

ABSTRACT

***Buscando la vida: Changes in Modes of Work and
New Economic Indigenous Organizations in Mexico***

Pierre Beaucage

In relation to indigenous political movements, organizations which pursue economic aims (such as producers' associations or cooperatives) have received much less attention from scholars, so far. A survey of the latter in three indigenous areas of Mexico (the Sierra Norte de Puebla, the Costa Montaña of Guerrero and Northeastern Chiapas) reveals situations which are highly differentiated and possess specific dynamics. Born in the 1970s and early 1980s out of the interactions between peasant groups with strong indigenous identities and outsiders (such as left activists or Catholic priests and nuns from the Liberation Theology tendency), these organizations reacted in different ways to the progressive withdrawal of State intervention in the countryside which occurred since the Salinas administration (1988-1994). This article explores the factors which led some of these organizations to conform more closely to State policy, while others chose a prudent apoliticism and others adopted an independent, though not rebellious attitude and made connexions with opposition forces. The article also considers the common recent tendency to claim native identities which used to be kept in the shadow of a common peasant identity.

***Buscando la vida :*
les changements dans les modes de travail
et les nouvelles organisations économiques
autochtones au Mexique**

Pierre Beaucage
Université de Montréal, Québec, Canada

Introduction

Il y a seize ans, paraissait dans *Travail, capital et société* un article sur les conceptions et les modes de travail chez deux peuples autochtones : les Garifunas du Honduras et les Maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla, au Mexique (Beaucage 1989). J'y soulignais, l'hétérogénéité de cette catégorie que nous appelons « travail » : chacun des deux peuples y opérait en effet des distinctions essentielles en fonction, entre autres, du genre, de l'orientation de la production (vers la subsistance ou le marché) et de l'intervention de facteurs surnaturels. Beaucoup d'eau a coulé depuis dans les torrents de la Sierra et dans les fleuves du Honduras. La tendance à l'ultralibéralisme, qui s'affirmait déjà dans les années 1980, s'est approfondie sur tout le continent, avec des conséquences importantes pour les peuples autochtones, qui ont vu remettre en cause les formes classiques d'articulation aux économies nationales. Les modes de travail s'en sont trouvés directement affectés : non seulement l'agriculture vivrière tient-elle difficilement le coup face au dumping de céréales en provenance surtout des Etats-Unis ou du Canada, mais la petite agriculture de marché elle-même (café, canne à sucre...) s'avère de moins en moins rentable face aux importations massives d'Asie : par exemple, en quelques années le Vietnam est devenu un gros

exportateur de ... café! Les autochtones ont réagi par une allocation nouvelle de leur force de travail entre les différents domaines, mais aussi par la mise sur pied des formes d'organisation inédites, tant économiques que politiques.

Au Mexique, les organisations et mouvements politiques autochtones ont beaucoup attiré l'attention, du public comme des chercheurs, surtout après le soulèvement zapatiste du premier janvier 1994. En plus du mouvement zapatiste lui-même, des chercheurs se sont penchés sur d'autres mouvements, contemporains ou historiques (Collier et Quaratiello 1994; Sarmiento 1994, [coord.] 1999; Russell 1995; Nash et al. 1995; Viqueira 1997; Monod [dir.] 1994...). Pour ma part, je m'intéresserai ici davantage aux organisations économiques autochtones. Je m'appuierai principalement pour cela sur les recherches que j'ai poursuivies dans les années 1990 et 2000, principalement dans la Sierra Norte de Puebla, mais aussi dans d'autres régions autochtones. Depuis 1984, en plus de stages annuels au Mexique, j'y ai effectué deux grandes campagnes de recherche. De 1985 à 1991, j'ai été impliqué dans une recherche-participation avec deux organisations autochtones de basse montagne, dans la Sierra Norte de Puebla : la Tosepan Titataniske coopérative régionale de petits producteurs amérindiens, et le Taller de Tradition Oral, groupe de jeunes nahuas et métis de San Miguel Tzinacapan, dans le municpe de Cuetzalan. Nos travaux ont touché une ample gamme de sujets, des transformations économiques aux changements idéologiques, de l'ethnobiologie à la tradition historique. De 1998 à 2002, j'ai coordonné une équipe pluridisciplinaire, comprenant trois ethnologues et une biologiste, dans le but d'analyser les transformations technologiques, économiques et sociales qui affectaient quatre régions caféicoles autochtones, après le désengagement de l'État mexicain face au développement rural. Nous avons recueilli des données biologiques et socioculturelles dans la Sierra Norte de Puebla, la Sierra de Santa Marta, la Sierra Sur de Oaxaca, et la Costa Montaña de Guerrero. Depuis 2003, je suis associé au CESDER-PRODES, centre d'enseignement et de recherche établi à Zautla, Puebla, où je participe à une étude biologique et culturelle en haute montagne. Les résultats ont été publiés dans une trentaine d'articles et de chapitres de livres, en plus de la direction de cinq ouvrages collectifs.

Mes préoccupations s'inscrivent dans une tradition de recherche qui s'est amorcée dans les années 1970, et qui a connu depuis de nombreux avatars. Une anthropologie critique, née dans le feu des luttes sociales où était directement impliquée l'Université, avait d'abord rompu avec l'anthropologie mexicaine antérieure, jugée statique et culturaliste (Warman *et al.*, 1970). Dans un premier temps, un marxisme empreint de structuralisme et d'un déterminisme économiciste avait caractérisé les recherches sur les mouvements sociaux à la campagne ; en général, l'amérindianité s'y dissolvait dans la paysannerie, cette dernière étant elle-même soumise à un processus inéluctable de prolétarianisation (voir p. ex. R. Bartra 1974). On connaît la suite : les paysans refusèrent de se laisser dépayanner et occupèrent massivement des terres, au fur et à mesure que s'approfondissait la crise agricole et agraire des années 1970. Les chercheurs devinrent *campesinistas*, en même temps que les militants politiques (qui étaient parfois les mêmes) laissaient la ligne orthodoxe soviétique pour les mouvances maoïste et trotskiste, qui s'accommodaient mieux d'autres sujets sociaux que le prolétariat (A. Bartra 1979). Le centre d'intérêt devenait l'étude des conflits qui opposaient les communautés aux grands propriétaires terriens et aux caciques et, indirectement, à l'État.

Simultanément, au sein du mouvement paysan, mais aussi du mouvement social plus large, une tendance « indianiste » se frayait un chemin, fruit d'un dialogue, entre une génération d'intellectuels autochtones, d'une part, des militants politiques, des universitaires, et une fraction du clergé catholique d'autre part (celle qui avait opté pour la théologie de la libération, puis l'un des ces avatars, la *teología india*. — Hernandez Navarro 1991) En étudiant les mouvements et organisations *indianistas*, les anthropologues retrouvaient la Culture, qu'ils avaient larguée dix ou quinze ans plus tôt. Sous un angle nouveau, il est vrai. Ce n'était plus la culture essentialiste, composée d'une infinité de traits qu'il s'agissait d'identifier et de classer, puis de préserver dans nos monographies et nos musées, mais bien d'un marqueur d'identité, d'un ensemble symbolique qui prenait un sens nouveau lorsque ses « porteurs » le revendiquaient désormais explicitement dans leur lutte. Sur le plan politique et éthique, l'affinité symbolique et idéologique du chercheur avec le mouvement était assumée comme allant de soi. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se rappeler le tollé qui a

accompagné la parution du livre de Legorreta Díaz (1998), qui ne ménage pas ses critiques au zapatisme. Cette affinité, cette empathie des chercheurs avec leur objet de recherche a pu, certes, leur permettre de saisir mieux certains aspects des imaginaires autochtones actuels, en pleine élaboration (p. ex. Gossen 1999). En même temps, elle a entraîné et entraîne encore plusieurs limitations. En premier lieu, on semblait parfois considérer que le processus d'unification politique du mouvement autochtone était, sinon achevé, du moins très avancé, et que cette unification serait le fait des organisations radicales. En second lieu, pour l'analyse, on privilégie le discours des cadres, qui coïncide souvent largement avec celui des *asesores* (« conseillers ») non autochtones, qu'ils soient militants politiques ou membres du clergé progressiste. C'est cette interprétation qu'on retrouve dans plusieurs essais et études réalisées « à chaud », au cours des mois et des années qui suivirent le soulèvement zapatiste de 1994. Par exemple, même Yvon LeBot, auteur d'analyses critiques remarquables sur les mouvements révolutionnaires d'Amérique latine, dans un ouvrage sur le zapatisme (publié avec le *subcomandante* Marcos comme co-auteur) confondra l'impact politique et médiatique du mouvement avec sa dynamique profonde. Soulignant à juste titre la rupture de l'EZLN face au pouvoir autochtone traditionnel fréquemment idéalisé dans le discours (Le Bot 1997 : 75), l'auteur ne sait voir dans la consigne du *mandar obedeciendo* (« commander en obéissant ») un nouveau travestissement du célèbre « centralisme démocratique », couverture historique du verticalisme marxiste-léniniste.

