

Dix ans de lutte pour l'autonomie indienne au Mexique, 1994-2004

Ten Years of Struggle for Indian Autonomy in Mexico, 1994-2004

Marie-José Nadal

Volume 35, Number 1, 2005

Cultures et réalités autochtones

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1082001ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1082001ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Nadal, M.-J. (2005). Dix ans de lutte pour l'autonomie indienne au Mexique, 1994-2004. *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(1), 17–27.
<https://doi.org/10.7202/1082001ar>

Article abstract

This article presents the ideological trends in the Mexican Indian movement and more specifically, the contribution of the Zapatista movement to the question of autonomy and self determination of the indigenous peoples. The Zapatistas have introduced a new way to consider the Indian question: the joining of the indigenous peoples' struggle to the national one which results in the seeking of alliances with other groups in the society. In this way, the Zapatistas inscribe the indigenous question within the reform of the State and seek to play an active role in the construction of a radical plural citizenry. However, the exercising of autonomy at a time of low intensity warfare shows that a radical pluralism, though affirmed in the discourse, is difficult to achieve.



Dix ans de lutte pour l'autonomie indienne au Mexique, 1994-2004

**Marie-José
Nadal**

Université du
Québec à
Montréal,
Montréal

LE 1^{er} JANVIER 2004 a marqué les dix ans d'existence publique de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) au Mexique. Au cours de cette période, l'EZLN est intervenue sur la scène politique en tant que mouvement local, mais aussi national et international. Le bilan d'une organisation aussi complexe nécessite une étude approfondie de son idéologie, de ses stratégies politiques et de sa pratique de l'autonomie.

Dutermé (2003) a présenté une synthèse des points de vue favorables ou défavorables qui se sont manifestés depuis dix ans. Reprenons les termes de ce bilan. Côté critique, les néozapatistes se seraient embourbés dans une triple impasse. Ainsi, au niveau régional, les conditions de vie de la population et les divisions au sein des communautés ont empiré; au niveau national, gouvernement et organisations indiennes ne sont pas parvenus à s'entendre sur le contenu de l'autonomie des peuples autochtones, et les pourparlers de paix sont suspendus depuis 1996. Enfin, l'union entre les différentes factions de l'opposition, voulue par les zapatistes, n'a jamais été une réalité. Dans le domaine international, l'effet de surprise s'est émoussé et le zapatisme a été rattrapé par les altermondialistes. Dans un autre ordre d'idées, beaucoup ont considéré le leader du mouvement zapatiste comme un imposteur métis qui a su manipuler la cause indienne et la population autochtone à des fins occultes. Côté positif, Dutermé insiste sur le fait que le succès de ce mouvement est d'être arrivé à imposer le thème de la reconnaissance des diversités

ethniques au sein des États-nations secoués par la mondialisation. Ce point est important à la fin de cette décennie des peuples autochtones.

Dans cet article, je me propose de présenter l'apport des zapatistes à la question de l'autonomie indienne au Mexique, alors même que les lois et réformes de la Constitution n'ont pas obtenu l'acceptation du mouvement indien. Malgré l'échec des pourparlers de paix avec le gouvernement, Baschet (2002) remarque que l'un des points forts des zapatistes a été d'articuler le local, l'ethnique, le national et l'international. Cependant, cet auteur désapprouve leur stratégie de négociation, qui s'est soldée par l'isolement du thème des « droits et cultures indigènes » au détriment du thème « démocratie et justice », à la suite de la rupture du dialogue avec le gouvernement. Pour Baschet, cette erreur stratégique a obligé les zapatistes à se replier sur la question indienne. Je ne partage pas ce point de vue. Au contraire, je m'attacherai à démontrer qu'ils ont articulé la question de l'autonomie indienne à celle de la démocratie et que, ce faisant, ils ne s'isolent pas et rejoignent une tendance idéologique commune à de nombreuses organisations, nationales et internationales, que je dénommerai le pluralisme radical. Le néozapatisme est traversé par des courants idéologiques multiples et parfois contradictoires; cependant, il apparaît que le pluralisme radical est la tendance dominante de cette organisation. Comment définir cette idéologie? Selon Chantal Mouffe (2000, 2001), les agents sociaux rompent, à partir des

années 1990, avec les grandes catégories sociales comme la classe, le genre, etc., pour se définir à partir de leurs différentes « positions de sujet »; dès lors, ils se retrouvent au carrefour de mouvements de critique de l'essentialisme et des grandes théories politiques (le marxisme, le libéralisme). La nécessité de l'alliance entre groupes différents, selon un principe d'équivalence, viendra mettre fin à l'idée du rôle prépondérant de l'avant-garde dans la lutte principale. La démocratie qui découlera de ces alliances permettra la conjonction de toutes les différences. Les zapatistes entendent jouer un rôle actif dans la construction de cette citoyenneté plurielle et radicale. Selon Zermeño (2001), l'inventivité du néozapatisme réside dans une définition ouverte de l'autonomie et du pouvoir et, surtout, dans l'idée qu'il est possible de dépasser les conditions d'oppression et d'exploitation dans un monde globalisé.

Avant d'étudier le mouvement zapatiste, il est nécessaire de présenter les idéologies du mouvement indien organisé, au cours du dernier quart de siècle. C'est à partir de cette vision diachronique qu'apparaîtra la spécificité des revendications zapatistes concernant les droits des autochtones. Il restera à montrer l'influence que cette organisation a eue sur le mouvement indien. Enfin, le dernier thème de cet article concernera la pratique de l'autonomie dans le cadre de la communauté, du municipio ou de la région.

COURANTS IDÉOLOGIQUES DU MOUVEMENT INDIEN

AVANT 1994

Après la Deuxième Guerre mondiale, l'ONU avait réglementé le droit des minorités en termes de droits universels individuels. Nul ne pouvait être privé de ces droits, quelles que soient sa langue, son appartenance ethnique ou religieuse. Pourtant, très vite certains groupes ont revendiqué des droits collectifs spécifiques sans lesquels leurs droits individuels ne pouvaient être respectés (Stavenhagen 1989). Mais le Mexique tarde à reconnaître les droits collectifs des autochtones : le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, adopté en 1966 par l'ONU, n'est approuvé par le sénat mexicain qu'en 1980 (López Bárcenas 2002). C'est pourquoi, dès 1974, les autochtones du Chiapas s'organisent en mouvement revendicatif : ils demandent que les États reconnaissent et respectent leurs droits afin de réparer une discrimination qui les a affectés historiquement.

NAISSANCE D'UN MOUVEMENT INDIEN COMPLEXE ET HÉTÉROGÈNE

Le Premier Congrès indigène s'est tenu en 1974 à San Cristobal de las Casas. Cet événement de taille marque la naissance du mouvement indien chiapanèque. En effet, il réunissait 587 délégués tzeltals, 330 tzotzils, 161 chols et 152 tojolabals provenant de 327 localités du Chiapas. Quatre thèmes fondamentaux sont abordés : ils structureront les revendications autochtones futures. Le premier thème concerne l'épineuse question de la terre et de la réparation historique : « Nous exigeons que l'on nous rende les terres communales qu'on a volées à nos pères. » Le second thème traite des questions économiques, particulièrement les conditions d'échange inégal entre producteurs indiens et intermédiaires métis. Vient ensuite la question de la santé, qui met en évidence les carences du système et l'exclusion dont souffre cette couche de la population. Enfin, les congressistes revendiquent la reconnaissance de leurs droits culturels : ils demandent, spécialement, une éducation bilingue qui respecte la culture des groupes ethniques.

À partir de ce congrès, le mouvement indien se structurera tant au Chiapas que dans le reste du pays. Il ne s'agit pas ici de faire la synthèse des organisations qui naissent, se scindent et disparaissent ; toutefois, il apparaît essentiel de signaler que le mouvement indien n'est pas homogène : d'une part, il reflète les tendances qui émanent de la discussion nationale concernant la question indienne ; d'autre part, il est le produit d'identités autochtones multiples. Ces identités multiples et changeantes se manifesteront par des revendications sociales et culturelles diverses. En effet, les autochtones mexicains se définissent à partir de leur condition économique (paysans, *ejidatarios*) et de leur marginalisation sociale (les exclus, les oubliés, les pauvres) ; ils se définissent aussi en tant que groupes éloignés du savoir et du pouvoir (gens retardés, sans éducation, etc.), et en tant que descendants de peuples premiers ayant une culture différente, qui ont été spoliés de leur territoire, de leur culture et de leur identité depuis la Colonisation espagnole.

