. Gallimard.
- . 1991. *Cahiers de prison 19,20,21,22,23,24,25,26,27,28 et 29*. Gallimard.
- . 1996. *Cahiers de prison 1,2,3,4 et 5*. Gallimard.
- . 2011. *Guerre de mouvement et guerre de position. Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan*. Paris: La Fabrique.
- Green, Linda. 1999. *Fear As a Way of Life: Mayan Windows in Rural Guatemala*. Columbia University Press.
- Griaule, Marcel. 1997. *Dieu d'eau : Entretiens avec Ogotomméli*. Paris: Fayard.
- Gros, Christian. 1990. « Colombie, nouvelle politique indigéniste et organisations indiennes ». *Problèmes d'Amérique latine.*, n° 96.
- . 2001. « ¿Cual autonomía para los Pueblos indígenas de América latina ? ». In . Bogotá.
- . 2003. « Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine ». *Problèmes d'Amérique latine*, n° 48: 11-30.
- Gruzinski, Serge. 1999. *La pensée métisse*. Paris: Fayard.
- Guha, Ranajit. 1999. *Elementary Forms of Peasant Insurgency*, Durham et Londres, Duke University Press, p.251.
- Guillén, Diana. 1998. *Chiapas, 1973-1993: mediaciones, política e institucionalidad*. Instituto Mora.

- . 2003. *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*. Instituto Mora.
- Guillou, Benoît. 2011. *Le pardon à l'épreuve d'un génocide. Discours et pratiques du pardon au Rwanda (1994-2006)*, Thèse pour le doctorat de sociologie, EHESS.
- Guiteras Holmes, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. CFE. México, D.F.
- Haar, Gemma Van Der. 2001. *Gaining Ground: Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*. Rozenberg Publishers.
- Halbwachs, Maurice. 1996. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- . 1997. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
- Hale, Charles R. 2006. *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. School of American Research Press.
- . 2008. *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. 1^{re} éd. University of California Press.
- Hamnett, Brian R. 2009. *Histoire du Mexique*. Perrin. <http://www.babelio.com/livres/Brian-R-Hamnett-Histoire-du-Mexique/445799>.
- Hardt, Michael, et Toni Negri. 2000. *Empire*. Paris: Exils Essais.
- Harvey, Neil. 1994. *Rebellion in Chiapas: Rural Reforms, Campesino Radicalism, and the Limits to Salinismo*. Ejido Reform Research Project, Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD.
- . 1998. *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*. First Edition. Duke University Press Books.
- . 2000. *La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*. Ediciones Era.
- . 2011. « Más allá de la hegemonía. El zapatismo y la otra política ». In B. Baronnet, M. Mora & R. Stabler-Sholke (dir.), *Luchas « muy otras »: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, 163-93. UAM/CIESAS/UACH.
- Haviland, John B. 1977a. *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*. University of Chicago Press.
- . 1977b. « Gossip as Competition in Zinacantan ». *Journal of Communication* 27 (1): 186-91.
- Hémond, Aline. « Lois hier, coutumes aujourd'hui... Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique ». In J. Devineau (ed.), *Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre (TRACE). Les Indiens et le droit*, 82-98. 46. México: CEMCA.
- Hermet, Guy. 1996. *Le passage à la démocratie*. Paris: Presses de la FNSP.
- Hernández Castillo, R. A. 1994. « Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas ». *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, n° 45: 83-105.
- Hernández Castillo, R. Aida. 2004. « M. L. Pérez Ruiz, Alzando la vista : los impactos del zapatismo en la organización y vida cotidiana de las mujeres indígenas ». In *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, 219-46. México D.F.
- Hernández Castillo, R. A., N. N. Zamora, C. F. Arenales, et J. L. E. Victoria. 1993. *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*. Mexico City, Academia Mexicana de Derechos Humanos-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejería en Proyectos para Refugiados Latinoamericanos-OXFAM-United Nations Research Institute for Social Development.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2000. « Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI : religión e identidad entre los mayas de Chiapas ». *Religión y sociedad en el sureste mexicano*, n° 8 (avril).
- . 2001a. *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- . 2001b. *Histories and Stories Form Chiapas: Border Identities in Southern Mexico*. University of Texas Press.
- . 2001c. *Histories and stories from Chiapas: border identities in Southern Mexico*. Univ of Texas Pr.
- Hernandez Castillo, Rosalva Aída. 2002a. *Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres*

- indígenas y sus demandas de género*. México.
- . 2002b. «¿Guerra fratricida o estrategia etnocida?». In *W. Jacorzynski (coord.), Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, 99-122. México: CIESAS/Miguel Angel Porrua.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2007a. «Antes y después de Acteal: Voces, memorias y experiencias desde las mujeres de San Pedro Chenalhó». In *R.A. Hernández Castillo (ed.), La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, 15-38. IWGIA.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2007. *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. IWGIA.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2007b. «La Otra Palabra y las tergiversaciones sobre Acteal». *La Jornada*, octubre 27.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2008. *Etnografías e historias de resistencia: Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. «De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo».
- Hernández Luis, Vera Ramon. 1998. *Acuerdos de San Andrés*. México: Era.
- Hernández Madrid, Miguel J. 1999. «La conversión religiosa entre emigrantes mexicanos a los Estados Unidos. Itinerario de un objeto de investigación». In *Roberto J. Blancarte & Rodolfo Casillas (dir.), Perspectivas del fenómeno religioso*, 199. México: FLACSO/Secretaría de Gobernación.
- Herrasti, Lourdes, et Instituto Nacional Indigenista. 1988. *Instituto Nacional Indigenista, 40 años*. Instituto Nacional Indigenista.
- Hewitt de Alcantara, Cynthia. 1987. «Feeding Mexico City». In *J. Austin & G. Esteva (dir.), Food Policy in Mexico: The Search for Self-Sufficiency*. Cornell University Press: Ithaca.
- Hidalgo, Onésimo. s/f. «Acercamiento a una radiografía de Solidaridad Campesino Magisterial (SOCAMA)». *CIEPAC*, Documento de Análisis edición. <http://www.enlacecivil.org>.
- . 1998a. «El fenómeno de los desplazados. Dentro del contexto de la guerra». *CIEPAC*.
- . 1998b. «La situación de los Desplazados de Guerra». *CIEPAC*, mars.
- Hidalgo, Onésimo, et Gustavo Castro. 1999. *Población desplazada en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: CIEPAC, A.C.
- Higgins, Nicholas P. 2004. *Understanding the Chiapas Rebellion: Modernist Visions and the Invisible Indian*. Austin, Tx.: University of Texas Press.
- Hirales, Gustavo. 2011. «La Jornada y su moral combatiente». *Etcétera*, juillet 11, sect. Réplica. http://www.etcetera.com.mx/articulo/la_jornada_y_su_moral_combatiente_/8276/pagina/1.
- Hirales Morán, Gustavo A. 1998. *Camino a Acteal*. Colonia Nápoles, México, D.F.: Rayuela Editores.
- Hobsbawm, E. J. 1992. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. 2008. *Les bandits*. Paris: Zones.
- . 2010. *Bandits*. Hachette UK.
- Hobsbawm, Eric J. 2012. *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard/Pluriel.
- Hoffman, Danny. 2011. *The War Machines: Young Men and Violence in Sierra Leone and Liberia*. Durham: Duke University Press.
- Hoffmann, Odile. 2001a. «Flux et reflux des catégories identitaires. Une lecture des politiques foncières au Mexique et en Colombie». *M.F. Prévôt Schapira & H. Rivière d'Arc, Les territoires de l'Etat-nation en Amérique latine*, IHEAL Editions, , 101-20.
- . 2001b. «La violence de l'oubli: les communautés noires en Colombie et les pièges de la mémoire collective». *Cahier des Amériques latines* 3 (38): 61-75.
- . 2004. *Communautés noires dans le Pacifique colombien: Innovations et dynamiques ethniques*. KARTHALA Editions.