Or, ce discours s'écarte parfois considérablement des représentations des membres de la base (Rossi 2004; Roy 2005). En troisième lieu, les organisations à finalité surtout matérielle ou économique (coopératives, associations de producteurs) se sont vu attribuer par les chercheurs un statut à la fois secondaire et ambigu. D'une part, leur multiplication récente est interprétée positivement, comme une volonté de survie des communautés paysannes et autochtones face à la crise agricole (Moguel 1997 : 117-119). D'autre part, on considère qu'elles doivent dépasser la formulation des objectifs économiques pour déboucher sur un projet politique sous peine de ne jamais se convertir en véritable mouvement social (Martínez Borrego 1991 : 242-243). Il faut comprendre que, dans

un pays à tradition corporatiste comme le Mexique, toute organisation qui ne se définit pas d'emblée comme politique, voire révolutionnaire, sera vite taxée d'*oficialismo*, de collaboration avec l'État : les organisations autochtones et paysannes qui persistent à discuter de marché et de crédits à l'heure du zapatisme tombent facilement dans cette catégorie.

Cette approche, inspirée de la théorie des « nouveaux mouvements sociaux » de sociologues comme Touraine et Melotti, deviendra très populaire en Occident après le constat d'échec du « socialisme réel » dans les pays de l'Est et on peut y rattacher plusieurs des interprétations post-modernistes qu'on a faites du conflit au Chiapas, tout comme d'autres mouvements autochtones. Elle conserve du marxisme orthodoxe une dimension téléologique : le mouvement qui se forme autour de revendications matérielles immédiates *doit* évoluer vers une prise de conscience politique et contribuer ainsi au changement social.

Ces approches ont en commun de jauger le mouvement économique par de qu'il *n'est pas*, le politique, bien qu'il soit certain que les deux niveaux entretiennent des rapports nombreux entre eux. En conséquence, elles ne permettent pas, à mon sens, de rendre compte de la diversité et de la dynamique réelle des dizaines d'organisations de paysans et d'autochtones qui se sont constituées au Mexique depuis une trentaine d'années autour de la poursuite d'objectifs assez immédiats, généralement d'ordre économique : par exemple, un meilleur prix pour les produits agricoles. Ce volet du mouvement autochtone est moins spectaculaire que le volet politique, certes, mais il possède souvent une importance sociale considérable, sur le plan local et régional. Je propose ici de le considérer, indépendamment de toute téléologie, comme un ensemble d'organisations sociales à part entière, qui possèdent une dynamique propre et nouent des rapports spécifiques avec le marché, avec l'État, avec les groupes et organisations politiques — locales et nationales - et avec des institutions comme les ONG et l'Église catholique.

Il en résulte un tableau très différencié des organisations économiques amérindiennes, tant selon les régions que selon les phases de l'histoire récente. D'une part, on trouve des régions autochtones relativement stables, sur le plan social, caractérisées par la micro-propriété et l'émigration, où le parti qui contrôla l'État

pendant soixante-dix ans (le *Partido Revolucionario Institucional*) domine encore largement : Puebla et Veracruz, par exemple. On trouve également des régions, comme le Chiapas, Oaxaca et le Guerrero, où le pouvoir des *caciques*, appuyé sur la concentration foncière et le monopole du commerce par une élite non autochtone, a été fortement remis en question, souvent même de façon violente, au cours des dernières décennies. Des formations politiques émergentes, comme le PRD, y gagnent du terrain au dépens du PRI. Le développement d'organisations économiques a été, bien sûr, très différent dans ces deux types de contexte, de même que leurs rapports à l'État et aux organisations politiques. Avec ces dernières, les rapports peuvent aller du soutien mutuel à l'indifférence réciproque, voire à l'hostilité ouverte, comme au Chiapas (Legorreta Diaz 1998). Ou, au contraire, il peut y avoir une relation de collaboration entre les deux niveaux. Des organisations économiques peuvent participer à la création d'un mouvement politique, comme la coopérative de producteurs de café Luz de la Sierra, par rapport au Conseil des Autorités autochtones (CAIN), dans l'est du Guerrero (Hébert 2000). L'organisation économique devra alors se défendre de n'être qu'une « couverture » légale pour le mouvement politique.

Les rapports de ces organisations économiques autochtones et paysannes au pouvoir étatique ont évolué rapidement, au cours des dernières décennies. Elles ont d'abord bénéficié de l'appui d'un État interventionniste, qui, après 1970, a consacré des efforts importants à une modernisation capitaliste de la campagne. Il s'agissait de permettre au pays de retrouver l'autosuffisance alimentaire qui avait largement contribué au « miracle mexicain », de 1940 à la fin des années 1960. La mise en place de « structures de participation au développement » dans les campagnes poursuivait également un but politique : celui d'encadrer dans les structures corporatistes les millions de paysans, amérindiens et métis, que la fin de la redistribution agraire laissait en dehors des *ejidos*. Lors du désengagement progressif de l'État, qui s'amorce après 1984, ne laissant finalement subsister à la campagne que des mesures assistentialistes, les organisations économiques se sont rapidement retrouvées dans une situation de libre marché où elles subissaient la concurrence du capitalisme agricole, national et international. Le retrait de l'État entraîna la disparition pure et simple d'un bon

nombre d'organisations, qui dépendaient fortement de lui, sur le plan économique et administratif. D'autres devinrent surtout des canaux de distribution de l'assistance officielle vers les régions déshéritées. Certaines ont tenté, avec un succès fort variable, de reprendre à leur compte la ligne de « modernisation par la technique » qui était celle de l'État. D'autres enfin tentent depuis de développer des solutions alternatives (par exemple l'agriculture biologique, le « commerce équitable ») cependant que leurs membres optent pour des stratégies diversifiées de subsistance (Beaucage 2001b).

En conséquence, on retrouve désormais des *modes différents de travail*, qui varient d'une région à l'autre, mais qui peuvent aussi coexister au sein d'une même communauté. Les modernisateurs ont tenté, naguère, de faire du travail cette catégorie bourgeoise homogène, dont on peut déterminer le coût de reproduction et la productivité. Les courants « alternatifs » actuels, au contraire, cherchent à faire reconnaître, par des consommateurs conscientisés, le caractère unique de ce travail entièrement culturalisé. Renvoyant dos à dos ces deux perspectives que je considère réductionnistes, j'examinerai, dans les pages qui suivent, la dynamique de certaines organisations de producteurs de café et leur interaction avec le niveau politique dans trois contextes régionaux : la Sierra Norte de Puebla, la Costa Montana de Guerrero et Los Altos de Chiapas. Je comparerai ces processus en ce qui a trait aux conditions socio-culturelles de départ, aux facteurs déclencheurs, à la dynamique des rapports avec le marché et l'État, à la dialectique des divers acteurs sociaux qui ont permis ces mouvements et défini leur orientation pour terminer avec les perspectives actuelles.