De cette manière se sont créés des groupes qui défendent des idéologies multiples et divergentes. En m'inspirant de la grille de Mouffe (2000, 2001), je regrouperai les différentes organisations autochtones mexicaines en quatre courants idéologiques, selon que prédomine la vision economiciste de la défense des droits sociaux, la vision libérale et corporatiste de la défense des droits des minorités, ou la vision dualiste de la défense des droits culturels. Je développerai la quatrième tendance – le pluralisme radical – pour présenter le mouvement indigène qui s'organise dans le sillage du soulèvement zapatiste.

LA TENDANCE ÉCONOMICISTE OU LA DÉFENSE DES CONDITIONS DE VIE DES PAYSANS

Pour le marxisme dominant dans les sciences sociales et le mouvement social des années 1970, la condition de classe prime sur l'indigénité. Les autochtones sont définis en tant que paysans ou prolétaires. De cette manière, sortir de l'exclusion sociale et culturelle et de la misère économique signifie, pour eux, la nécessité de s'intégrer au mouvement anticapitaliste. La priorité sera accordée à la lutte contre la pauvreté et pour l'amélioration des conditions de vie au sein de syndicats indépendants. Ce terme « indépendant » a été l'emblème de l'opposition démocratique à l'hégémonie du pouvoir central. La terminologie s'est modifiée ; par la suite, le vocable « autonomie » viendra signifier qu'en plus de la notion de liberté politique, les opposants veulent mettre l'emphase sur l'idée d'autogestion économique et sociale.

Ce mouvement n'intègre pas la question des droits indigènes car il craint de devoir confier à l'État la défense des opprimés et il se méfie de l'idée même de droits à cause de sa connotation bourgeoise. La priorité est reportée sur le changement des rapports sociaux de production. Ce mouvement se divisera entre *campesinistas* qui mettent l'accent sur les luttes paysannes, et *productivistas* qui prônent le contrôle et l'appropriation du procès de production.

On retrouve les organisations syndicales indépendantes de paysans et d'ouvriers agricoles comme la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), ou, plus tard en 1980, la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), qui jouera un rôle important au Chiapas. Les groupes de producteurs autogestionnaires feront partie aussi de ce courant, comme les unions d'*ejidos* qui visent tous les *ejidatarios*. Il faut attendre 1981 pour que l'articulation entre droits économiques et droits autochtones s'opère (Mejía Piñeros et Sarmiento Silva 1987). Ainsi, la Coordinadora Nacional « Plan de Ayala »

mentionnera la lutte contre la répression économique, mais aussi la répression socioculturelle qui s'exerce principalement contre les peuples autochtones (Beaucage 1995).

LA VISION LIBÉRALE DE LA NOTION DE DROITS DES PEUPLES AUTOCHTONES

L'État répond aux demandes des autochtones par un nouvel indigénisme participatif (ensuite ce sera l'indigénisme de concertation et, plus tard, l'ethnodéveloppement). Cette intervention de l'État correspond à la vision libérale de la défense des droits des peuples autochtones, car elle se limite à la protection des groupes minoritaires en leur facilitant l'accès à des espaces sociaux dont ils ont été exclus; la priorité sera donnée aux droits culturels. Ce faisant, l'État mexicain s'aligne sur des accords internationaux déjà anciens. Dès 1928, l'Union panaméricaine stipule que les États doivent protéger les « populations¹ » autochtones en tant que descendants des premiers peuples. En 1966, l'article 27 du *Pacte relatif aux droits civils et politiques* de l'ONU stipule, dans la même veine, que les États doivent respecter les droits collectifs des minorités à une vie culturelle propre, une religion propre et une langue propre (Stavenhagen 1988). Au Mexique, à la suite du Congrès national des peuples indigènes de Pátzcuaro (1975), l'État crée des organisations autochtones dans le but de les contrôler. Il s'agit des Consejos Supremos Indios ou du Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), dont la direction revient à la nouvelle génération d'autochtones instruits. Ces leaders ethniques, nés de la volonté gouvernementale, ont contribué à la reproduction du système. Dans la pratique, l'indigénisme se montre tout autant autoritaire que précédemment, malgré son qualificatif de participatif. Ainsi, l'Organisation des Conseils suprêmes indigènes, qui reproduit la structure organisationnelle des Indiens rarámuris, est imposée aux autres sans égard aux différences culturelles (Hernández Castillo 2002). En outre, l'indigénisme participatif crée artificiellement des identités ethniques en regroupant, par exemple, les Indiens chamulas et zinacantèques dans le même Conseil suprême tzotzil. Les catégories linguistiques ont été considérées par l'État comme des catégories ethniques, sans tenir compte des réalités locales. C'est pourquoi l'indigénisme participatif a soulevé l'opposition de nombreux groupes indiens jusqu'au sein des organismes gouvernementaux. Le CNPI se divisera en 1980; naîtra alors la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, qui s'opposera au programme gouvernemental COPLAMAR, lequel évacue la problématique indienne en l'englobant dans un projet de lutte contre la marginalité.

LA VOIE INDIENNE OU LE DUALISME ETHNICISTE

Certains groupes vont prôner la réhabilitation du terme *indio* (indien) qui remplacera, dans le discours, le terme *indígena* (indigène), pour se démarquer de l'indigénisme officiel mais aussi de la tendance marxiste qui sous-estime la composante ethnique (comme nous l'avons vu). Opposant un refus net au statut de minorité culturelle, la voie indienne proclamera le droit à l'autodétermination et à la qualité de peuple pour les Indiens.

Contrairement aux revendications définies dans un projet de changement économique global, la tendance ethniciste prône un projet politique distinct pour les autochtones, sans liens avec le mouvement politique ou syndical, sans liens non plus avec l'organisation indigéniste officielle. Opposant le monde occidental au monde indien, les tenants de la voie

indienne développent une vision séparatiste de sauvegarde de la culture indienne et coupent le mouvement indien des luttes nationales (Díaz-Polanco 1989). L'emphase sur l'opposition monde occidental / monde autochtone replie cette tendance du mouvement indien sur elle-même; en d'autres termes, pour Díaz-Polanco (1991) cette tendance refuserait les alliances dans un projet ethnico-national. Le projet indien serait un projet communautariste qui empêche une avancée démocratique pour l'ensemble du pays. Il est vrai que, dans une large mesure, le mouvement indien indépendant s'est montré méfiant vis-à-vis des partis politiques; ses prises de position sont généralement anti-électorales, surtout après les élections qualifiées de frauduleuses de 1988 (Sarmiento-Silva 1999).

À la veille du soulèvement zapatiste, cette polémique est reprise au sein du Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular²; dans cet organisme, le plus représentatif du mouvement autochtone, au début des années 1990, l'appartenance de certains membres à des partis politiques nationaux est durement critiquée. Ceux qui prônent la voie indienne veulent créer un parti indien, le Partido Anahuaca de Reconstrucción Autóctona, qui devra provoquer le changement du pays à partir de la cosmovision des peuples amérindiens (Sarmiento-Silva 1999). Cet exemple tendrait à montrer, quelles que soient les divergences concernant leur adhésion ou leur alliance avec des partis politiques, que les autochtones se considéraient comme des Mexicains (Pérez Ruiz 1991).