- Hoffmann, Odile, et María Teresa Rodríguez. 2007. *Los retos de la diferencia, Actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: CEMCA/CIESAS/ICANH/IRD.
- Holloway, John. 2008. *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*. Paris: Editions Syllepses.
- Honneth, Axel. 2008. *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris: La Découverte.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. 1997. *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID)*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Instituto Nacional Indigenista. 1955. *Que es el I.N.I.* México: Instituto Nacional Indigenista.
- . 1976. *Seis años de acción indigenista, 1970-1976*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Iribarren, Pablo. 1980. *Misión Chamula: experiencia de trabajo pastoral de los años 1966-1977 en Chamula*. San Cristóbal de Las Casas [México]: Ediciones Pirata.
- Jacorzynski, Witold (dir.). 1996. *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. México: CIESAS.
- Jiménez, José Alfredo. 2008. *Acteal, 10 años de impunidad ¿Y cuántos más?*. Koman Ilel.
- Johnston, Hank, et Paul D. Almeida. 2006. *Latin American Social Movements: Globalization, Democratization, And Transnational Networks*. Rowman & Littlefield.
- Joseph, Gilbert M. 1996. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Duke University Press.
- Joseph, Gilbert Michael, et Daniel Nugent. 2002. *Aspectos cotidianos de la formación del estado : la revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México: Ediciones Era.
- Keck, Margaret E., et Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Cornell University Press.
- Khasnabish, Alex. 2010. *Zapatistas: Rebellion from the Grassroots to the Global*. Fernwood Pub.
- Klein, Naomi. 2002. *No Logo. La tyrannie des marques*. Actes Sud. Paris.
- Knight, Alan. 1990a. *The Mexican Revolution: Porfirians, Liberals, and Peasants*. Vol. 1. University of Nebraska Press.
- . 1990b. *The Mexican Revolution: Counter-revolution and Reconstruction*. Vol. 2. University of Nebraska Press.
- . 2005. « Caciquismo in the Twentieth Century México ». In *A. Knight & W. Pansters, Caciquismo in the Twentieth Century México*, 1-50. USA: Duke University Press.
- Knight, Alan, et Wil G. Pansters. 2005. *Caciquismo in the Twentieth Century México*. USA: Duke University Press.
- Kovic, Christine. 2005. *Mayan Voices for Human Rights: Displaced Catholics in Highland Chiapas*. University of Texas Press.
- Kuper, Adam. 2003. « The Return of the Native ». *Current Anthropology* 44 (3): 389-402.
- Laclau, E., et C. Mouffe. 2001. *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*.
- Laliberté, Annie. 2006. « "Le démobilisé", ce construit. Du corps de combat au corps individualisé. Le cas du Guatemala. In *Anthropologie et Sociétés*, 30 (1), pp.29-50.
- Le Bot, Yvon. 1997. *Le rêve zapatiste*. Seuil.
- . 2000. *Violence de la modernité en Amérique Latine : Indianité, société et pouvoir*. Karthala.
- . 2006. « Les mouvements indiens en Amérique latine. Etapes, dimensions et significations ». In *C. Gros & M.-C. Strigler, Etre indien dans les Amériques. Spoliations et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Editions de l'Institut des Amériques, 158. Paris.
- Leach, Edmund. 1972. *Les systèmes politiques des Hautes-Terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*, Paris, Maspero.
- Lefebvre, Georges. 1970. *La Grande Peur de 1789*. Paris: Armand Colin.
- Lefranc, Sandrine. 2002. *Politiques du Pardon*, Paris, PUF, 2002, p.17.
- . 2006. *Après le conflit, la réconciliation ? : actes révisés des journées d'études organisées les 12 et 13 décembre*