Les conditions socio-culturelles de départ

Même si la plupart des études anthropologiques actuelles des mouvements de caféiculteurs paysans et autochtones ne nous fournissent sur souvent à ce propos que des données fragmentaires, on remarque que les paysans qui s'organisent sont très majoritairement autochtones, qu'ils sont pauvres, malgré une certaine différenciation sociale, et que la société et l'économie régionale sont dominées par des grands propriétaires et *acaparadores* de café qui contrôlent l'ensemble du commerce. La plupart des régions où se produisent ces mouvements sont de très vieilles zones

d'occupation amérindienne, comme la Sierra Norte de Puebla, la frange caféière d'Oaxaca, la Costa Montaña du Guerrero, la Sierra Santa Marta au Veracruz; d'autres sont des régions colonisées récemment par les Amérindiens, comme la Selva Lacandona au Chiapas. La situation de pauvreté qui règne dans les régions amérindiennes est généralement définie, après 1970, comme une conséquence locale de la crise générale de l'agriculture mexicaine et, le plus souvent, la création de l'organisation est vue comme une « réponse » assez naturelle à cette crise.

Telle est l'approche que j'avais adoptée au début, dans mon analyse de la Tosepan Titataniske, de Puebla. Elle m'était d'ailleurs fournie spontanément, tant par les dirigeants amérindiens de la coopérative régionale que par leurs conseillers (*asesores*). Un paysan avec qui je causais informellement en ramassant le café, s'étant informé sur ma recherche, me dit soudain : « ¿Cuál crisis? » (« Quelle crise? ») avant d'ajouter : « C'est vrai que ces marchands de Cuetzalan nous vendaient le sucre pas mal cher, dans les années soixante-dix! ». Cette réponse, et d'autres que je recueillis par la suite, m'amènèrent à relativiser l'explication de ces mouvements par la « réponse à la crise » (Beaucage 1992).

La présence d'un fort sentiment d'identité amérindienne apparaît comme un facteur important pour que puisse s'implanter avec succès une organisation économique autochtone : tant chez les Nahuas de la basse montagne de Puebla (Beaucage 1994) que chez les Tzotzils du Chiapas (Villa Rojas 1985) et chez les Tlapanèques du Guerrero (Hébert 2000). J'ai montré ailleurs qu'il ne s'agit pas d'une identité amérindienne générique, mais qu'elle est très fortement enracinée dans la communauté locale ; par exemple, dans la Sierra Norte de Puebla, on est d'abord *sanmigueleño* (*sanmikelkat*) puis nahuatophone (*maseualtajo*), puis autochtone (*maseual*) (Beaucage 1994).

Dans les régions où cette appartenance ethnique est plus diffuse et se confond avec la notion de « paysan, campagnard », on voit plutôt surgir des mouvements agraires régionaux. C'est ce qui s'est produit dans la haute montagne de Puebla, avec l'Unión Campesina Independiente, tout comme au Morelos et au Veracruz, où une identité proprement paysanne domine (Olvera, Hoffman et Millán 1997). Même ici, cependant, la présence d'organisations relativement stables, correspond souvent avec les limites de la

région amérindienne. Ce fait doit certes être mis en rapport avec l'importance de la dimension communautaire de l'identité, renforcée par les rituels, la vision du monde et souvent les formes de propriété. La faiblesse des mécanismes intégrateurs des communautés *mestizas* (plus « ouvertes ») pourrait y expliquer l'absence ou le caractère éphémère des organisations autres que celles qui se forment pour des revendications agraires.

Soulignons que les membres des organisations de producteurs des régions tropicales de montagne appartiennent à ce qu'on peut appeler des *cultures à patrimoine*. Non seulement la terre, bien que très accidentée, y est-elle plus fertile que sur le plateau central, mais l'adoption de cultures intensives comme la canne, la vanille et le café accroît fortement la valeur des propriétés, que l'on se transmet d'une génération à l'autre en même temps que les savoir-faire. Que la terre soit privée, comme dans la Sierra Norte de Puebla, *ejidal* comme dans la Sierra de Santa Marta ou communale comme dans la Costa Montaña de Guerrero, la plantation l'incorpore en permanence à l'avoir familial : « Nous avons des terres communales mais on fait comme si elles étaient privées (*las maneamos como pequeña propiedad*) » m'affirmait un paysan tlapanèque. Il voulait dire par là que, cultivée en permanence, elle est soustraite à la redistribution périodique et transmise en héritage aux enfants. Même là où des ejidos ont été constitués sur de grandes propriétés expropriées, comme dans la Sierra de Santa Marta après la transition de la milpa à la caféière, le lopin *ejidal*, une fois planté de caféiers, est traité comme une « propriété privée » par les paysans autochtones.

Les communautés indigènes des régions tropicales humides sont également caractérisées par une *différenciation sociale interne* plus grande que les villages des hautes terres, qui produisent surtout pour la subsistance et exportent depuis longtemps une main-d'oeuvre saisonnière (ou permanente). La privatisation de la terre permet à certaines familles de concentrer des ressources foncières, tandis que s'est formé un semi-prolétariat qui partage son temps entre l'agriculture de subsistance et le travail salarié au temps de la récolte du café ou de la coupe de la canne. Les paysans les plus aisés entretiennent traditionnellement des liens privilégiés avec les commerçants (*acaparadores*) métis locaux et régionaux, et se consacrent eux-mêmes, sur la scène locale, à l'achat de récoltes, au

petit commerce, au transport et à l'usure. Des tensions internes, parfois très fortes, opposent des factions, dirigées par des familles indigènes aisées (*caciquillos*) qui rivalisent pour le contrôle du *pueblo* ou de l'*agencia*. La structure politique supérieure, le *municipio*, qui englobe plusieurs communautés amérindiennes, est généralement contrôlée par des non-autochtones, regroupés dans le chef-lieu. Dans ce contexte, le mouvement économique, sous la forme d'une organisation de producteurs, prendra rapidement une connotation politique, contre le pouvoir les *caciques* y *acaparadores*; Les factions, qui peuvent être momentanément mises dans l'ombre dans le cadre de la lutte contre les caciques, persistent cependant et se redéfinissent après la naissance du mouvement dont elles influenceront le développement.

Les déclencheurs : les conjonctures nationale et locales et les intervenants externes

Ce n'est pas dans toutes les communautés qui possèdent ces caractéristiques que naissent des mouvements économiques. Une étude comparative montre que, si la rupture de certains équilibres (économique, écologique, politique) peut être une condition favorable pour que se constitue un mouvement, elle est loin d'être suffisante ou nécessaire, et que la *perception* de cette rupture joue un rôle essentiel. Au Mexique, beaucoup d'organisations apparaissent pendant les années 1970 et 1980. À la différence de la période qui suivit la révolution de 1910, où la revendication agraire semblait sous-jacente à la plupart des mobilisations paysannes, l'apparition des organisations économiques récentes dans les régions autochtones est d'abord liée à une conjoncture particulière, celle de la fin du « miracle mexicain » comme on a appelé les trente ans de croissance ininterrompue (1940-1970) qui suivirent les grandes réformes économiques et sociales. En même temps, ces mouvements semblent toujours apparaître par suite de l'action d'agents externes qui peuvent être, soit des fonctionnaires de l'État fédéral mexicain, soit des membres de l'Église catholique, soit des militants de gauche d'origine urbaine venus « conscientiser » et « organiser » les paysans. Cette présence d'agents externes a été souvent utilisée par leurs opposants politiques, nationaux et locaux, pour discréditer les organisations, comme dans le cas des zapatistes : « Les Indiens étaient contents, jusqu'à ce qu'il se fassent

monter la tête (*alborotar*) par un curé *liberacionista*, un instituteur révolutionnaire ou un agronome gauchiste. »

La présence de fonctionnaires, parmi ces agents externes, s'explique en partie par le fait que, dès 1971, le gouvernement d'Echeverría, effrayé par le déficit alimentaire qui se creuse rapidement après 1969, se proposa rien de moins que de relancer la révolution mexicaine, c'est-à-dire de généraliser le modèle mexicain d'organisation et de contrôle qui avait réussi à maintenir une paix relative dans les campagnes et à intégrer progressivement les paysans au marché. Après 1970, on semblait croire qu'il s'agissait de faire sauter les goulots d'étranglement de la production agricole que constituent les intermédiaires (*coyotes, acaparadores*), comme on avait fait éliminé les grands propriétaires fonciers autrefois. Cela permettrait d'étendre à la paysannerie (Plan Puebla) la Révolution verte qui avait transformé les grandes propriétés du Nord Outre ses objectifs économiques, cette politique voulait calmer l'agitation sociale qui enflamme les campagnes et se traduit par des centaines d'occupations de terres. Disposant, après 1976, de la manne pétrolière, le gouvernement chargea le ministère de l'Agriculture (Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos) de planifier la nouvelle intégration des paysans en les encadrant dans des Sociedades de Producción Rural (SPR), des Sociedades de Solidaridad Social (SSS), des Uniones de Ejidos et, s'il y avait une pression de la base en ce sens, dans des coopératives de production ou d'approvisionnement. Ces structures étaient dotées d'une certaine autonomie et, si l'État poussait à l'affiliation au Parti au pouvoir à travers la Confederación Nacional Campesina, elle n'allait plus de soi comme pour les ejidos.