LES POINTS EN LITIGE AU MOMENT DU SOULÈVEMENT ZAPATISTE

En définitive, à la veille du 1^{er} janvier 1994, le mouvement indien est divisé entre organisations officialistes et indépendantes, entre celles qui prônent des alliances avec les partis politiques et celles qui optent pour la voie indienne. Malgré toutes ces différences politiques, leur travail d'élaboration idéologique leur a permis de se définir en tant que peuples autochtones ayant des droits spécifiques. En rejetant le statut de minorité culturelle ou de groupe ethnique, les Indiens mexicains des années 1990 reprennent une revendication ancienne présentée, dès 1977, lors de la Conférence internationale des organismes non gouvernementaux sur la discrimination contre les peuples autochtones des Amériques. Les enjeux de cette revendication sont importants, car les droits des peuples sont beaucoup plus étendus que les droits des minorités : les peuples autochtones revendiquent, en particulier, le droit à l'autonomie et à l'autodétermination sur leur territoire, et le droit de pratiquer leur culture (López- Bárcenas 2002). Avec Stavenhagen (1989), on peut définir de cette manière les droits des peuples autochtones : 1) le droit à la terre et au territoire au sein duquel les peuples ont le droit de s'organiser au niveau culturel et social; 2) le droit de décider qui est ou n'est pas indien; 3) le droit à la langue, à l'éducation, à la culture, à la religion et à l'organisation sociale; 4) le droit à l'autodétermination et 5) le droit à l'ethnodéveloppement.

La revendication des peuples autochtones mexicains se heurte à l'ambivalence d'un gouvernement signataire de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), mais qui se limite dans les faits à inclure dans sa Constitution la reconnaissance des droits des minorités culturelles. La Convention 169 de l'OIT est entrée en vigueur en 1991, un an après sa ratification par le Sénat. Dorénavant, elle fait partie de la « norme suprême », ce qui signifie que, dans la hiérarchie, les accords internationaux se placent après la Constitution, mais avant les lois fédérales (López Bárcenas 2002 : 32). Aucune loi du

gouvernement fédéral ou d'un État ne peut la contredire. À partir de ce moment, le Mexique s'engage à reconnaître les aspirations des peuples autochtones à assumer le contrôle de leurs institutions, de leurs modes de vie et de leur développement économique. En outre, la Convention 169 leur reconnaît le droit de maintenir leur identité, leur langue et leur religion (ce qui est un droit reconnu pour toutes les minorités, et non pas uniquement pour les peuples autochtones). Néanmoins, ils ne peuvent évoquer la Convention 169 pour réclamer une souveraineté qui fractionnerait l'État dans lequel ils vivent³. Il convient toutefois de noter que pour le mouvement indien le droit à l'autonomie est différent du droit à la séparation.

En conséquence, la Convention 169 peut représenter un instrument utile pour défendre les droits culturels, sociaux et économiques, mais elle reste ambivalente au sujet de la reconnaissance des droits politiques des peuples autochtones (Díaz-Polanco et Sanchez 2002). Le même constat s'impose au sujet de la réforme de l'article 4 de la Constitution, promulgué en 1992 par le président Salinas de Gortari. Le nouvel article affirme le caractère pluriculturel de la nation et l'obligation de respecter les droits culturels des Amérindiens. Pourtant, rien n'est dit du caractère pluriethnique du pays, ni des droits à l'autodétermination et à l'autonomie. Selon l'article 4 de la Constitution :

La composition de la nation mexicaine est multiculturelle et soutenue à l'origine par ses peuples autochtones. La loi protégera et favorisera le développement de leurs langues et cultures, de leurs us et coutumes, de leurs ressources et formes d'organisation sociale spécifiques.

Loin de représenter une avancée, cette réforme de la Constitution maintient les autochtones au niveau de minorités culturelles puisqu'aucun droit politique ne leur est accordé. De plus, la réforme de l'article 27 de la Constitution, qui a lieu la même année, met aussi en danger les droits des indigènes : d'une part, les Amérindiens y sont mentionnés comme « des groupes autochtones » ; d'autre part, cette réforme ouvre la voie à la privatisation des terres ejidales et communales. En abrogeant le caractère inaliénable et imprescriptible de l'*ejido* et de la communauté indienne, l'État ne garantit plus aux Amérindiens le droit à la terre (Nadal 1994). En outre, au moment de ces réformes, l'État mexicain n'a pas appliqué les mesures qu'il a lui-même acceptées et signées, puisque la Convention 169 stipule l'obligation de consulter les peuples autochtones chaque fois que des réformes peuvent les affecter. En réponse, les marches indiennes vers le district fédéral se multiplient, dont celles des autochtones du Alto Balsas (Guerrero) et la marche Xi'Nich des Indiens chiapanèques.

On peut donc conclure qu'en 1994 la reconnaissance des autochtones mexicains en tant que Peuples n'est pas acquise et que les droits à l'autodétermination et à l'autonomie ne leur sont pas reconnus, pas plus que le droit à la terre et à un territoire.

LA VISION PLURALISTE RADICALE À LA SUITE DU SOULÈVEMENT ZAPATISTE

Le soulèvement de l'EZLN est la conséquence ultime du mécontentement indien face aux réformes de l'État. Avec les zapatistes, une nouvelle manière d'envisager la question indienne se dessine : l'articulation de la lutte indienne à la lutte nationale devient principale et entraîne la recherche d'alliances avec les autres groupes de la société. Le zapatisme ne se réduit pas à l'EZLN ; en plus de cette organisation armée, une partie du mouvement de solidarité s'est transformée en organisation

politique (le zapatisme civil), et le reste est demeuré une nébuleuse de sympathisants non organisés qui s'expriment selon les occasions ; enfin, le zapatisme international se regroupe autour de valeurs universelles telles que la critique du néolibéralisme : un « joyeux bordel », selon les termes du sous-commandant Marcos.

Le premier discours public zapatiste fait mention de l'article 39 de la Constitution, qui reconnaît les droits politiques à tous les citoyens, indiens ou métis. De même, le mot d'ordre « égalité, justice, dignité » représente la volonté des insurgés d'inclure les Amérindiens et les métis dans un vaste mouvement de démocratisation de la société nationale. Cette tendance inclusive est un aspect du pluralisme radical qui deviendra le courant idéologique dominant dans le discours officiel de l'EZLN. Cette organisation n'abandonne pas pour autant les orientations précédentes du mouvement indien, ce qui caractérisera sa complexité idéologique, ses contradictions et son « indéfinition » (Marcos, in Sous-commandant Marcos et Le Bot 1997). La rhétorique marxiste est présente dans la première déclaration de la Selva Lacandona comme dans les lois révolutionnaires parues dès les premiers jours de l'insurrection. Les six premières demandes de la Première Déclaration (« travail, terre, toit, alimentation, santé, éducation ») reprennent l'économicisme des réclamations du Premier Congrès indigène de 1974 (Cela n'est pas étonnant puisque certains dirigeants zapatistes étaient déjà des leaders actifs, lors de ce Congrès). Sont aussi présents tous les ingrédients de l'identité indienne, à la fois ethnique, sociale (les pauvres, les démunis) et culturelle (ceux qui n'ont pas eu le droit à l'éducation...). D'autre part, l'EZLN ne rompt pas complètement avec le dualisme culturaliste. En effet, sa définition du pouvoir oppose une société égalitariste (indienne) où la prise de décision est un long exercice de collégialité et de consensus, à une société (occidentale) fondée sur la lutte pour le pouvoir, le vote et la représentation de groupes de pression (voir *Processo*, n° 905, 7 mars 1994 : 49). La critique de la notion occidentale de pouvoir et l'apologie des formes de commandement indigènes se résument dans la formule *mandar obedeciendo*, où diriger équivaut à obéir (formule répétée avec insistance et reprise par tous les groupes qui supportent cette organisation). Nous verrons, par la suite, que le dualisme culturaliste sera corrigé ; le *mandar obedeciendo* sera associé au contrôle que doit exercer la collectivité sur l'autorité. Pourtant, en pratique, l'autoritarisme militaire entrera en contradiction avec ce discours.