2005. M. Houdiard.
- . 2007. « “Convertir le plus grand nombre à la paix...” Une ingénierie internationale de pacification ». *Politix* 4 (80): 7-29.
- . 2008. « Des pacificateurs inspirés : note sur des groupes anabaptistes et évangéliques américains », In *Terrains* 51: 42-39, Rennes.
- Lefranc, Sandrine, et Lilian Mathieu. 2009. « Introduction. De si probables mobilisations de victimes ». In *S. Lefranc & L. Mathieu, Mobilisations de victimes*, Presses universitaires de Rennes, 22-28. Rennes.
- Lefranc, Sandrine, Lilian Mathieu, et Johanna Siméant. 2008. « “Les victimes écrivent leur histoire” Introduction ». *Raisons politiques* 2 (30): 5-19.
- Legorreta Díaz, María del Carmen. 1998. *Religión, Política y Guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. Cal y Arena.
- Lemieux, Cyril. 2007a. « L'accusation tolérante. Remarques sur les rapports entre commérage, scandale et affaire ». In *N. Offenstadt, S. Van Damme, Affaires, scandales et grandes causes : de Socrate à Pinochet*, 367-94. Les essais. Paris: Stock.
- . 2007b. « A quoi sert l'analyse des controverses? ». *Mil neuf cent* 1 (25): 191-212.
- Lenclud, Gérard. 1993. « S'attacher ». *Terrain*, n° 21: 81-96. d
- Lévi-Strauss, Claude. 1944. « The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso ». *Transactions of the New York Academy of Sciences* 7 (1 Series II): 16-32.
- Lewis, Stephen E. 2009. « Efraín Gutiérrez of Chiapas. The Revolutionary Bureaucrat ». In *J. Buchenau & W.H. Beezley, 2009, State Governors in the Mexican Revolution, 1910-1952: Portraits in Conflict, Courage, and Corruption*, 139-56. Rowman & Littlefield.
- Leyva Solano, Xochitl. 1995. « Catequistas, Misioneros y Tradiciones ». In *Viqueira, J.P. & Humberto Ruz, M. (dir.), Chiapas: Los Rumbos de Otra Historia*, 375-405. CIESAS.
- . 2003. « Violence raciale, racisme et relations interethniques en contexte de guerre ». *Ateliers*.
- Leyva Solano, Xochitl, et Gabriel Ascencio Franco. 2002. *Lacandonia al filo del agua*. CIESAS.
- Linhardt, Dominique, et Cédric Moreau de Bellaing. 2014. « Ni guerre, ni paix. » *Politix* N° 104 (4): 7-23.
- Linz, Juan, et Alfred Stepan. 1996. *Problems of democratic transition and consolidation : southern Europe, south America and post-communist Europe*. Baltimore Md: The Johns Hopkins University Press.
- Lobato, Rodolfo. 1998. *Les Indiens du Chiapas et la Forêt Lacandon*. Editions L'Harmattan.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 1992. *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. University of California Press.
- . 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Long, Norman. 1989. *Encounters at the Interface: A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development*. Wageningen: Agricultural University.
- López Caballero, Paula. 2010. « Le nationalisme ordinaire, un régime de vérité pragmatique. Anthropologie des symboles nationaux au Mexique ». *Raisons Politiques* 1 (37): 79-88.
- . 2011. « Altérités intimes, altérités éloignées : la greffe du multiculturalisme en Amérique latine ». *Critique Internationale*, n° 51: 129-49.
- . 2013. *Les Indiens et la nation au Mexique : une dimension historique de l'altérité*. Paris: Karthala.
- López Meza, Antonio. 2002. *Sistema religioso-político y las expulsiones en Chamula*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Polyforum Mesoamericano, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Lotringer, Sylvère. 2004. « Foreword : We, the Multitude ». In *Paulo Virno, A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, 7-18. USA: Semiotext(e). <http://www.generation->

- online.org/c/fmultitude3.htm.
- Luevano, Alejandro. 1997. *La Jornada*, mai.
- Maite, Rico, et Bertrand de la Grange. 1998. *Sous commandant marcos - La geniale imposture*. Plon.
- Makaremi, Chowra, et Carolina Kobelinsky. 2008. « Confinement des étrangers : entre circulation et enfermement ». *Cultures & Conflits*, n° 71 (automne).
- Malinowski, Bronislaw. 1963. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. nrf. Paris: Gallimard.
- Mallon, Florencia E. 1995. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. University of California Press.
- . 2003. « Explorando los orígenes del patriarcado democrático : género y resistencia popular en la Sierra de Puebla, 1850-1976 ». In *Mujeres del campo mexicano, 1850-1990*, 49-76. El Colegio de Michoacán A.C.
- . 2012. *Decolonizing Native Histories: Collaboration, Knowledge, and Language in the Americas*. Duke University Press.
- Marcos, Sous-commandant. 2007. *Mexique, Calendrier de la résistance : Suivi de Chiapas : la treizième stèle*. Paris: Rue des Cascades.
- Mariategui, Jose Carlos. 1968. *7 essais d'interprétation de la réalité péruvienne*. François Maspero. Paris: La Découverte.
- Marie Dit Chirot, Clément. 2011. « De la confrontation sociale à l'attrait touristique, et réciproquement. Genèse et enjeux du tourisme politique dans l'Etat du Chiapas (Mexique) ». *Espace Temps.net (en ligne)*. <http://www.espacestemp.net/document9077.html>.
- Martínez Quesada, Alvaro. 1995. « Crisis del café y estrategias campesinas. El caso de la Unión de Ejidos Majomut en Los Altos de Chiapas ». México: Universidad Autónoma de Chapingo-Dirección de Centros Regionales.
- Martínez Quezada, Alvaro. 1994. « Crisis del café y estrategias campesinas entre los productores de la Unión de Ejidos Majomut en Los Altos de Chiapas ». Universidad de Chapingo.
- Masferrer Kan, E. 2000. « La configuración del campo religioso latinoamericano : el caso de México ». In *E. Masferrer (dir.), Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, 19-83. Colombia: Plaza y Valdés Editores.
- Masferrer Kan, Elio, et Sylvia Marcos. 1998. *Chiapas: El Factor Religioso*. Revista Académica para el Estudio de las Religiones.
- Masson, Sabine. 2008. « Histoire, rapports sociaux et mouvements des femmes indiennes au Chiapas (Mexique) ». *Cahiers du Genre* n° 44 (1): 185-203.
- . 2009. « Genre, race et colonialité en Amérique latine et aux Caraïbes une analyse des mouvements indigènes et féministes ». In *O. Fillenle, P. Roux (eds), Le sexe du militantisme*, 299-316. Académique. Presses de Sciences Po.
- Mathieu, Lilian. 1999. « Une mobilisation improbable : l'occupation de l'église Saint-Nizier par les prostituées lyonnaises ». *Revue française de sociologie*, n° 40: 475-99.
- Matias Cruz, Luis Rey. 2007. *Repression and Rebellions in Southern Mexico : The Search for a Political Economy of Dignity*. Amsterdam: Dutch University Press.
- Mattiace, Shannan L. 2003a. *To See With Two Eyes: Peasant Activism & Indian Autonomy in Chiapas, Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 2003b. « Mayan Utopias : Rethinking the State ». In *J. Rus, R. A. Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, 185-90. Rowman & Littlefield Publishers.
- Mc Adam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University Of Chicago Press.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy, et Mayer N. Zald. 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge University Press.
- Mc Adam, Doug, Sidney Tarrow, et Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge

University Press.