Dans le cas du café, un Institut spécial, l'INMECAFÉ, mettait en place ses propres structures locales, les Unidades Economicas de Productores de Café (UEPC), auxquelles devaient nécessairement s'incorporer les petits producteurs qui désiraient profiter des crédits, de l'aide technique et des mécanismes de mise en marché. L'autonomie locale était ici tout à fait nulle, le groupe n'existant que pour recevoir les directives, les crédits et le « paquet » d'intrants déterminés par l'Instituto. En l'absence des grands planteurs, qui possédaient leur propre organisation, les SPR, SSS et coopératives élirent à leur tête, dans un premier temps, la paysannerie moyenne qui occupe l'essentiel des cargos communautaires Martínez

Borrego 1991 : 237). Quant à l'INMECAFÉ, il établit sa propre structure, verticale et néo-corporatiste, sans rapport autre que local avec le système social communautaire. Les avantages matériels de joindre les UEPC étaient tels qu'elles rallièrent rapidement l'ensemble des petits producteurs, qui y voyaient une revalorisation de leur travail autonome, par rapport à l'alternative du salariat migratoire.

En même temps, les régions rurales du Mexique voyaient arriver, au long des années 70, de petits groupes d'intellectuels de la ville. Il s'agissait de jeunes professionnels, radicalisés dans le mouvement étudiant de la fin des années 60, et qui avaient décidé d'apporter le changement social dans les campagnes. Certains d'entre eux venaient y former des groupes de guérilla, et ils connaîtront généralement un destin tragique. D'autres, indépendants ou affiliés au Parti communiste mexicain ou à des organisations maoïstes, travaillèrent à implanter des groupes agraires radicaux, dans la mouvance des organisations nationales (Flores Lúa, Paré y Sarmiento Silva 1988; Harvey 1997). La répression, qui s'accrût après 1976, entraîna un reflux rapide des luttes agraires, obligeant les leaders à entrer dans la clandestinité (comme pour la UCI en la Sierra de Puebla. D'autres militants avaient choisi de s'engager dans ces structures légales émergentes qu'étaient les organisations de producteurs, qui, bien que combattues par les caciques régionaux, étaient tolérées, voire encouragées par l'État fédéral. Ainsi en 1977, à Puebla, de jeunes agronomes progressistes du Plan Zacapoaxtla, aidèrent à mettre sur pied l'Unión de Pequeños Productores de la Sierra, qui deviendrait plus tard la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske. En même temps, au Chiapas, après une dure répression, le mouvement agraire connaissait un repli, et les maoïstes de Linea Proletaria aidèrent à la mise sur pied de la Unión de Uniones, et, plus tard, de Quiptic Ta Lecubtesel (Lgorreta Díaz 1998 : 62 suiv.).

Dans les deux cas, l'apport de ces éléments en provenance de l'extérieur peut être considéré comme essentiel. Connaissant bien les orientations de l'État mexicain modernisateur, ils proposaient des objectifs concrets : obtenir des titres fonciers (Selva Lacandona), vendre le café ou le quatre-épices (*pimienta gorda*) en évitant les intermédiaires, obtenir de l'approvisionnement en denrées de base à prix subventionnés (Sierra de Puebla). Ils

parcouraient les communautés en compagnie d'autochtones qui deviendront les leaders, organisaient les assemblées, mettaient sur pied les structures locales, facilitaient les innombrables démarches légales préalables à la reconnaissance officielle d'une organisation. Ce n'est plus en tant que militants politiques qu'ils intervenaient, mais en fonction d'expertises particulières : comme enseignants, agronomes, médecins ou promoteurs de santé. Dans leur propre agenda, la formation d'une organisation paysanne n'était souvent qu'une première étape, au cours de laquelle on pourrait élever le niveau de conscience des paysans pour qu'il en viennent à considérer que seule la lutte politique pourrait résoudre vraiment leurs problèmes. Mais ça, c'était pour plus tard.

Inutile de le dire, ils ne mettaient pas l'accent sur l'appartenance ethnique des membres, ce qui les aurait placés à l'extérieur du mouvement, mais bien sur sa dimension de classe : c'était un mouvement de paysans, qui luttait avec des militants de gauche. Les autochtones étaient implicitement d'accord : depuis la révolution mexicaine, on leur affirmait que s'ils avaient des droits (à la terre, à l'éducation...), c'était en tant que paysans, pas en tant qu'Amérindiens. Et ils acceptaient pragmatiquement cette identité, dans la mesure où elle donnait des résultats : ici, par les coopératives, ils contrôlaient davantage la vente du produit de leur travail.

Cependant, les militants de gauche transformés en animateurs n'étaient pas les seuls intervenants externes dans les communautés autochtones. Après 1968, l'Église catholique fut, traversée par un courant rénovateur, qu'on a désigné sous le nom de « théologie de la libération ». Inspirée des réformes du Concile Vatican II (qui débute en 1960), réformes que les rencontres de Puebla et Medellín avaient adaptées à l'Amérique latine, cette tendance affirme qu'il est légitime de lutter ici-bas pour un monde plus juste. L'Église mexicaine, qui s'était maintenue prudemment en retrait de la scène sociale et politique depuis ses incitations à la rébellion contre le gouvernement dans les années 30 (la célèbre *Cristiada*) vit une partie de ses membres, prêtres, religieuses et laïcs, s'impliquer à nouveau socialement à la fin des années 60, surtout dans les États du sud, à forte composante autochtone : Guerrero, Oaxaca et Chiapas. Dans la « nouvelle liturgie » la messe devait être célébrée en langue vernaculaire, nécessitant l'apprentissage des langues

amérindiennes par le clergé, ce qui était très peu courant à l'époque. Les rituels religieux amérindiens qui, hier encore, étaient superstition et idolâtrie devenaient la manifestation d'une religiosité populaire catholique, qu'il s'agissait cependant de mettre à jour dans le contexte de la (ré)évangélisation des campagnes. On confiait à des laïcs, hommes et femmes autochtones, un rôle actif dans la prédication. De plus, dans des communautés profondément catholiques, l'Église possédait l'avantage marqué de son articulation avec les structures communautaires elles-mêmes, à travers le cycle des fêtes et la prédication. Contrairement aux militants de gauche, l'Église de la libération mit progressivement l'accent sur l'identité amérindienne, qu'il fallait préserver de l'impact destructeur du capitalisme et du matérialisme. Une seule frontière nette était tracée, celle qui séparait les catholiques des protestants qui, après un demi-siècle de prosélytisme, forment aujourd'hui des minorités importantes dans la plupart des régions autochtones (30% au Chiapas).

Les militants catholiques tentèrent, aux aussi, d'aider les autochtones à s'organiser pour vendre leurs produits en contournant les intermédiaires et pour être éligibles aux programmes gouvernementaux. Avec un succès variable en fonction des situations, ils les firent profiter de leurs contacts avec divers organismes publics et ONG dans les domaines de l'éducation, de la santé, et de la commercialisation des produits locaux comme l'artisanat. Pour ce faire, ils furent souvent amenés à collaborer avec les militants de gauche, chacun mettant provisoirement de côté ses différences pour l'atteinte de l'objectif commun : la création d'un mouvement paysan autochtone indépendant. Dans cette alliance, la présence de l'Église donnait aux organisations une légitimité pour les autochtones, pour les autochtones, amis aussi pour les caciques, légitimité que ne pouvait conférer les groupes radicaux.