Trois autres influences ont conduit les zapatistes à adopter une idéologie pluraliste. Selon le discours officiel zapatiste, les maoïstes qui arrivent dans la selva ont été obligés de se transformer et de s'ouvrir à d'autres idéologies lors de trois rencontres importantes. Deux d'entre elles se situent avant le soulèvement : il s'agit d'abord de la rencontre avec les indigènes : le *viejo Antonio* sera la métaphore de leur apprentissage de la réalité autochtone (Coronado Suzán 2003 et De Vos 2002), et *Durito* le petit scarabée (le chevalier errant de la résistance, double animal du sous-commandant Marcos) sera le représentant de l'autodérision des zapatistes face à leur rigidité dogmatique (Gonzalez Casanova 2003). Lors de la deuxième rencontre, le changement proviendra de la critique des femmes zapatistes : elles exigent que leur différence de genre soit respectée au sein de l'EZLN. À un niveau plus global, elles feront accepter la Loi révolutionnaire des femmes, qui décrète le respect de leurs droits spécifiques (Nadal 1994). La troisième rencontre aura lieu après le soulèvement : les rebelles découvrent avec surprise

la mobilisation de la société civile mexicaine, qui s'est manifestée dès janvier 1994, pour exiger la paix. Par la suite, cette société civile sera convoquée par l'EZLN dans la Deuxième Déclaration de la Selva Lacandona. De la Convention nationale démocratique (CND), réunie en septembre 1994, naîtra l'idée qui se précisera peu à peu : construire « un monde au sein duquel doivent être contenus beaucoup de mondes ». Ce mot d'ordre deviendra la métaphore de la pluralité voulue par les rebelles et servira à la construction de larges alliances, tant nationales qu'internationales.

De la sorte, le maoïsme rénové par l'influence indienne, féministe et démocratique, viendra constituer le pluralisme radical des néozapatistes qui inscrivent, nous l'avons dit, la question indienne dans le cadre de la réforme de l'État (Sanchez 1998). Cette proposition de démocratisation de l'État a été vue comme un dévoilement de la défense des droits des peuples autochtones; contrairement à ce point de vue, cette ouverture est conforme à la définition d'une démocratie pluraliste radicale dans laquelle les Amérindiens sont sur un pied d'égalité avec les autres groupes de la population, tout en maintenant leurs différences culturelles et politiques. C'est ainsi qu'il faut comprendre le concept d'autonomie indienne au sein de la nation, et l'originalité des zapatistes dans le mouvement indien.

Revenons sur les principes directeurs du pluralisme radical pour mieux saisir la portée des demandes de l'EZLN. Nous avons déjà dit que cette idéologie part du principe anti-essentialiste selon lequel les individus, ayant des identités multiples, ont la possibilité de critiquer les catégorisations sociales et les discours normalisateurs. D'autre part, le pluralisme prône que l'action politique doit se mener à partir d'alliances entre groupes ayant des identités multiples et changeantes. Enfin, ces alliances doivent se construire dans le respect des différences : toutes les luttes s'équivalent, il n'existe plus de subordination de certaines luttes à la lutte principale. Toutes les luttes s'inscrivent dans la réforme de la démocratie représentative. Reprenons dans le détail ces trois caractéristiques.

LA LUTTE INDIENNE ET L'ÉCLATEMENT DES CATÉGORISATIONS SOCIALES ET DES IDENTITÉS

Les détracteurs de l'EZLN affirment que les rebelles zapatistes seraient des marxistes qui prévoyaient prendre le pouvoir et instaurer le socialisme, mais qui auraient été obligés de changer de cap à cause de leur échec militaire et politique. Par opportunisme, ils auraient instrumentalisé l'ethnicité (et, plus tard, les sentiments antiglobalisation), manipulant de ce fait Amérindiens et ONG. Pourtant, questionne Duterme, « si la capacité d'instrumentalisation des influences dont ils sont l'objet était la véritable force des indigènes zapatistes? » Cette question est à considérer. Les zapatistes se perçoivent dès le départ comme des indigènes et sont perçus de cette manière par les Mexicains. Stavenhagen (Processo 905, 1994 : 12 suiv.) explique, dès l'origine du soulèvement, que celui-ci doit se comprendre comme la manifestation du désespoir des Indiens du Mexique face à la fermeture du système politique.

Dès la Première Déclaration de la Selva Lacandona, l'EZLN se proclame indienne (Leyva Solano 1998) : « Nous sommes le produit de 500 ans de lutte. » Nul ne peut se tromper sur l'identité ethnique des insurgés, à quelques années des mobilisations amérindiennes qui ont dénoncé les commémorations officielles de la découverte des Amériques. Dès le 6 janvier 1994, les communiqués insistent sur l'indigénité des insurgés : « Nous les indigènes, nous sommes le secteur le plus humilié

mais aussi le plus digne... » Ils font aussi appel à leurs « frères indigènes », vient alors la liste de toutes les ethnies du pays. L'anti-essentialisme apparaît dans leur insistance sur la diversité ethnique, au sein de l'EZLN et dans la société mexicaine. La dimension autochtone devient pluriethnique et le pluralisme radical apparaît dans la volonté de « conjointre les différences » (Baschet 2002 : 213). Le pluralisme apparaît aussi dans le point 29 du Dialogue de San Cristobal, qui présente la pétition des femmes autochtones : diversité ethnique et différences génériques viennent effriter le communautarisme ethnociste.

Les zapatistes se définissent, en outre, comme « les héritiers de tous ceux qui ont défendu la patrie contre les ennemis intérieurs et extérieurs », ce qui signifie que leur dimension indienne est intégrée dans leur qualité de Mexicains et de patriotes. En insistant sur la dimension nationale de la lutte autochtone, ils refusent de s'enfermer dans une perspective uniquement ethnique et veulent s'inclure dans un large mouvement de transformation sociale : la lutte commune doit effacer les différences ethniques. « Par notre composition sociale, on est un mouvement majoritairement indien ; politiquement, on est un mouvement de citoyens en armes avec des exigences de citoyens » (Marcos, in Sous-commandant Marcos et Le Bot 1997 : 240). Dans cette longue entrevue, Marcos insiste sur le fait que, si tout ramène le zapatisme à son caractère indien, il faut donc qu'il insiste sur la question nationale.

L'AUTONOMIE INDIENNE ET LE PRINCIPE DE L'ÉQUIVALENCE

L'autonomie indienne, vue par les zapatistes, doit se comprendre à partir des prémisses antérieures. Pour Diaz-Polanco et Sánchez (2002), la question de l'autonomie confronte la société à des thèmes centraux comme celui de la valeur morale et sociale de la diversité, et celui de la nature de la démocratie dans un contexte de diversité sociale. Le dialogue de San Cristobal, en février 1994, sera pour les insurgés une occasion de préciser publiquement ces notions (Muñoz Ramírez 2003). Dix des trente-quatre demandes exposées par l'EZLN concernent la question autochtone (il s'agit des points 4, 10, 13, 14, 15k 16, 17, 23, 24 et 26 ; Nadal, 1994.) ; il s'agit donc d'une revendication importante pour eux. Reprenons les aspects essentiels : décentralisation et autonomie politique, économique et culturelle ; liberté de se gouverner et de s'organiser de façon autonome ; respect des droits et de la dignité des autochtones (dont le droit à l'information à tous les niveaux)⁴. Le point 26 concerne le droit à l'autodétermination ; quant à l'autonomie (point 4), elle est définie comme un « nouveau pacte entre les États-membres de la fédération pour en finir avec le centralisme et permettre aux régions, aux communautés indigènes et aux municipales de s'autogouverner avec pleine autonomie politique, économique et culturelle ».

L'idée principale est qu'il n'y aura pas de solution à la question indienne sans une transformation radicale du pacte national. L'autonomie ne se restreint pas à un territoire indien, mais elle doit transformer toute la vie collective, de la communauté à la nation. L'EZLN se démarque du communautarisme indien ; les femmes ont joué un rôle actif dans cette critique : « Nous les femmes, nous savons quels us et coutumes sont bons et lesquels sont mauvais » (Commandante Esther, 2001).

Ainsi, la seule manière d'intégrer les Amérindiens à la nation est de reconnaître leur spécificité selon le principe d'équivalence. Les zapatistes exigent la liberté de s'organiser pour résoudre leurs problèmes avec leurs propres moyens ; et tant

qu'il n'y aura pas d'accord, ils exercent ce droit pour résister aux manquements de l'État.