- Médard, Jean-François. 2000. « Clientélisme politique et corruption ». *Tiers-Monde* 41 (161): 75-87.
- Medina Hernández, Andrés. 1987. « La cuestión étnica en México: una reconsideración histórica ». *Boletín de Antropología Americana*, n° 16: 5-16.
- Melenotte, Sabrina. 2008. « Comment mener une ethnographie au Chiapas? Entre engagements et désengagements sur un terrain fortement politisé ». *Altérités* 5 (2): 129-42.
- . 2009. « Jeunesses européenne et zapatiste : une rencontre solidaire et alter-native? ». In *Expériences de jeunesses autochtones : affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Presses de l'Université Laval & Presses de l'Université de Rennes, 165-89. Laval & Rennes.
- Melenotte, Sabrina, et Clément Marie Dit Chirot. 2010. « Entre voyage et militantisme : les ambiguïtés du tourisme politique dans l'Etat du Chiapas ». *Revue Interdisciplinaire des Travaux sur les Amériques*, n° 3. <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-49/entre-voyage-et-militantisme-thema-139.html>.
- Merle, Isabelle, et Michel Naepels. 2003. *Les Rivages du temps: histoire et anthropologie du Pacifique*. Editions L'Harmattan.
- Merton, Robert K. 1957. « The self-fulfilling prophecy ». In *Social Theory and Social Structure*, 421-36. London: The Free Press of Glencoe.
- Meyer, Jean. 2005. *La Cristiada: Los Cristeros. III. Siglo XXI*.
- Meyer, Jean A. 1994a. *La Cristiada: La guerra de los cristeros. I. Siglo XXI*.
- . 1994b. *La Cristiada: El conflicto entre la iglesia y el Estado. II. Siglo XXI*.
- Meyer, Jean A., Federico Anaya Gallardo, et Julio Ríos. 2000. *Samuel Ruiz En San Cristobal: Samuel Ruiz in San Cristobal*. Spanish Pubs Llc.
- Minard, Philippe. 2002. « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 49-4bis (5): 81-121.
- Mitchell, Timothy. 1991. « The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics ». *The American Political Science Review* 85 (1): 77-96.
- . 2009. « Society, Economy, and the State Effect ». In *S. Aradhana & A. Gupta, The Anthropology of the State: A Reader*, 169-86. John Wiley & Sons.
- Moguel, Julio. 1998. *Chiapas : la guerra de los signos : del amanecer zapatista de 1994 a la masacre de Acteal*. México: Juan Pablos Editor : La Jornada Ediciones.
- Molinar Horcasitas, Juan, et Jeffrey A. Weldon. 1994. « Electoral Determinants and Consequences of National Solidarity ». In *Wayne A. Cornelius, A. L. Craig & J. Fox. 1994. Transforming State-Society Relations in México*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California.
- Montemayor, Carlos. 1997. *Chiapas : la rebelión indígena de México*. México: J. Mortiz.
- . 2001. *La rébellion indigène du Mexique : violence, autonomie et humanisme*. Paris: Éditions Syllepse.
- Mora Bayo, Mariana. 2007. « Zapatista Anticapitalist Politics and the "Other Campaign": Learning from the Struggle for Indigenous Rights and Autonomy ». *Latin American Perspectives* 34/2 (153): 64-77.
- Mora, Mariana. 2009. « Aportaciones a una genealogía feminista: La trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante ». *Desacatos*, n° 31 (diciembre): 159-64.
- Morin, Edgar, Fischler, Claude. 1982. *La rumeur d'Orléans*. Paris: Éd. du Seuil.
- Morquecho Escamilla, Gaspar. 1992. « Los indios en un proceso de organización: la Organización Indígena de los Altos de Chiapas, ORIACH ». San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: [s.n.].
- . 2003. *Organización Indígena de Los Altos de Chiapas, ORIACH, 1981-1991*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Ediciones Pirata.
- Morton, Adam David. 2013. *Revolution and State in Modern Mexico: The Political Economy of Uneven Development*.
- Müller, Birgit, et Catherine Neveu. 2002. « Mobilizing institutions - institutionalizing movements. An introduction ». *Focaal - European Journal of Anthropology*, n° 40: 7-19.