Les autochtones ne restaient évidemment pas passifs dans ce mouvement. Leur réaction fut avant tout marquée par un grand pragmatisme, ou le contrôle de leur travail et de ses produits joua un rôle central. Dans les communautés pour lesquelles nous avons des données, un leadership amérindien surgit, qui adopta progressivement une position indépendante face aux conseillers extérieurs dont ils percevaient bien les intérêts. Ainsi, dans la région de Cuetzalan, Puebla, les Nahuas adhérèrent par milliers à la

coopérative régionale pour se procurer des denrées de base à prix subventionné (à travers l'agence gouvernementale DICONSA-CONASUPO) et participer aux programmes nombreux d'infrastructure qu'elle lança. Mais, pour commercialiser le café, leur principale source de revenu, ils préférèrent s'incorporer à l'organisme gouvernemental INMECAFÉ, qui offrait des prix assez avantageux, des crédits et des engrais à bon compte. Leurs voisins totonaques, pourtant dans une situation socio-économique similaire, refusèrent pour la plupart de se joindre à la coopérative ou d'en former une bien à eux. Ils se rallieront plus tard, directement, à un mouvement politique, l'OIT (Organisation Indépendante Totonaque) qui détiendra le pouvoir dans le chef-lieu de Huehuetla de 1990 à 1996.

La phase ascendante des mouvements de producteurs : les acquis et les nouvelles contradictions

Entre 1975 et 1984, on assista à un essor considérable des mouvements économiques, dans le monde rural mexicain. : L'organisation débute ses opérations assez modestement, dans des locaux prêtés par l'Église, par une agence d'État ou une ONG, avec un nombre restreint de membres, appartenant à une ou quelques communautés : on réussit à vendre quelques tonnes de café ou de poivre de Tabasco, à maintenir ouverte une boutique quelques heures par jour, à réparer les erreurs d'un personnel encore inexpérimenté. Avec les premiers succès, le nombre de membres s'accroît rapidement : tout le monde veut le maïs bon marché, la ristourne sur le café. On passe alors à la création d'une organisation reconnue légalement, ce qui implique souvent une modification des objectifs initiaux, implicite dans le changement de nom : l'Union de Petits Producteurs devient Coopérative régionale. Les anciens opposants, commerçants et caciques ont perdu la face; les paysans qui les ont suivi sondent le terrain auprès de l'organisation pour essayer d'entrer. Commence alors, pour l'organisation indépendante, une période qu'on peut appeler l'euphorie, fondée sur le sentiment d'avoir vaincu quelqu'un: *los ricos, los caciques* ou quelque chose : *la desconfianza, la dejadez* (la méfiance, l'apathie).

Il semble qu'il y ait, déjà à cette période, une différence assez importante entre la situation du Veracruz et de Puebla, d'une part, et

celle du versant Pacifique et du Chiapas, d'autre part. Dans le premier cas, les programmes gouvernementaux de modernisation agricole (dont celui de la caféiculture) ont débuté dès le milieu des années 70, l'État est omniprésent grâce à ses ministères, à l'INMECAFÉ, etc) et les groupes de gauche, en plein essor, y délèguent déjà des dizaines de militants qui combinent souvent un emploi pour l'État fédéral (p. ex. au ministère de l'Agriculture) avec leur tâche d'organisateur. L'influence de l'Église catholique, dirigée par les évêques conservateurs, y est globalement moins forte, bien que des catholiques engagés socialement aient joué un rôle important dans la mise sur pied de la Tosepan Titataniske, par exemple. Sur le versant Pacifique et au Chiapas, dans le « vide étatique » (Olvera 1996) des évêques progressistes comme Bartolomé Carrasco et Samuel Ruiz poussent le clergé et certains laïcs à occuper une plus grande place. Ce sont des prêtres qui jouent un rôle central dans la mise sur pied et le fonctionnement d'UCIRI, de Luz de la Montaña, etc. C'est même l'évêché qui, au Chiapas, invitera les maoïstes à venir organiser les paysans des *Cañadas*. (Legorreta Díaz 1998 : 62 suiv.). Le caractère unique du mouvement au Chiapas tient sans doute à ce qu'il est né dans le contexte d'une forte intervention de l'État, de l'Église progressiste et des organisations de gauche, dans une région qui avait été encore très peu touchée par les grandes réformes de du XXe siècle mexicain et ce, jusqu'aux années 1970. De façon générale, on observe un peu partout que ce sont les mêmes trois composantes (État, Église, militants de gauche) qui, avec les communautés autochtones, déclenchent l'apparition d'un mouvement économique, même si leur dosage et leur modalités d'action ont beaucoup varié, d'un endroit et d'une période à l'autre (Hernández Navarro 1991)

Parallèlement, le travail des nouveaux dirigeants autochtones s'accroît et se transforme. Les démarches, les réunions et les comités se multiplient, d'autant plus que l'organisation devient dans les faits le forum où on apporte tous les problèmes non résolus des communautés : de l'approvisionnement en eau potable jusqu'aux accusations de harcèlement sexuel faites à un instituteur. Les notables des communautés, pionniers du mouvement, dont la présence fut essentielle pour rallier les paysans, se verront progressivement remplacés par une génération d'autochtones plus jeunes et plus instruits, à qui la présence d'un mouvement

économique offre maintenant la possibilité de ne pas émigrer vers la ville. De militants, ils doivent vite devenir des administrateurs. Les jeunes leaders, *comisionados* ou « *comités* », ne disposent pas du même prestige social que leurs aînés et tentent d'en créer au plan rituel, en acceptant beaucoup de parrainages, et en développant des clientèles dans les communautés avec les ressources de l'organisation. Ils sont également beaucoup plus près que leurs aînés du monde extérieur, des entreprises, des partis politiques, de représentants de l'Église et de l'État.

En ce qui concerne l'ensemble de la population autochtone, le mouvement, en même temps qu'il consolide une base économique propre pour les communautés, renforce, par son action même, la pénétration des facteurs de modernisation capitaliste : avec la piste vient la camionnette, avec le petit commerce, la malbouffe, avec l'électricité, le téléviseur, avec une modeste aisance, l'entrée dans la consommation de masse. Ces transformations entraînent un processus de fragmentation des identités communautaires : suivant les nouveaux clivages économiques, d'abord, avec l'apparition de producteurs de café, de salariés à plein temps, de commerçants autochtones; sur le plan symbolique et idéologique, ensuite, avec l'irruption de phénomènes inédits comme les allégeances politiques et religieuses multiples (Olvera, Hoffmann et Millán 1997; Beaucage 2001a). La valeur monétaire de la force de travail s'impose, marginalisant les anciennes prestations réciproques et communautaires comme la *mano vuelta* (échange de journées) et la *faena* (corvée). C'est aussi l'époque des premières dénonciations de corruption à l'intérieur du mouvement.

Les tensions s'accroissent à l'intérieur des organisations, dans les années 1980, et elles se fondent sur des visions différentes de l'avenir et sur des intérêts particuliers. Au Chiapas, la grande organisation l'*Unión de Uniones*, amorce en 1982 un débat intense concernant la faisabilité d'un vaste projet de société de crédit (*Unión de crédito*), par rapport à ceux qui privilégiaient encore la lutte pour la terre : et elle se scinde finalement, entraînant un repli de tout le mouvement. Quelques années plus tard, un autre débat de fond débouchera sur la mise en place d'une organisation économique, l'ARIC, qui se veut apolitique, mais qui, en fait, appuie le gouvernement. Dans la Sierra de Puebla, la Tosepan Titantaniske s'implique de plus en plus avec l'État dans des projets

sociaux et d'infrastructure, ce qui affaiblit d'autant sa position critique (Martinez Borrego 1991).