LA DÉMOCRATIE RADICALE PLURIELLE : LA NATION COMME ESPACE DE RÉSISTANCE

En défendant l'idée que l'autonomie et la libre détermination des peuples autochtones doivent découler d'un large processus de réforme de l'État et de démocratisation de la société tout entière, les zapatistes incluent toutes les couches de la population ; en précisant, en outre, que ce processus de démocratisation ne peut se faire que dans une lutte contre le néolibéralisme, ils s'ouvrent à des alliances avec tous les « altermondialistes ». La Troisième Déclaration de la Selva Lacandona (janvier 1995) affirme que l'EZLN appuie l'instauration d'un gouvernement national de transition vers la démocratie qui reconnaisse les particularités des peuples autochtones et leur droit à une autonomie inclusive et à la citoyenneté.

La démocratie plurielle radicale sera le fruit de la lutte contre toutes les formes d'oppression. Le « Nous citoyen » se construit dans la défense des droits collectifs. Nous avons vu qu'il s'agit d'un « Nous » hétérogène, obtenu à partir du principe d'équivalence, qui n'efface pas la différence. Nous retrouvons le fameux slogan cité précédemment : « Un monde au sein duquel doivent être contenus beaucoup de mondes ». La démocratisation voulue par les zapatistes se démarque de l'organisation politique traditionnelle des communautés indiennes, jugée trop rigide et verticale. Elle est vue comme une gérontocratie masculine, manipulée par les caciques, qui n'admettent pas la dissidence ni l'expression des minorités. En même temps, la démocratie radicale des zapatistes s'oppose au chaos, à la corruption et aux pratiques antidémocratiques de l'État. La démocratie proviendra du contrôle collectif sur les autorités ainsi que de la combinaison des pratiques politiques diverses : démocratie directe, participative, représentative... L'espace politique doit s'ouvrir à tout le monde et non plus seulement à des représentants de partis et de groupes de pression, il devient un espace de résistance qui doit forcer l'État à rendre des comptes. Nous allons voir que l'expérience zapatiste n'a pas toujours réussi à mettre en pratique ses propres principes. Dans son entrevue avec Y. Le Bot (Sous-commandant Marcos et Le Bot 1997), le dirigeant zapatiste fait une autocritique de l'autoritarisme de son organisation. Malgré la défense des principes pluralistes, l'autonomie de fait exercée dans le territoire zapatiste continue à résoudre les problèmes politiques dans un style autoritaire militaire. « Tu ne discutes pas les différences politiques [...] de la même façon avec quelqu'un qui est armé. Ça change la relation. Même si tu n'utilises pas l'arme comme argument. [...] le zapatisme armé n'est pas une alternative de gouvernement. » (Marcos, *in* Sous-commandant Marcos et Le Bot 1997)

ÉMERGENCE D'UN MOUVEMENT INDIEN NATIONAL, PLURALISTE, RADICAL ET MULTICULTUREL

Lors du Dialogue de San Andrés, la réflexion sur les droits et cultures indigènes sera le fait d'un grand débat public qui se tiendra parallèlement aux négociations entre l'EZLN et le gouvernement. Le 16 février 1996, sont signés les Accords de San Andrés, selon lesquels l'État s'engage à changer la Constitution pour y inclure la reconnaissance explicite des peuples autochtones et leurs droits à l'autodétermination. Le système juridique doit aussi être réformé de manière à garantir l'exercice de leurs droits politiques, sociaux, économiques et culturels. Enfin,

l'État reconnaît le droit de libre association des communautés majoritairement indiennes, de manière à ce qu'elles puissent se gouverner et s'administrer en toute autonomie. Ainsi, il est clairement mentionné que l'autonomie doit dépasser le cadre de la communauté amérindienne, sans pour autant qu'il soit fait mention d'un territoire autochtone.

Les Accords de San Andrés constituent la première reconnaissance officielle des droits politiques inhérents aux peuples indigènes. Il faut porter au crédit de l'EZLN ce succès politique de taille. Pourtant, le pouvoir exécutif mexicain reculera devant l'ampleur des pouvoirs accordés par la loi élaborée à la suite de ces accords. Cette loi, intitulée « loi Cocopa » (du nom de la Commission de concorde et de pacification qui l'a élaborée), a été votée par le parlement⁵ puis refusée par le président Zedillo ; en 1997, celui-ci formule une contre-proposition qui limite l'autonomie à la communauté, réduisant la portée des droits politiques obtenus l'année antérieure (Diaz-Polanco 2001). En outre, les droits sur les ressources naturelles sont niés et les droits culturels sont réduits (López-Bárceñas 2002). Enfin, les opposants critiquent le paternalisme de la proposition, qui préconise qu'il revient à l'État de tenir compte des besoins des communautés indiennes, ce qui limite le droit à l'autonomie et à la libre détermination.

Avec l'arrivée au pouvoir d'un nouveau parti (juillet 2000), les zapatistes et leurs alliés exigent à nouveau que l'État inscrive dans la Constitution le contenu des Accords de San Andrés. Mais le nouvel article 2 de la Constitution, ratifié en avril 2001 (en remplacement de l'article 4 adopté en 1992), ainsi que les modifications aux articles 18, 27 et 115, défendent le principe que « la nation est une et indivisible ». Le caractère multi-ethnique de la nation est à nouveau obliéré. Vient ensuite une définition restrictive des peuples autochtones, puisqu'ils y apparaissent confinés dans une communauté intimement liée à la tradition (López-Bárceñas 2002). Le droit aux ressources naturelles est limité à la communauté, sauf en ce qui concerne les ressources stratégiques pour l'État, et à condition que la communauté respecte le type de propriété et de tenure de la terre établi par la Constitution. Enfin, le développement des peuples autochtones ne fait que légitimer les politiques assistentialistes publiques en omettant de laisser les peuples définir ce qu'ils entendent par développement, et en prévoyant de les intégrer dans des programmes de l'État.

Le refus de cette réforme de la Constitution s'est manifesté au niveau politique et juridique. D'une part, les négociations sont rompues entre les rebelles et le gouvernement de Vicente Fox Quesada, d'autre part, les organismes autochtones ont demandé à la Cour suprême de la nation d'intervenir. Au niveau international, ils ont invoqué la violation à la Convention 169 de l'OIT. Ces démarches cimentent l'unité du mouvement autochtone autour de la revendication de la reconnaissance de leurs droits politiques. Allant dans le même sens que l'EZLN, une partie importante des organisations autochtones a choisi de relier la question de l'autonomie à celle de la démocratisation de l'État : l'autonomie des peuples autochtones ne peut s'obtenir que dans une démocratie plurielle, directe, ouverte à la diversité culturelle et politique.

Le Forum national indigène, tenu lors du dialogue de San Andrés (1996), et la Caravane pour la dignité indigène (2001) sont des moments de consolidation du mouvement indien national. Cent soixante-dix-huit organisations nationales et dix-neuf internationales ont participé au Forum de San Andrés. Le Congrès national indigène (CNI) naîtra la même année et

regroupera les organisations qui défendent les Accords de San Andrés. Son slogan est : « Plus jamais un Mexique sans nous ». Nous retrouvons, là, la volonté d'inclure les indigènes dans une nation plurielle et renouvelée. Le radicalisme démocratique du CNI se révèle aussi dans sa décision de mettre l'autonomie en pratique (Bartra 2001); nous y reviendrons, car il s'agit ici d'une résistance à l'imposition du pouvoir hégémonique et d'une pratique directe d'une nouvelle forme de démocratie.

Le troisième Congrès du CNI, en pleine Caravane zapatiste (mars 2001), témoigne de l'influence de l'EZLN en milieu indien : neuf mille personnes y assistent ; quarante et un des cinquante-six peuples autochtones sont représentés, provenant de vingt-sept États de la République. La question centrale est l'inclusion du contenu de la loi Cocopa dans la Constitution. Le courant pluraliste radical s'affiche dans l'idée que l'autonomie n'est qu'un aspect d'un changement global pour arriver à la justice, à la démocratie et à la liberté que les Amérindiens, seuls, ne peuvent obtenir. Indiens et non-Indiens doivent parvenir à une transformation radicale de la société opprimée par le néolibéralisme : le 3^e Congrès du CNI s'oppose aux politiques du grand capital et au libre commerce, à la biopiraterie et aux mégaprojets entrepris sur leur territoire sans qu'on les ait consultés (Bartra 2001).