- Naepels, Michel. 2000. « Le conflit des interprétations. Récits de l'histoire et relations de pouvoir dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie) ». In B. Masquelier & J.-L. Siran, *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien.*, 332-57. L'Harmattan.
- . 2006. « Quatre questions sur la violence ». *L'Homme* n° 177-178 (1): 487-95.
- . 2011. *Ethnographie, pragmatique, histoire: Un parcours de recherche à Houailou*. Publications de la Sorbonne.
- . 2013. *Conjurer la guerre: violence et pouvoir en Nouvelle Calédonie*. Vol. 41. En temps & lieux. Paris: Editions des Hautes Etudes en Sciences Sociales. <http://livre.fnac.com/a4920645/Michel-Naepels-Conjurer-la-guerre-violence-et-pouvoir-en-Nouvelle-Caledonie>.
- Namer, Gérard. 1987. *Mémoire et société*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Nash, June C. 2001. *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. Routledge.
- Neveu, Catherine. 2004. « Les enjeux d'une approche anthropologique de la citoyenneté ». *Revue européenne des migrations internationales*, Routes et réseaux migratoires, 20 (3): 89-101.
- Neveu, Catherine, et Natacha Gagné. 2009. *Citoyennetés*. Vol. 2. Anthropologie et Sociétés 33.
- Nexos. Especial Acteal. 2007a. « Reconstrucción de las declaraciones ministeriales de Roberto Méndez a la Fiscalía Especial del Caso Acteal ». *Nexos*, n° 360 (avril). <http://www.nexos.com.mx/?p=12423>.
- . 2007b. « Reconstrucción de las declaraciones ministeriales de Lorenzo Pérez Vázquez, Felipe Luna Pérez, Mariano Luna Ruiz Segundo, Roberto Méndez Gutiérrez y Alfredo o Agustín Hernández Ruiz ». *Nexos*, avril. <http://www.nexos.com.mx/?p=12420>.
- . 2007c. « Reconstrucción de las declaraciones ministeriales de Lorenzo Pérez Vázquez ». *Nexos*, n° 360 (avril). http://historico.nexos.com.mx/articulos.php?id_articulo=1556&id_rubrique=682.
- . 2007d. « Sistema de Información Campesino. Situación política en Chenalhó ». *Nexos*, n° 358 (octobre).
- Nuijten, Monique. 2003. *Power, Community and the State the Political Anthropology of Organisation in Mexico*. London; Sterling, Va.: Pluto Press.
- Nuijten, Monique, et Gerhard Anders. 2007. *Corruption and the Secret of Law: A Legal Anthropological Perspective*. Ashgate Publishing, Ltd.
- Offenstadt, Nicolas, et Stéphane Van Damme. 2007. *Affaires, scandales et grandes causes: De Socrate à Pinochet*. Les essais. Paris: Stock.
- Olesen, Thomas. 2005. *International Zapatismo: The Construction of Solidarity in the Age of Globalization*. Zed.
- Olivera Bustamante, Mercedes. 2004. *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.[Links].
- . 2007. « Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad ». In R.A. Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, 114-24. IWGIA.
- Olivera, Mercedes. 2002. « Mujeres en los movimientos armados y la construcción de nuevas identidades ». In W. Jacorzynski (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, CIESAS/Porrúa, 79-95. México.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 1995. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala.
- Olmeda, José A. 2005. *Democracias frágiles. Las relaciones civiles-militares en el mundo iberoamericano*. Valencia: Tirant lo blanch.
- Orantes García, José Rubén. 2007. *Derecho Pedrano: estrategias jurídicas en los altos de Chiapas*. San Cristobal de Las Casas: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ordóñez Viquez, Israel Honorato. 2008. « Elecciones municipales y disputas electorales en Chenalhó: cambios y continuidades ». San Cristóbal de Las Casas: CIESAS Sureste.
- Organización de las Naciones Unidas. 1999. *La situación de los derechos humanos en Chiapas. Reporte especial para Mary Robinson*. San Cristóbal de Las Casas: ONU.

- . 2003. *Desplazados por el conflicto armado en Chiapas. Informe para Relator Especial de la ONU para los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. San Cristóbal de Las Casas: ONU.
- Ortiz Herrera, María del Rocío. 2001. « Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada ». Maestría en Histoire, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos.
- Ouweneel, Arij. 1996. « Away from Prying Eyes. The Zapatista Revolt of 1994 ». In *Indigenous revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, CEDLA, 79-106. Amsterdam: Gosner & Ouweneel.
- Pansters, Wil, éd. 2012a. *Violence, Coercion, and State-Making in Twentieth-Century Mexico: The Other Half of the Centaur*. Stanford University Press.
- . 2012b. « Zone of State-Making: Violence, Coercion, and Hegemony in Twentieth Century ». In *W. Pansters (dir.), Violence, Coercion, and State-Making in Twentieth-Century Mexico: The Other Half of the Centaur*, 3-42. Stanford University Press.
- París Pombo, María Dolores. 2001. *Oligarquía, tradición y ruptura en el centro de Chiapas*. México, D.F.: La Jornada.
- Pazos, Luis. 1994. *Por qué Chiapas?*. Ed. Diana.
- Pécaut, Daniel. 2003. *Violencia y política en Colombia: elementos de reflexión*. Hombre Nuevo Editores.
- Pérez Enríquez, Ma. Isabel. 1998. *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en de los Pobres, Larráinzar*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales: Asociación Mexicana de Estudios de Población.
- Pérez-Ruiz, Maya Lorena. 2005. *Todos somos zapatistas!: alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*. México, D.F.: INAH.
- Pérez Sales, Pau, Cecilia Santiago Vera, et Rafael Álvarez Díaz. 2002. *Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*. México: Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín Pro Juárez/Grupo de Acción Comunitaria.
- Perraudin, Anna. 2011. « Mobilités et ethnicité: l'expérience migratoire des Indiens mexicains, de la migration interne à la migration internationale ». Sociologie, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Petric, Boris. 2012. *La fabrique de la démocratie. ONG, fondations, think tanks et organisations internationales en action*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Pineda, Luz Oliva. 1995. « Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas ». In *Chiapas: los rumbos de otra historia*, 279-300. México, D.F.; [Guadalajara]: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades (UNAM): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Universidad de Guadalajara.
- Pineda, Luz Olivia. 1993. *Caciques culturales: el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*. Puebla, México: Altres Costa-Amic.
- Pivron, Anne. 2004. « Le système politique mexicain sous la plume des spécialistes américains ». In *Le Mexique face aux Etats-Unis: stratégies et changements dans le cadre de l'ALENA*, 102-26. Editions L'Harmattan.
- Pleyers, Geoffrey. 2011. *Alter-Globalization*. 1^{re} éd. Polity.
- Posadas Urtusuástegui, Alejandro, et Hugo E. Flores. 2006. « Acteal: la otra injusticia ». *Nexos*, n° 342 (juin).
- Procuraduría General de Justicia del Estado/Poder Ejecutivo del Estado de Chiapas. 2011. *Fiscalía Especializada en Delitos Cometidos en la Procuración y Administración de Justicia en el Estado y Aquellos Cometidos en el Poblado de Acteal. Balance de situación*.
- Procuraduría General de la República. 1998. *Libro blanco sobre Acteal, Chiapas*. México: Procuraduría General de la República.
- Programa Conjunto del Gobierno de los Estados Unidos Mexicano. 2009. *OPAS - 1969: "Prevención de*