Mais le pire était encore à venir pour les organisations économiques de paysans de basse-montagne tropicale. En 1989 l'Organisation Internationale du Café acceptait la proposition américaine de ne pas renouveler l'Accord international sur le café, qui fixait les quotas et le prix du café, vu les surplus importants. Le prix, qui avait connu quelques années de reprise à cause de conditions adverses de production au Brésil, s'effondra et demeura au plus bas pendant quatre ans. Dans les zones rurales, le prix payé au producteur n'atteignait qu'entre la moitié et le quart de ce qu'il était en 1986. En 1989, le gouvernement mexicain démantela l'INMECAFÉ, couronnant ainsi le désengagement entrepris dans les années 1980 (Renard 1999 : 111 suiv.). Les associations de producteurs du versant du Golfe du Mexique (Puebla, Veracruz), semblent avoir subi le choc le plus dur. Elles avaient grandi grâce à l'appui de l'État et s'étaient formées pour négocier âprement avec l'État le prix du produit, débouchant sur une nouvelle identité paysanne valorisante, celle de *cafetalero*. Après 1989, certaines organisations, notamment au Veracruz, cessèrent tout simplement leurs activités, parfois après avoir vainement tenté de faire fonctionner pour leur propre compte les installations cédées par l'INMECAFÉ. À Puebla, la Tosepan Titataniske survécut, mais ce fut en acceptant une alliance désormais étroite avec l'État et son parti, le PRI. Après avoir longtemps prôné la diversification agricole, elle choisit alors de s'aligner à nouveau sur la monoproduction préconisée par le gouvernement. En échange, ses membres bénéficièrent des fonds distribués au fil des ans dans le cadre des programmes d'allègement de la pauvreté : les fonds de PRONASOL pour les travaux de voirie, les subsides de PROCAMPO aux petits cultivateurs de maïs, ceux de PROGRESA aux mères de famille dans le besoin. C'est ce qu'Armando Bartra a appelé « l'administration de la misère » qui remplace à la campagne les politiques de développement des décennies antérieures : il s'agit désormais d'assurer sur place la reproduction d'une force de travail essentiellement destinée à l'émigration (Bartra 1992). Cependant, les paysans perdirent le contrôle sur la valeur du produit de leur travail, un des acquis majeurs du mouvement coopératif des décennies antérieures. Malgré l'universalité affichée de ces

programmes, les organisations qui semblaient trop liées à l'opposition politique, comme Luz de la Sierra, avaient régulièrement du mal à obtenir des fonds.

Dans les zones autochtones de l'est et du nord-est du Chiapas, la crise du café approfondit encore le fossé qui s'était creusé entre les deux branches du mouvement, quelques années auparavant, lors de la dissolution de l'Unión de Crédito. Ceux qui s'étaient ralliés à la ligne progouvernementale de l'ARIC s'y subordonnèrent encore plus étroitement, condition requise pour bénéficier des programmes d'aide. Ceux qui, sous l'influence de l'Église progressiste et des militants de gauche avaient entrepris la critique de l'État y virent la confirmation de leur analyse et se radicalisèrent encore. Le reste est connu : c'est l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) qui récolta finalement les fruits de ce travail de *conscientización*, et put rallier à la lutte armée une fraction importante des colons autochtones de la forêt. Les dissidents, qui refusèrent la lutte armée sans se rallier au gouvernement, formèrent, après l'éclatement du conflit, l'organisation Las Abejas, dont je reparlerai plus tard.

Dans les états du Guerrero et d'Oaxaca, où les terroirs propres à la caféiculture sont beaucoup plus exigus, les organisations furent généralement créées à l'initiative de l'Église, beaucoup plus tard, soit au moment même où l'État démantelait l'INMECAFÉ, offrant aux paysans la « liberté du marché ». Les paysans n'avaient jamais connu les années d'euphorie mais se trouvaient désormais sans aucun débouché pour leurs produits. Devant l'inactivité des associations nationales et de l'État, on chercha des solutions locales et régionales. Un missionnaire hollandais, établi dans l'Isthme de Tehuantepec, proposa aux paysans autochtones de s'articuler au marché international des produits biologiques, marché alors en pleine croissance en Europe de l'Ouest et, dans une moindre mesure, en Amérique du Nord. Les consommateurs s'engageaient à leur verser un prix sensiblement supérieur à celui, fort déprimé, du marché, et les producteurs, à ne pas employer d'intrants chimiques ni de pesticides dans la production (Renard 1999). Ce fut la naissance de l'Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) (Vásquez et Villagómez 1993; Rossi 2004). L'idée fit boule de neige au sein d'autres organisations locales, d'Oaxaca et du Chiapas voisin (ISMAM, dans la Sierra de Motozintla — Nigh 1997; Renard 1999 : 265 suiv.). D'autres organisations ont

surgi dans les conditions analogues et, sans adhérer à la production biologique, tentent d'inscrire leur production dans les réseaux de mise en marché alternative qu'on appelle le « commerce équitable. » C'est le cas de la coopérative régionale Flor de la Sierra, parmi les Tlapanèques de la Costa Montaña de Guerrero (Hébert 2000) et, plus récemment, de la Tosepan Titataniske.

La réponse des organisations de producteurs autochtones au double impact de la crise des prix du café et du retrait de l'État fut donc extrêmement diversifiée. Après avoir examiné des données provenant de diverses régions, j'en arrive à la conclusion que le facteur-clef ne semble pas avoir été les différences dans l'appartenance ethnique ni dans l'organisation sociale des communautés autochtones impliquées, mais plutôt la dynamique spécifique entre les intervenants externes et les producteurs autochtones. Dans beaucoup d'organisations, l'État, par ses agences et ses programmes, et les intervenants externes avait misé sur la croissance économique par l'accroissement de la productivité du travail : utilisation d'engrais, de pesticides, de variétés à hauts rendements. Après le retrait de l'État et la crise du marché, ou bien ces organisations disparurent ou bien elles tentèrent, sans succès jusqu'à maintenant, de poursuivre dans la même voie. D'autres, particulièrement celles où des religieux et des laïcs de la théologie de la libération avaient joué un rôle important, réussirent souvent à profiter de la nouvelle « liberté de marché » pour miser sur l'autochtonéité du produit, et du travail, pour s'insérer dans le créneau nouveau du commerce équitable et des produits biologiques. Il s'agit beaucoup plus que d'une stratégie de marketing international dans la mesure où, sur le plan local, on récupère les techniques de travail d'autrefois : désherbage manuel, fertilisation végétale, etc. (Beaucage 2001b)

Les organisations économiques actuelles et la culture autochtone

Nous avons vu plus haut qu'à l'époque de l'État modernisateur et interventionniste, c'est-à-dire jusqu'au milieu des années 1980, les organisations ont consciemment mis de côté la dimension ethnique pour miser sur la condition paysanne de leurs membres, efficace au plan social et politique. Quand l'État mexicain abandonna — sans jamais le dire ouvertement — son projet de

moderniser la petite agriculture, il se produisit, dans de nombreuses communautés, ce que Moguel a appelé la reproduction du modèle amérindien communautaire (*modelo indio comunitario*) (Moguel 1997). Devant l'échec de la tentative d'intégration du petit producteur à la reproduction élargie du capitalisme (intégration que poursuivaient tout autant, pour des motifs opposés, les représentants de l'État et les militants gauchistes), les paysans autochtones reviennent, en partie, aux formes socioculturelles d'antan, orientées vers l'autosubsistance, vers la « *reproduction simple* ».

Il est certain que des représentations communautaires sont encore présentes dans l'imaginaire autochtone, et que celles-ci sont sous-jacentes au fonctionnement actuel des coopératives. Cependant, il s'agit, au moins autant, d'une *production*, symbolique et matérielle. J'ai mentionné plus haut comment, à partir des années 1970, les théologiens de la libération avaient orienté leur action de façon à reconstruire une amérindianité, en fonction de leur conception d'une nouvelle chrétienté idéale. Comme jadis à Bartolomé de las Casas, les autochtones leur ont semblé le sujet idéal de cette nouvelle chrétienté : non seulement « en creux » à cause de leur pauvreté et de l'oppression qu'ils subissaient, mais, « en plein », en raison de leur religiosité et de la persistance des rapports familiaux et communautaires, non-marchands. De même que le clergé choisissait, dans les textes à traduire de l'Écriture, les passages conformes au projet de libération (p. ex. le Livre de l'Exode), de même il mettait de l'avant, dans la culture autochtone, les traits conformes à sa vision de l'amérindianité idéale ; le contact immédiat avec une nature encore enchantée, l'importance de la procréation, des liens familiaux, de la loyauté et de la générosité. En même temps, on tentait de gommer les traits négatifs, comme l'alcoolisme et la violence, fruit de cinq siècles d'oppression. Les nouvelles élites autochtones sont partie prenante de cette démarche, qui implique une revalorisation de l'héritage culturel du groupe, traditionnellement méprisé. De la part des organisations économiques alternatives, on assiste en fait à un *travail sur la culture* similaire à la création d'une « communauté imaginée », dans les processus de création de la conscience ethnique ou nationale (Anderson 1983).