Pourtant, si de nombreuses organisations indiennes sont d'accord avec cette orientation générale, elles ne s'entendent pas toutes sur la voie à suivre. Les autochtones doivent-ils lutter avec ou sans les partis politiques ? Nous avons vu que les zapatistes et leurs alliés ont rapidement tourné le dos aux partis pour leur préférer la société civile, tant nationale qu'internationale. L'EZLN appellera à la constitution de larges fronts d'opposition (la Convention nationale démocratique, le mouvement de libération nationale ou le Front zapatiste de libération nationale). En accord avec les zapatistes, le CNI demande l'adhésion de ses membres au Front zapatiste de libération nationale (FZLN), un regroupement de citoyens sans partis. Cette volonté de créer de larges alliances nationales n'a pas été couronnée de succès, d'autant que, parmi les groupes qui s'éloignent définitivement des partis politiques, on retrouve les organisations indiennes qui ont adopté le système des *usos y costumbres*⁶.

D'un autre côté, d'autres groupes préconisent une participation aux élections au sein d'alliances ponctuelles avec les partis politiques ; et même, certains proposent à leurs membres de militer au sein des partis (le PRD, en particulier). La Convention nationale électorale indigène, créée en 1994, réclame que les partis ouvrent 10 % de leurs candidatures aux Amérindiens ; ils exigent aussi la représentation des autochtones à la chambre des députés (Sarmiento Silva, 1999). Suivant une autre voie, l'Assemblée nationale indigène plurielle pour l'autonomie (ANIPA⁷) se définit comme une organisation composée de « Mexicains, hommes et femmes, indigènes et non indigènes qui luttent pour une société démocratique, plurielle, tolérante, inclusive et participative ». Il s'agit d'un courant proche du CNI et de l'EZLN ; cependant, bien qu'elle refuse de se constituer en parti politique, cette association veut participer à la diffusion de la défense des droits des peuples autochtones en établissant des alliances avec les forces politiques au moment des élections.

Donc, les organisations indiennes mexicaines s'unissent politiquement pour défendre la reconnaissance des autochtones comme peuples, le droit à l'autodétermination et à l'autonomie, le contrôle des ressources naturelles qui se trouvent sur ce territoire. Leur divergence se manifeste sur les moyens à utiliser pour l'obtention de ces droits.

Une autre expression de la différence au sein du mouvement autochtone s'éleva dès la Convention nationale démocratique et le Dialogue de San Andrés. Les femmes amérindiennes veulent sortir de la triple subordination dont elles souffrent en tant qu'Indiennes, femmes, et pauvres. Leur ethnicité passe au premier plan – ce en quoi elles seront critiquées par certaines féministes (Rojas 1995); pourtant, elles exigent que les hommes ne parlent pas en leur nom et que les *usos y costumbres* ne soient pas un prétexte pour violer les droits des femmes, surtout en ce qui concerne leur participation politique. Elles défendent les Accords de San Andrés, particulièrement les points relatifs à leurs droits qui ne sont pas inclus dans la Constitution actuelle (Sanchez 2003). Elles s'opposent aux restrictions qui sont faites à leurs droits politiques et reprennent le combat pour l'autonomie dans les mêmes termes que les hommes. Celle-ci est définie dans un projet de société antilibéral, qui s'oppose au libre-échange et aux grands programmes d'intégration régionaux, comme le plan Puebla/Panama.

L'AUTONOMIE DE FACTO

Depuis l'encerclement militaire de décembre 1994, les zapatistes occupent un territoire rebelle qui comprend trente-huit municipalités « autonomes ». Cela signifie qu'une zone importante du Chiapas vit hors de tout contrôle gouvernemental. Dès la Première Déclaration de la Selva Lacandona, l'EZLN s'appuie sur l'article 39 de la Constitution (la souveraineté et le pouvoir émanent du peuple) pour revendiquer leur droit de vivre et de s'organiser différemment. Depuis le refus gouvernemental d'appliquer les Accords de San Andrés, les zapatistes et leurs proches n'attendent plus l'approbation officielle pour exercer leur droit à l'autonomie. Le 3^e Congrès du CNI témoigne des expériences autonomistes dans plusieurs régions indiennes et de la volonté d'expérimenter des manières spécifiques de s'autogouverner. Toutes ces expériences sont une preuve de la pluralité ; pour mieux la comprendre, une étude comparative est nécessaire qui nous conduirait à une véritable anthropologie de la résistance indienne. L'expérience zapatiste n'a rien à voir avec l'autonomie pratiquée dans des États, comme celui d'Oaxaca, où, depuis 1995 la loi reconnaît aux communautés autochtones la possibilité d'élire leurs autorités selon les *usos y costumbres* (cf. note 6). Dans ce cadre, le choix des autorités s'opère selon le système coutumier des charges (*cargos*). Les candidats peuvent être proposés par l'autorité sortante, par le Conseil des anciens ou par l'assemblée communautaire. La loi limite l'autonomie à la communauté, et la coutume écarte les femmes des élections. En outre, dans les communautés qui ont opté pour les *usos y costumbres*, l'intervention des partis politiques est interdite, ce qui augmente les conflits intracommunautaires surtout là où les *usos y costumbres* ne font pas l'unanimité dans la population (Recondo 1999, Barabas 1998). Enfin, le « renforcement des pouvoirs locaux peut toujours faire le jeu des pires caciquismes [...] La référence à la 'tradition', comme base pour définir les règles de gouvernement et les normes juridiques autonomes, n'est pas non plus sans ambiguïtés » (Baschet 2002 : 220).

Au Chiapas, l'autonomie se vit dans un climat de guerre « de basse intensité » et d'encerclement militaire. La répression armée est l'œuvre aussi des paramilitaires, priistes à la solde des grands propriétaires terriens qui veulent récupérer les terres confisquées par les rebelles. Les déplacements de populations produits par les conflits internes entre factions politiques différentes touchent toute la population, qu'il s'agisse de priistes,

panistes, zapatistes, membres d'organisations paysannes ou groupes religieux minoritaires. Au milieu de ce climat de tension et d'insécurité, la vision pluraliste a du mal à s'exprimer dans une région encerclée de militaires et où la terre fait défaut (Nolasco *et al.* 2003). Les zapatistes ne sont pas indifférents à ces problèmes, les changements organisationnels qu'ils ont effectués dernièrement prouvent qu'ils sont à la recherche de solutions.

Dans cet État du Mexique, le droit à l'autonomie n'est pas reconnu comme dans l'État d'Oaxaca ; pourtant, dès 1995, des régions entières refusent d'obéir aux autorités locales priistes. On peut regrouper leur pratique en deux types d'autonomie *de facto* : une autonomie civile et une autonomie zapatiste. L'autonomie civile est pratiquée en dehors du territoire contrôlé par l'EZLN. Juste après la Convention nationale démocratique (1994), le Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) avait créé les Régions autonomes pluri-ethniques (RAP). Ces RAP sont le résultat de l'occupation de douze municipes et de la création de neuf Conseil municipaux autonomes (Burguete Cal y Mayor 2002) qui se distinguent par le rejet de populations non autochtones. Il s'y pratique une autonomie de fait qui se caractérise par le refus de payer les impôts, de reconnaître les autorités élues et par la présence de nouvelles autorités autonomes. Le système de justice y est réorganisé et les droits des femmes autochtones y sont reconnus. Pourtant, cette pratique de l'autonomie a provoqué des dissensions au sein des organisations indiennes ; en particulier, les RAP n'ont pas été soutenues par l'EZLN, si bien que, selon Sarmiento Silva (1996), elles ont été un exercice d'autonomie davantage symbolique que formel.