- conflictos, desarrollo de acuerdos y construcción de la paz en comunidades con personas internamente desplazadas en Chiapas, México (2009-2012)". MDGIF - Fondo para el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio Ventana de Construcción de la Paz. PNUD.*
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1968. *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris: Editions de Minuit.
- Recondo, David. 2007a. *La Política Del Gatopardo: Multiculturalismo y Democracia en Oaxaca*. CIESAS.
- . 2007b. « Les paradoxes de la démocratie participative en Amérique latine. Une comparaison des trajectoires mexicaine et colombienne ». In C. Neveu (dir.), *Cultures et pratiques participatives : perspectives comparatives*, 255-78. Paris: L'Harmattan.
- . 2009. *La démocratie mexicaine et terres indiennes*. Karthala.
- Recondo, David, et Aline Hémond. 2002. *Dilemas de la democracia en México: los actores sociales ante la representación política*. México: CEMCA/IFE/INHERM.
- Reifer Bricker, Victoria. 1973. *Ritual Humor in Highland Chiapas*. Austin, Tx.: University of Texas Press.
- Reyes Ramos, María Eugenia. 1992. « El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988 ». México: UNAM.
- . 2002. *Conflicto agrario en Chiapas: 1934-1964*. San Cristóbal de Las Casas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Ricœur, Paul. 1997. *L'idéologie et l'utopie*. La couleur des idées. Paris: Editions du Seuil.
- . 2000. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Points Seuil. Seuil.
- Ríos V, Gasca A, Urbina R. "La otra migración: desplazamiento interno de población en Chiapas y salud. Un recuento. » *Segunda Época* (México, D.F.) 2008; 1(3): 31-40.
- Ríos Figueroa, Julio. 2002. *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas: dos estudios históricos*. UNAM.
- Rivera Farfán, Carolina. 2005. *Diversidad Religiosa y Conflicto en Chiapas: Intereses, Utopías y Realidades*. UNAM.
- Robin Azevedo, Valérie. 2009. « Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural. Reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cuzco ». In V. Robin Azevedo & C. Salazar-Soler (dir.), *El regreso de lo indígena*, 71-101. Lima: IFEA/CBC/Ambassade de France au Pérou-Coopération avec les Pays andins.
- Robin Azevedo, Valérie, et Carmen Salazar-Soler. 2009. *El Regreso de lo Indígena: Retos, Problemas y Perspectivas*. Lima: IFEA/CBC/Ambassade de France au Pérou-Coopération avec les Pays andins.
- Robledo Hernández, Gabriela. 1997. *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales : Asociación Mexicana de Población.
- Rocha Menocal, Alina. 2005. « Less political and more pro-poor? The evolution of social welfare spending in México in a context of democratisation and decentralisation ». *Quartal*, n° 3/4: 346-59.
- Roseberry, William. 1994. "Hegemony and the language of Contention". In G. M. Joseph & D. Nugent (dir.), *Everyday Forms of State Formation*, Duke University Press/Durham London, 355-366.
- Rosenau, James. 1990. *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton University Press, 504p.
- Ross, John. 1995. *Rebellion from the Roots: Indian Uprising in Chiapas*. Common Courage Press.
- Rovira, Guiomar. 1994. *Zapata vive!: La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*. Virus.
- . 2009. *Zapatistas sin fronteras: Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. Era.
- Rubin, Jeffrey W. 1996. « Decentering the Regime: Culture and Regional Politics in Mexico ». *Latin American Research Review* 31 (3): 85-126.
- Ruiz García, Samuel. 1998. *Acteal, ipuc se'oplal milal ta = Acteal, una bebida abierta*. Tlaquepaque, Jalisco, México: ITESO.
- Ruiz Guerra, Rubén. 2003. « Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas (los vinculos de la

- identidad protestante) ». In *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, 129-75. Contemporanea Sociologica. Instituto Mora.
- Rus, Jan. 1995. « La comunidad revolucionaria institucional: la Subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968 ». In *Chiapas: los rumbos de otra historia*, 251-77. México, D.F.; [Guadalajara]: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades (UNAM): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Universidad de Guadalajara.
- . 2004a. « Rereading Tzotzil Ethnography ». In *Pluralizing Ethnography: Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*, 199-230. Santa Fe, N.M.; Oxford [England]: School of American Research Press; James Currey.
- . 2004b. « Revoluciones contenidas: los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925 ». *Mesoamérica* 25 (46): 57-85.
- . 2010. « Comment: Financing Undocumented Migration and the Limits of Solidarity Unsettling Findings from Guatemala ». *Latin American Perspectives* 37 (1): 145-47. d
- Rus, Jan, et George Collier. 2003. « A Generation of Crisis in the Central Highlands of Chiapas: The Cases of Chamula and Zinacantán, 1974-2000 ». In *J. Rus, R. Hernández Castillo & S. Mattiace (dir), Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, 33-61. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Rus, Jan, Christine Engla Eber, William Jungels, et Las Lineas Media. 2009. « Broken branches, fallen fruit Mayan families and immigration in highland Chiapas ».
- Rus, Jan, Rosalva Aida Hernandez Castillo, et Shannan L. Mattiace. 2003. *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*. illustrated edition. Rowman & Littlefield.
- Rus, Jan, et Robert Wasserstrom. 1980. « Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas ». *American Ethnologist* 7: 466-78.
- . 1981. « Evangelization and Political Control: The SIL in México ». In *S. Hvalkof & P. Aaby (dir), Is God an American?*, Survival International and International Work Group for Indigenous Affairs, 163-72. London.
- Russell, Philip L. 1995. *The Chiapas Rebellion*. Mexico Resource Center.
- Sánchez, Gonzalo, et Donny Meertens. 1983. *Bandoleros, gamonales y campesinos: El caso de la violencia en Colombia*. El Áncora.
- Scheper-Hughes, Nancy, et Philippe Bourgois. 2003. *Violence in War and Peace: an Anthology*. London & Malden: Basil Blackwell.
- Scherer, Julio, et Subcomandante Marcos. 2001. « La entrevista insólita ». *Proceso*, mars 11.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- . 2008a. *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*. Editions Amsterdam.
- . 2008b. *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*. Paris: Éd. Amsterdam.
- Sémelin, Jacques. 2001. « L'utilisation politique des massacres ». *Revue internationale de politique comparée* 8 (1): 7-22.
- Sieder, Rachel. 2002. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke & London: Palgrave Press.
- Sierra, María Teresa. 1999. « Presentación. Racismos y Derechos ». *Dimensión Antropológica* 15 (6): 7-11.
- Siméant, Johanna. 1999. « Les militants des ONG humanitaires ». *Regards sur l'actualité*, n° 255: 15-25.
- . 2010. « La transnationalisation de l'action collective ». In *O. Fillieule, E. Agrikoliansky, I. Sommier, Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, La Découverte, 121-44. Paris.
- Sonnleitner, Willibald. 2001. *Los indígenas y la democratización electoral: una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas (1988-2000)*. México, D.F.: El Colegio de México: Instituto