L'intérêt de la nouvelle représentation de l'Amérindien n'est pas qu'idéologique, il est aussi pragmatique. Dans les rapports de

commerce équitable établis avec des clients conscientisés du Nord, ce n'est pas seulement du café qu'on vend, c'est aussi cette représentation (Beucage 2001b). La situation actuelle de Maya Vinic, la coopérative formée, avec l'aide de l'Église, par des Mayas déplacés lors du conflit au Chiapas, illustre bien cette situation. Les autochtones sont très conscients du fait que les « amis solidaires » d'Europe achètent à bon prix leur café pour aider une communauté maya à préserver sa culture, (en plus d'appuyer les survivants du massacre d'Acteal). Mais ces mêmes autochtones sentent que leurs modèles de comportement quotidiens s'écartent de plus en plus de ces normes, pour adopter celles de la vie rurale moderne (Roy 2005), selon un processus similaire à ce que j'ai appelé plus haut la « fragmentation des identités ».

Les organisations économiques et la politique

Lorsque les organisations se sont consolidées, le problème de leurs rapports avec le politique se pose à nouveau, mais en des termes très différents de leurs débuts et de façon fort variable selon les régions. Dans certains cas, les organisations, surtout parmi celles qui ont été mises en place avec l'aide de membres progressistes de l'Église, comme UCIRI et ISMAM, optent pour un apolitisme prudent, officiellement en tout cas, ce qui leur permet de collaborer avec les instances gouvernementales sur un plan technique et financier, sans s'impliquer ouvertement dans la politique partisane (Vásquez y de los Santos et Villagómez Velázquez 1993; Nigh 1997). Il arrive même que la ligne officielle de l'organisation soit de refuser tout contact avec un appareil d'État qu'on estime responsable d'un massacre, comme c'est le cas pour Maya Vinic.

Dans d'autres cas, surtout lorsque des militants de gauche ont été parmi les conseillers influents du mouvement, il arrive un moment où les membres de l'organisation veulent traduire en termes politiques la force économique qu'ils possèdent. Ils décident le plus souvent de se lancer dans l'arène municipale. C'est en effet à ce niveau que se prennent la plupart des décisions qui affectent directement la vie des autochtones et le pouvoir, dans les municipalités rurales, est presque partout accaparé par quelques familles de caciques métis, propriétaires et commerçants du chef-lieu. En 1986, la Tosepan Titataniske, alors au sommet de sa trajectoire, présenta une équipe de conseillers municipaux

(*regidores*) dirigée par un autochtone nahua. On choisit l'affiliation au parti officiel, le PRI « pour éviter les problèmes ». Ce « candidat des hameaux » (*candidato de las rancherías*) comme on l'appela, fut choisi par l'appareil du parti, malgré une vive opposition de l'élite du chef-lieu. Après l'élection, les fonds gouvernementaux, principale source de financement des municipalités, arrivèrent cependant au compte-goutte, empêchant la nouvelle équipe de remplir ses promesses de construction de routes et d'infrastructure. Aux élections de 1989, c'est à nouveau le candidat de la bourgeoisie commerçante qui l'emporta. Depuis, tel que mentionné plus haut, l'organisation a joint officiellement la mouvance du PRI et apporte son appui au candidat officiel.

Dans la Costa Montaña du Guerrero, des dizaines de communautés tlanèques et mixtèques dépendent également, sur le plan administratif, de deux chefs-lieux municipaux distants et contrôlés par une élite commerçante et terrienne hispanophone. La stratégie suivie par la coopérative régionale, Luz de la Montaña, fut très différente du cas précédent. Au lieu d'essayer de conquérir les chefs-lieux, on les ignore et, en alliance avec les autorités autochtones des villages (et avec l'aide d'un curé et d'un instituteur), on mit sur pied un pouvoir parallèle, le Conseil des Autorités Indigènes (CAIN). Il s'est surtout manifesté, jusqu'à présent, comme pouvoir judiciaire et ce, dans le cas très précis de la lutte contre les bandits de grand chemin (Hébert 2000). Les deux niveaux, l'organisation économique et le mouvement politique semblent avoir conservé chacun une certaine autonomie, encore que les interactions informelles entre les deux soient constantes (Par exemple, les villages les plus politisés — ou les plus gueulards — peuvent parfois obtenir leurs ristournes avant les autres...)

Dans le cas du centre-nord et de l'est du Chiapas, les situations locales étaient fort différentes, et les stratégies employées furent tout autres, on le sait. Dans les vallées de la Selva Lacandona, aucune organisation économique aussi vaste ne vint remplacer l'Union de Uniones ni le Ta Quiptic Lecubtesel, après leur éclatement au début des années 1980. Ici, ce sont les options politiques de plus en plus antagoniques qui déterminent aujourd'hui les appartenances à des organisations économiques, comme les coopératives. Les paysans progouvernementaux purent bénéficier, à travers l'ARIC, de subventions à la production et à la vente qui

visaient beaucoup plus à assurer leur loyauté au régime qu'à soutenir l'effort productif : ils mirent sur pied leur propre coopérative. Les zapatistes, quand ils durent organiser la vie quotidienne dans les territoires sous leur contrôle, après la création de municipalités autonomes et une réforme agraire improvisée sur les grands domaines saisis, créèrent aussi leur coopérative de café biologique et équitable, Maya Vitz, transformant ainsi en revenu concret pour les paysans tzeltals le capital symbolique considérable dont ils jouissaient après la diffusion de leur lutte sur le plan national et international. Les tenants de la troisième tendance, celle de la théologie de la libération, qui refusaient à la fois la lutte armée et la subordination à l'État, se dotèrent en 1992 d'une « *organización civil* », Las Abejas. Pendant la guerre de faible intensité qui suivit le soulèvement zapatiste de 1994, ils durent d'abord se réfugier dans des camps suite aux exactions des paramilitaires (on se rappelle le massacre d'Acteal). La pastorale amérindienne y organisa, en vue de leur retour dans les villages, une coopérative de producteurs de café biologique et équitable, Maya Vinic (Roy 2005). Dans ce dernier cas, on observe une volonté croissante, parmi les producteurs de la coop., de devenir autonomes par rapport à Las Abejas, où le contrôle de l'Église se fait sentir au quotidien. La raison est tout à fait pragmatique : ils veulent pouvoir bénéficier des subventions de l'État. Mais ils font face à un dilemme, car une rupture brusque signifierait l'interruption des contacts forts profitables avec les réseaux internationaux qui leur assurent des prix avantageux malgré la saturation du marché.

Conclusion

Le monde des organisations économiques autochtones actuelles au Mexique est, on le voit, très vaste et extrêmement diversifié, en fonction non seulement des transformations importantes, et encore inachevées, qui ont affecté les modes de travail autochtone, mais en raison des clivages politiques et idéologiques importants qui caractérisent les zones rurales. Ces mouvements n'ont encore fait l'objet, à ma connaissance, d'aucune synthèse véritable. Qui plus est, les cadres théoriques des recherches qui sont consacrées à ces organisations sont plus qu'hétérogènes, et souvent assez peu distincts des référents idéologiques des auteurs. Ainsi, tel auteur propose qu'on ne saurait « traiter le zapatisme comme objet de

recherche, car ce serait violenter les zapatistes, refuser de les écouter, les obliger à entrer dans les catégories qu'ils rejettent, leur imposer la désillusion contre laquelle ils se révoltent. En d'autres mots, ils ne sont pas un 'eux' ils sont un 'nous' [...] Derrière Nous, il y a Vous, disait la major Ana María...» (Holloway 2000 : 44-45). La tendance à jauger un mouvement en fonction d'une téléologie inspirée du marxisme paraît moins forte aujourd'hui, mais d'autres idéologies sont bien présentes. À côté des plates études de rentabilité inspirées de l'ultralibéralisme régnant, les études anthropologiques récentes des coopératives de café biologique et équitable montrent qu'une certaine « nostalgie préindustrielle » fait parfois prendre des vessies pour des lanternes et fait confondre l'authenticité d'une culture intouchée avec une communauté imaginée par des théologiens de la libération et reproduite pour des motifs pragmatiques par des paysans qui tentent de se frayer un chemin dans les marchés internationaux saturés. Si les liens des organisations économiques avec les cultures autochtones, et en particulier la culture du travail, demeurent à approfondir, c'est encore plus vrai en ce qui concerne les liens multiples et changeants avec le politique.