LES MUNICIPES AUTONOMES REBELLES DE L'EZLN (MAREZ)

Le projet d'autonomie zapatiste se définit comme une expérience novatrice de transformation sociale qui réinvente le système de charges pour ne pas l'enfermer dans la tradition des *usos y costumbres*, tout en mettant en pratique le principe du *mandar obedeciendo*. Selon De Vos (2002), les pratiques zapatistes de résistance se définissent à partir de l'utopie religieuse de la fraternité chrétienne, de l'idéal maoïste de l'assemblée égalitaire et, enfin, de la tradition indienne de l'accord collectif. Nous allons examiner comment ces trois influences sont présentes dans l'exercice de la libre détermination et de l'autonomie. L'expérimentation du système de pouvoir zapatiste (le *mandar obedeciendo*) et la solidarité entre municipes rebelles (les Aguascalientes) ont donné lieu à une structure complexe régionale autour de laquelle s'articulent les communautés.

Les premiers territoires autonomes zapatistes sont créés, en 1995, quand les rebelles rompent l'encerclement militaire et occupent de nouvelles terres. L'année suivante, les zapatistes refusent de participer aux élections municipales. Le PRI s'étant retrouvé majoritaire, même dans les municipes d'opposition, les bases d'appui zapatistes ont alors créé des gouvernements parallèles rebelles. Ainsi, à San Andrés, municipe occupé par l'armée mexicaine, s'exerce un gouvernement autonome « en rébellion » zapatiste, un gouvernement officiel priiste et une structure complexe d'autorités traditionnelles régie par le système de charges. Enfin, en 1997, après la rupture des discussions avec le gouvernement, l'autonomie zapatiste revêtra une importance symbolique supérieure : elle devient l'exemple de la résistance au néolibéralisme que les alliés des zapatistes, nationaux et internationaux, veulent sauvegarder.

L'analyse de l'organisation des municipes autonomes zapatistes est possible grâce à la description minutieuse que présentent

Nolasco *et al.* (2003). Il apparaît que la pratique de l'autonomie zapatiste est une tentative de démocratie radicale plurielle, malgré les erreurs d'intolérance et de dogmatisme qui ont été dénoncées ci-dessus. L'assemblée générale est l'instance dirigeante du municipe, elle représente le contrôle collectif sur les autorités voulu par le *mandar obedeciendo* pour limiter le conservatisme du traditionaliste Conseil des anciens.

En effet, l'assemblée générale nomme : 1) le Conseil municipal autonome ou *Concejo de ancianos* ; 2) la Coordination générale des représentants ; 3) le commissaire *ejidal* qui est responsable des terres récupérées et de la justice agraire (il est aidé par le Conseil de surveillance, le secrétaire et le trésorier) ; 4) les membres des *Consejos*⁶. Parmi ces *Consejos* on trouve le Conseil des jeunes, le Conseil des femmes, les conseils de surveillance ainsi que le Conseil des *principales* (formé des autorités religieuses locales tels que les catéchistes et clercs qui ne sont pas encore prêtres). Selon les cas, l'Assemblée générale peut aussi créer des comités *ad hoc*.

Le Conseil municipal autonome réunit les comités *ad hoc* et les *Consejos* pour prendre des décisions. La présence des femmes dans les structures de pouvoir est une nouveauté ; elles doivent discuter de toutes les questions qui concernent la communauté. Il s'agit de mettre en pratique les exigences des femmes qui se sont exprimées depuis 1994. En outre, la parole est donnée aux minorités dans un souci de démocratie plurielle, comme c'est le cas avec la création du Conseil des jeunes. Nous retrouvons ici, au moins sur le plan organisationnel, le respect de la différence et le principe de l'équivalence décrits plus haut.

Les zapatistes se sont inspirés des *usos y costumbres* en incluant, dans l'assemblée générale et au Conseil, les représentants des autorités religieuses catholiques (les *principales*). Leur rôle est de maintenir le respect de la culture indienne et la moralité des villageois. Il s'agit d'une réinterprétation de la structure des charges politico-religieuses, puisque le passage du religieux au politique ne se pratique plus automatiquement pour pouvoir grimper les échelons de la structure de pouvoir.

De la sorte, la structure des MAREZ est un exemple d'affirmation du droit à exercer sa différence sans retourner à des modes de fonctionnement traditionnels. Il s'agit d'un exercice de résistance qui réinterprète les pratiques traditionnelles (l'*ejido*, le Conseil des anciens et le principe préhispanique du chef élu à vie tant qu'il sert son peuple). En même temps, la structure des municipes autonomes met en évidence la réappropriation par les Indigènes de pratiques exogènes (l'assemblée générale) et l'invention de nouveaux organes et principes de pouvoir (les conseils de femmes et de jeunes). Ces nouveaux comités sont censés faire un contrepoids au pouvoir du Conseil des anciens. De même, l'assemblée générale doit permettre la prise de décision démocratique du *mandar obedeciendo* et le contrôle collectif sur les organes de pouvoir. Dans cette structure, la base doit savoir se faire représenter et contrôler ses représentants, lesquels doivent appliquer les décisions de l'assemblée. Les communautés ont adopté le principe de la révocabilité pour ceux qui gouvernent contre leurs intérêts. Cependant, Nolasco (2003) précise que la démocratie et la tolérance ne sont pas pratiquées avec le même succès dans tous les MAREZ. De ses observations, il ressort que les municipalités pluri-ethniques de la *selva* sont plus tolérantes que les mono-ethniques des *Altos* du Chiapas. Le pluralisme démocratique radical, affirmé dans le discours, n'est pas encore une réalité.

Les fonctions du municipe autonome sont multiples ; l'autonomie s'exerce dans le domaine du registre civil, du contrôle de

la terre (soit la récupération et la répartition), de l'éducation, du contrôle des ressources naturelles, de la justice et de l'organisation religieuse, de la santé, du logement, du commerce, du transport, de l'information et de la culture. Tout est décidé en dehors des gouvernements locaux, régional ou fédéral, ainsi que sans les ressources de l'État. La réponse de l'État du Chiapas a été, en 1998, de remunicipaliser l'État de manière à créer sept municipes indiens à majorité priiste.

Au-dessus des municipes autonomes, *Burguete Cal y Mayor* (2002) identifie les Régions autonomes zapatistes (RAZ), qui exercent leur autorité sur des régions plus ou moins importantes selon les cas. La présence simultanée de municipes zapatistes et non zapatistes dans la même région autonome a été une source de conflits. Il a donc fallu transformer cette première expérience de résistance.

LES CARACOLÉS ET LES ASSEMBLÉES DE BON GOUVERNEMENT

Le 8 août 2003, les zapatistes inaugurent une nouvelle structure régionale, les *caracoles*. Pour Díaz-Polanco (2003), la résistance est passée à une étape supérieure. Selon certains, le terme *caracol* serait la métaphore de la démocratie directe en tant que long exercice de la parole; il connote les volutes qui représentent la parole dans les glyphes précolombiens.

Les Assemblées de bon gouvernement (*Juntas de buen gobierno* ou JBG) auront les mêmes compétences, au niveau régional, que les MAREZ; elles auront en outre le pouvoir de remédier aux déséquilibres entre municipes autonomes (entre les riches et les pauvres, selon les aides qu'ils reçoivent des ONG). Les JBG devront aussi servir d'instances de médiation dans les conflits entre municipes autonomes et groupes non zapatistes; elles devront enfin surveiller les projets de développement des MAREZ. De ce fait, les JBG ont le pouvoir de percevoir un impôt de 10 % que devront payer les MAREZ, et ont le devoir de créer un fonds qui sera redistribué entre les municipes. Elles ont donc le pouvoir de gérer l'économie régionale en plus d'exercer un rôle politique étendu.

Pour certains, l'expérience zapatiste a atteint un degré supérieur d'autonomie face à l'État, mais aussi face à l'EZLN (Bartra 2003), puisque la solidarité envers les municipes rebelles ne passera plus par l'EZLN mais par les JBG. D'autres, au contraire (Almeyra 2003), déplorent que ces organismes autonomes soient surveillés et contrôlés par l'EZLN. On peut aussi regretter que, depuis la Caravane pour la dignité et le rendez-vous manqué avec les législateurs, les zapatistes se soient isolés dans leurs territoires autonomes et ne participent pas au mouvement de résistance paysanne et populaire contre les politiques du gouvernement de Vicente Fox. Cet isolement s'oppose à leur discours qui prône la nécessité des alliances pour résister au néolibéralisme.