- Federal Electoral.
- Speed, S., R. A. H. Castillo, et L. Stephen. 2006. *Dissident women: gender and cultural politics in Chiapas*. Vol. 14. Univ of Texas Pr.
- Speed, Shannon. 2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press.
- Stahler-Sholk, Richard. 2008. *Latin American Social Movements in the Twenty-First Century: Resistance, Power, and Democracy*. Rowman & Littlefield Pub Incorporated.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI.
- Stewart, Pamela J., et Andrew Strathern. 2004. *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. Cambridge University Press.
- Stoll, David. 1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: DESCO/AIDSESEP/CINEP/Cultural Survival Inc.
- . 1990. *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Reprint. University of California Press.
- Suárez Navaz, L., R. A. Hernández Castillo, et others. 2008. «Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes».
- Tamayo, Sergio, et Xóchitl Cruz. 2003. «La marche de la dignité indigène». *Le Mouvement Social* 1 (202): 96-111.
- Tarrow, Sidney. 2004. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza editorial.
- Tarrow, Sidney G. 2011. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. 3^e éd. Cambridge University Press.
- Tavanti, Marco. 2003. *Las Abejas: Pacifist Resistance and Syncretic Identities in a Globalizing Chiapas*. New York: Routledge Member of the Taylor and Francis Group.
- Tello Díaz, Carlos. 1995. *La rebelión de las Cañadas: origen y ascenso del EZLN*. Cal y Arena.
- Thévenot, Laurent. 2006. *L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement*. Editions La Découverte.
- Thompson, Edward P. 1988. *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Seuil. Paris.
- Tilly, Charles, et Sidney G. Tarrow. 2008. *Politique(s) du conflit: De la grève à la révolution*. Presses de Sciences Po.
- Todorov, Tzvetan. 1995. *Les abus de la mémoire*. Arléa.
- Trench, Tim. 2005. «Representaciones y sus impactos : el caso de los lacandones en la Selva lacandona». *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos* III (2): 48-69.
- Turner, Victor W. 1990. *Le phénomène rituel*. PUF. Paris.
- Urdinola, Piedad. 2011. «La población desplazada interna : el caso colombiano». *ALHIM. Migrations en Colombie*, n° 3.
- Van Cott, Donna Lee. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Vanthuyne, Karine. 2006. "Construire la paix au Guatemala : analyse critique des modalités d'intervention mises en œuvre par trois ONG guatémaltèques". *Anthropologica* 48 (1), 101-115.
- Victoria Uribe, Maria Victoria. 2010. *Anthropologie de l'inhumanité. Essai sur la terreur en Colombie*. Calmann-Levy.
- Villafuerte Solís, Daniel. 1999. *La Tierra en Chiapas: Viejos Problemas Nuevos*. Plaza y Valdes.
- . 2009. «Land, migration and economy in Chiapas and the Mexican South». Communication présentée lors de la conférence Fifteen Years after the Zapatistas: Social and Political Change in Mexico and Chiapas since 1994, Harvard University, avril 10.
- Villafuerte Solís, Daniel, et Ma. del Carmen García Aguilar. 2008. *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*. México, D.F.: UNICACH : Miguel Ángel Porrúa.

- Viqueira Alban, Juan Pedro. 1995a. « Las causas de una rebelión india : Chiapas 1712 ». In *Chiapas : los rumbos de otra historia*, 103-41. México, D.F.; [Guadalajara]: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades (UNAM): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos ; Universidad de Guadalajara.
- . 1995b. « Los Altos de Chiapas : una introducción general ». In *Chiapas: Los Rumbos de Otra Historia*, 219-50. CIESAS.
- . 1999. « Los peligros del Chiapas imaginario », janvier, 20-97.
- . 2001. « Los usos y costumbres en contra de la autonomía ». *Letras Libres*, n° 27 (mars): 30-34.
- Viqueira Alban, Juan Pedro, et Mario Humberto Ruz. 1995. *Chiapas : los rumbos de otra historia*. México, D.F.; [Guadalajara]: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades (UNAM): Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Universidad de Guadalajara.
- Viqueira Alban, Juan Pedro, et Willibald Sonnleitner. 2000. *Democracia en tierras indígenas : las elecciones en los Altos de Chiapas, 1991-1998*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Colegio de México : Instituto Federal Electoral.
- Viqueira Alban, Juan Pedro. 1995. « La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos ». *Anuario 1994*, octubre.
- . 1997. « Chronotopologie d'une région rebelle: la construction historique des espaces sociaux dans l'"alcalía mayor" du Chiapas (1520-1720) ».
- . 1999. *Une Rébellion indienne au Chiapas, 1712*. Editions L'Harmattan.
- . 2000. « Los indígenas y la democracia virtudes y límites del sistema electoral y partidista en Los Altos de Chiapas ». *Democracia en tierras indígenas : las elecciones en los Altos de Chiapas, 1991-1998*, 217-44.
- . 2005. « La otra bibliografía sobre los indígenas de Chiapas ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.
- Vos, Jan de. 1990. *No queremos ser cristianos: Historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas (Colección Presencia)*. 1. ed. Instituto Nacional Indigenista.
- . 1996a. « The Battle of Sumidero. A History of the Chiapanecan Rebellion Through Spanish and Indian Testimonies (1524-34) ». In *Indigenous revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, CEDLA, 9-25. Amsterdam: Gosner & Ouweneel.
- . 1996b. *Oro verde : la conquista de la selva lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949 (Antropología)*. 1. ed. Fondo de Cultura Económica.
- . 1997. « El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación ». *Eslabones*, Sociedad Nacional de Estudios Regionales A.C., IIS/UNAM, , n° 14 (diciembre): 88-101.
- . 2003. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000 (Sección De Obras De Historia)*. 1. ed. Fondo de Cultura Económica.
- Vos, Jan de, Juan Pedro Viqueira Albán, Jan Rus, et Comité Clandestino Revolucionario Indígena (Mexico). 2002. *Rebeliones indígenas en Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Ediciones Pirata.
- Warman, Arturo. 1994. « Chiapas hoy ». *La Jornada*, janvier 16.
- . 2005. « Indios y naciones del indigenismo ». *Nexos*.
- Warren, Kay B. 1993. *The Violence within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*. Boulder: Westview Press.
- Wasserstrom, Robert. 1983. *Class and Society in Central Chiapas*. Berkeley: University of California Press.
- Watanabe, John M., et Edward F. Fischer. 2004. *Pluralizing Ethnography: Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. illustrated edition. School of American Research Press, U.S.