Bibliographie

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- Bartra, Roger. 1974. *Estructura agraria y clases sociales en el campo*. Mexico, Era.
- Bartra, Armando. 1979. *Notas sobre la cuestion campesina*. Mexico: Editorial Macehual.
- Beaucage, Pierre. 1989. « L'effort et la vie. Ethnosémantique du travail chez les Garifunas du Honduras et les Maseuals (Nahuats) du Mexique. » *Travail, capital et société*, Vol 22 : 1, pp.111-37.
- Beaucage, Pierre. 1992. « Crise des subsistances ou des modèles d'interprétation? A propos d'un mouvement social indigène dans la Sierra Norte de Puebla (Mexique) » *Anthropologie et sociétés*, Vol 16 : 2, pp 67-90.
- Beaucage, Pierre. 1994. "The coyote and the opossum: ethnic identity and ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla (Mexico)" *The Concept of Latin American Identity*.

- Minneapolis, University of Minnesota Press (Amaryll Chanady, dir.), pp.149-86.
- Beaucage, Pierre. 1995. « Un débat à plusieurs voix : les Amérindiens et la nation au Mexique. » *Recherches amérindiennes au Québec*. Vol. 25 : 4, pp.15-30.
- Beaucage, Pierre. 1997. « The Third Wave of Modernization in Mexico. Liberalism, *salinismo* and Indian Peasants » *The Cost of Modernization in Latin America : Anthropological Perspectives* (Lynne Phillips, ed.) Windsor, Jaguar Books, pp.3-28.
- Beaucage, Pierre. 2001a. « Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique. » *Recherches amérindiennes au Québec* 31 : 1, pp.9-19.
- Beaucage, Pierre. 2001b. « Le développement à l'heure de la mondialisation. Des espaces alternatifs? » in *Développement : Pour une réflexion renouvelée. / Development : the Need for Reflection*. (M. Gervais, dir.) Centre d'études sur les régions en développement. Université McGill, pp.145-57.
- Bonfil Batalla, Guillermo, coord. 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. Mexico, Nueva Imagen.
- Collier, George A. et Elizabeth L. Quaratiello. 1994. *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland, Calif. Institute for Food and Development Policy.
- Deverre, Christian. 1980. *Indiens ou paysans?* Paris, Le Sycomore.
- Flores Lúa, Graciela, Luisa Paré et Sergio Sarmiento Silva. 1988. *Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria 1976-1984*. Mexico, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- González, Roberto J. 1998. « The Political Economy of Coffee in the Sierra Juárez of Oaxaca, Mexico. » in *Research in Economic Anthropology*, 19, pp.239-266.
- Gossen, Gary H.. 1999. *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*. New York, Routledge.
- Harvey, Neil. 1997. « Efectos de la reforma del artículo 27 en Chiapas : resistencia campesina en la esfera pública neoliberal. » in *Movimientos sociales e identidades colectivas* (S. Zermeño, coord.) México, La Jornada/ Centro de Investiga-

- ciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, pp.109-124.
- Hébert, Martin. 2000. *Sous le regard des ancêtres. Conflits et coopération chez les Tlapanèques du Guerrero (Mexique)*. Montréal, Université de Montréal, Thèse de doctorat en anthropologie
- Hernandez Navarro, Luis. 1991. «Nadando con los tiburones. La experiencia de la Coordinación Nacional de Organizaciones Cafetaleras.» in *Cuadernos Agrarios* (nueva época) # 1. Mexico, pp.52-75.
- Hernandez Navarro, Luis. 1994. «De Zapata a Zapata. Un sexenio de reformas estatales en el agro.» *Cuadernos Agrarios*, n.s. (8-9), pp.122-140.
- Holloway, John. 2000. «El zapatismo y las ciencias sociales en América latina.» in *Chiapas* (coll.), Mexico, Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, pp.41-50.
- LeBot, Yvon. 1997. «El reencantamiento del mundo» en *El sueño zapatista* (Subcomandante Marcos et Y. LeBot), Barcelone, Anagrama, pp.15-108.
- Legorreta Díaz, Maria del Carmen. 1998. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Serva Lacandona*. Mexico, Cal y Arena.
- León, Arturo 1992. «Desarrollo o administración de la miseria : organizaciones campesinas y la política al campo.» *Cuadernos Agrarios* (nueva época) # 5-6, pp.9-24.
- Martínez Borrego, Estela. 1991. *Organización de productores y movimiento campesino*. Mexico, Siglo XXI.
- Moguel, Julio. 1997. «La via campesina de desarrollo en México. (crisis del modelo *farmer*, pervivencia y reproducción del modelo indio comunitario).» in *Movimientos sociales e identidades colectivas* (S. Zermeño, coord.) México, La Jornada/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, pp.109-124.
- Monod, Aurore, dir.1994. *Feu maya. Le soulèvement au Chiapas*. (Ethnies, no 16-17) Paris, Éd. Peuples autochtones et développement.
- Nash, June et al.. 1995. *The Explosion of Communities*. Copenhague, IGWIA.

- Nigh, Ronald. 1997. « Organic Agriculture and Globalization. : A Maya Associative Corporation in Chiapas, Mexico. » *Human Organization* 56 : 4, pp.427-436.
- Olvera, Alberto, Odile Hoffmann et Cristina Millán. 1997. « Identidades fragmentadas : formas, actores y espacios de la modernización en el campo. » in *Movimientos sociales e identidades colectivas* (S. Zermeño, coord.) México, La Jornada/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, pp.155-188
- « Premier Congrès Indigène. 1974. Extraits » *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol 11 : 1, pp.6-12.
- Renard, Marie-Christine. 1999. *Los intersticios de la globalización. Un label (Max Havelaar) para los pequeños productores de café*. Mexico, Centre français d'études mexicaines et centraméricaines (CEMCA).
- Rossi, Céline. 2004. *Politique et identité dans un mouvement autochtone (Mexique)*. Montréal, Université de Montréal, Mémoire de maîtrise en anthropologie
- Roy, Marie-Noëlle. 2005. *Identités autochtones dans une coopérative de producteurs de café du Chiapas*. Montréal, Université de Montréal, Mémoire de maîtrise en anthropologie
- Russell, Philip L. 1995. *The Chiapas Rebellion*. Austin, Mexico Resources Center.
- Sarmiento-Silva, Sergio. 1994. « Movimiento indio y la insurrección india chiapaneca » *Cuadernos Agrarios*, n.s. (8-9), pp.79-91
- Sarmiento-Silva, Sergio et María Consuelo Mejía-Piñeros, dir. 1987. *La lucha indígena. Un reto a la ortodoxia*. Mexico, Instituto de investigaciones Sociales.
- Sarmiento Silva, Sergio, (coord.) 1998. *Voces indias y V Centenario*. México, INAH
- Vásquez Y De Los Santos, Elena et Yanga Villagómez Velazquez. 1993. « La UCIRI, el café orgánico y la experiencia de un proyecto campesino autogestivo en la producción. » *Cuadernos del Sur* 2 : 5, pp.121-137.
- Villa Rojas, Alfonso. 1985. *Estudios etnológicos*. Mexico, UNAM.
- Vogt, Evon Z. 1970. *The Zinacantecos. A Modern Maya Way of Life*. New York, Holt, Rinehart and Winston.