- Weber, Max. 1995. *Economie et société, tome 1*. Agora. Paris: Plon/Pocket.
- Weinberg, Bill. 2000. *Homage to Chiapas: The New Indigenous Struggles in Mexico*. Verso.
- Wieviorka, Michel. 2005. *La violence*. Hachette.
- Woldenberg, José. 2012. *Historia mínima de la transición democrática en México*. México: El Colegio de México.
- Wolf, Eric R. 1955. *The Mexican Bajío in the 18th Century*. Tulane University: Middle American Research Institute.
- . 1957. « Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java ». *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1): 1-18.
- . 1982. *Europe and the People Without History*. University of California Press.
- . 1990. « Distinguished Lecture: Facing Power—Old Insights, New Questions ». *American Anthropologist*, nº 92: 218-28.
- . 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. University of California Press.
- . 2001. *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. University of California Press. Berkeley.
- Zald, Mayer N., et Bert Useem. 1987. « Movement and Countermovement Interaction : Mobilization, Tactics, and State Involvement ». In *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays*, 247-72. Transaction Publishers.
- Zamora Lomeli, Carla Beatriz. 2003. « Xnix Cajbe (flor de café). El proceso organizativo de Las Abejas y Maya Vinic, y su impacto en el espacio regional en Los Altos de Chiapas ». Tesis de Maestros en Estudios regionales, México, D. F.: Instituto Mora.
- Zebadúa, Emilio. 2004. *Desplazados internos en México*. Grupo Parlamentario del PRD en la LIX Legislatura de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión.
- Žižek, Slavoj. 1992. *Looking Awry: an Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. MIT Press. Cambridge.
- . 2004. « The Ongoing Soft Revolution ». *Critical Inquiry*. <http://www.lacan.com/zizek-inquiry1.html>.

Résumé

Cette thèse explore les rapports de pouvoir qui traversent la municipalité de Chenalhó de la région de Los Altos, Chiapas, Mexique. Par l'étude d'un corpus riche d'archives, de documents récoltés sur le terrain, d'observations sur la longue durée, et de récits de vie des habitants de Chenalhó, les *pedranos*, cette thèse croise la petite histoire et la grande histoire pour saisir la genèse et les transformations de l'État mexicain des années 1940 à 2010. L'objectif central de cette thèse est de démontrer que la violence politique est constitutive d'un régime éminemment instable, qui établit son hégémonie sur une alternance entre l'instauration d'un consentement et l'emploi chronique de la force comme un rituel de répression visant à rétablir l'ordre menacé.

La première partie revient sur une analyse dynamique de plusieurs processus politiques et religieux qui se sont croisés dans la zone caféière de la municipalité. La thèse remonte aux années 1940, absolument déterminantes pour la constitution de l'hégémonie du régime du Parti Révolutionnaire Institutionnel. Le parti « officiel » s'installa à Chenalhó sur le pouvoir des caciques locaux. L'hégémonie du régime mexicain s'est donc établie de manière indirecte, et les « caciques culturels » firent un usage politique de la tradition si efficace qu'il construisit un système politique très verrouillé qui réprimait tout au long du 20^{ème} siècle toute dissidence religieuse ou politique (les presbytériens, les catéchistes, les cardénistes), ce qui n'empêcha toutefois pas ces oppositions d'exister et de se développer.

La deuxième partie de la thèse se concentre plus particulièrement sur le tournant multiculturaliste et néolibéral des années 1990 qui impliqua des transformations drastiques à Chenalhó, marquée du sceau de la rébellion zapatiste et du massacre d'Acteal. La rébellion et la résistance zapatiste y sont analysées par séquences historiques puis à partir de l'ethnographie de la « municipalité autonome » de Polhó. De ces descriptions détaillées ressortent les différentes étapes, mais aussi les limites et les contradictions internes de cette expérience de résistance, d'abord active, puis subie. La vie quotidienne de l'autonomie municipale, la mise en scène régionale, l'ONG-isation de l'autonomie et le « marketing de la rébellion » sont volontairement articulés pour saisir les portées et les limites de l'expérience zapatiste, au-delà d'un discours réifiant du zapatisme comme alternative politique et économique.

La troisième partie se penche en particulier sur le massacre d'Acteal, en partant d'une Chronique du massacre annoncé, en menant une analyse fine des termes vernaculaires de la guerre (la recrudescence de la sorcellerie, les rumeurs et la peur, l'armement des civils, le déguisement et les stratégies d'attaque) et pour actualiser les interprétations existantes et soulever des interrogations nouvelles à la lumière de tous les documents dont on dispose à ce jour. L'approche en termes d'« armement des civils » (notamment les rebelles zapatistes et les groupes d'auto-défense) permet d'analyser cette double autonomisation de la justice comme une expression symptomatique de la crise profonde traversée à Chenalhó et au Chiapas, celle d'un État en déclin et qui abandonne ses citoyens. Puis la thèse se penche sur « l'affaire Acteal » en 2008 qui voit émerger de nouvelles « victimes » du massacre et de nouveaux acteurs politiques, religieux, académiques qui s'emparent et réinterprètent des événements du passé. Enfin, la thèse s'achève sur l'analyse d'une sortie de crise partielle et partielle dans un contexte de conflit armé durable, en montrant comment certains acteurs de la pacification au sein de la gouvernance chiapanèque prirent en charge le conflit sans pour autant aboutir à une pacification réussie.