Un an après l'inauguration des *Caracoles*, le quotidien *La Jornada* (18-19 septembre 2004) rend compte de l'expérience des régions autonomes; ses articles mettent en évidence l'effort incontestable apporté à la mise en œuvre d'un système d'éducation, de santé et de communication efficace. Le premier rapport annuel des JBG s'est fait dans la solennité. Le bilan officiel mentionne la question des conflits au sein des bases d'appui zapatistes et entre zapatistes et non-zapatistes. La présentation publique des comptes, le bilan des activités productives et sociales et la présentation des actes de solidarité nationale et internationale se sont terminés par la conclusion chantée: « Il est très important que le mauvais gouvernement sache que nous, les zapatistes, nous sommes des rebelles et que nous avons notre propre gouvernement. » (*La Jornada*, 19 septembre 2004)

Il est trop tôt pour évaluer si la régionalisation de l'autonomie résoudra les problèmes des municipes autonomes. La régionalisation pose cependant le problème du territoire. Dans le cas du Chiapas, le territoire est un territoire politique qui s'est formé dans la résistance à l'État. Doit-on généraliser cette définition du territoire indien ou, au contraire, chercher à préciser cette notion à partir de données culturelles et symboliques? Dans ce cas, le territoire où se pratique l'autonomie indienne doit-il être un territoire ethnique ou pluriethnique? Barabas (1998) propose de définir le territoire ethnique à partir des lieux sacrés que la collectivité reconnaît. Jusqu'à présent, l'État mexicain n'a pas été prêt à accepter ces critères symboliques; d'autre part, cette définition de territoire ethnique ne rend pas compte de la présence de populations qui ne s'identifient pas à ces lieux sacrés. Enfin, Galinier (1998) observe qu'aucun Otomi, par exemple, n'est capable de définir les contours géographiques de l'aire otomie. Se sentant étrangers aux Otomis d'un autre territoire qui ne parlent pas la même langue qu'eux, ils ont l'impression de partager un sort commun avec d'autres Indiens ou d'autres pauvres, en général, sans se sentir participer à une ethnie définie dans un territoire. Ce problème reste donc non résolu, dix après les revendications d'une autonomie qui dépasse la communauté.

CONCLUSION

Les zapatistes et leurs alliés n'ont pas voulu s'enfermer dans une vision essentialiste ou légaliste de la reconnaissance des peuples autochtones. Ils ont engagé le débat sur la question de la démocratie et leur modèle pluraliste radical est repris par d'autres organisations indiennes et non indiennes. Pour tous ces acteurs, la défense des droits ne doit pas s'enfermer dans un conservatisme traditionaliste, qui favorise la reproduction des caciquismes et nie les droits des femmes; cependant, la dure réalité du Chiapas est aussi la preuve que la défense de l'autonomie est encore considérée comme un danger pour l'intégrité de l'État.

Au-delà de la situation du Chiapas, la volonté des autochtones de vivre comme ils l'entendent et de défendre leurs droits, pose le problème de la conscience ethnique: existe-t-elle ou est-elle une invention d'acteurs non amérindiens (le sous-commandant Marcos ou d'autres) ou d'autochtones occidentalisés qui veulent se faire du capital symbolique et politique en déployant le drapeau de l'indianité? Ou, au contraire, les Indiens ne sont-ils pas partie prenante d'une nouvelle demande d'indianité qu'ils définissent selon leurs propres termes?

À ce sujet, Galinier (*ibid.*) propose une analyse intéressante selon laquelle on ne peut trouver un équivalent indigène au concept de droit, qui serait une notion occidentale. Il observe aussi que les individus les plus imprégnés de la culture traditionnelle (monolingues, fidèles à la *costumbre*, etc.) sont les moins revendicatifs dans la lutte pour la reconnaissance des droits des autochtones. L'auteur remarque aussi que ceux qui luttent pour la reconnaissance des droits culturels sont ceux qui appartiennent à une « constellation » néo-indienne, faite d'alliances entre autochtones acculturés et non-autochtones des couches moyennes ou universitaires proches de l'anthropologie. Or, cette alliance pose le problème de la présence d'acteurs pour lesquels la notion de droits n'a pas le même sens. L'auteur craint que, dans ces conditions, seule la notion occidentale de protection du patrimoine culturel soit imposée; malgré ces réserves, il conclut aussi: « Il ne s'agit plus désormais de la sauvegarde d'un patrimoine menacé, mais bien plutôt de la

maîtrise d'une tradition en cours d'invention et qui, d'une certaine façon, rééquilibre les rapports de force entre les Indiens et la société globale. » (Galinière 1998) Les expériences d'autonomie actuelles ne sont-elles pas cette invention d'une tradition (le *mandar obedeciendo*, la structure de l'organisation des MAREZ...)? La réflexion actuelle concernant la démocratie qui englobe tous les mondes (c'est-à-dire toutes les différences ethniques, génériques et sociales) ne serait-elle pas un préalable à cette volonté de rééquilibrer les rapports de force entre les Indiens et la société globale? Il semble que le XXI^e siècle devra tenir compte de cette nouvelle donne.

Notes

1. Cette notion de population ainsi que celle de minorité sont critiquées par le mouvement indigène contemporain, qui revendique que les Indiens soient considérés comme peuples autochtones (López Bárcenas 2002). Le terme *population autochtone* apparaît dans la Convention 107 de l'OIT en 1957, selon la même optique paternaliste.
2. Cet organisme est créé à la suite du *Foro Internacional sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios*. L'importance de ce mouvement pour la défense des droits des peuples autochtones ne fait pas de doute si l'on considère que ces forums ont réuni des délégués des peuples suivants : Tlapaneco, Nahuatl, Amuzgo et Mixteco de la Montaña de Guerrero; Totonaco de Puebla; Otomi de Veracruz; Nahuatl de la Sierra Zongolica; Purhépecha du Michoacán; Zapoteco, Chinanteco, Mixe et Mazateco de Oaxaca; Huichol de Jalisco; Rarámuri de Chihuahua; Seri, Kiliwa et Paipai de Baja California; Odham de Sonora et Nahuatl du District Fédéral.
3. Cela signifie qu'on reconnaît la qualité de peuple aux descendants des populations qui habitaient les Amériques avant la Conquête (un progrès par rapport aux accords qui les considéraient comme minorités); cependant, cette reconnaissance ne doit pas avoir d'implications internationales : seules les Colonies ont le droit d'accéder à l'indépendance.
4. Les autres demandes sont les suivantes : officialisation des langues de toutes les ethnies et obligation de les enseigner (nous retrouvons le droit à l'autonomie culturelle de la Convention 169 de l'OIT); rejet de la discrimination; administration de la justice selon les coutumes et traditions indigènes (il s'agit de la reconnaissance du droit à respecter les systèmes normatifs autochtones); liberté de tous les prisonniers injustement incarcérés; arrêt du harcèlement policier et militaire contre les populations autochtones du Chiapas.
5. Cette proposition, dénommée loi Cocopa, est acceptée par l'EZLN puisqu'elle reprend, pour l'essentiel, l'esprit des accords de San Andrés, en particulier la reconnaissance des indigènes en tant que peuple, leur droit à la libre détermination et à l'autonomie. Ce qui inclut le droit d'élire les autorités et de choisir le type de gouvernement interne, le droit à l'association entre communautés et à la remunicipalisation; le droit d'utiliser les ressources naturelles qui sont sur leur territoire et un accès équitable à la redistribution des richesses naturelles nationales; le droit d'appliquer leurs systèmes normatifs; les droits culturels dont l'accès aux moyens de communication et à l'éducation; enfin, les accords précisent les droits des Indiens migrants dans et hors du territoire national (López Bárcenas 2002).
6. Il s'agit de communautés dirigées par les conseils des anciens, selon le système de charges autochtone (*sistema de cargos*). Dans l'État de Oaxaca, depuis 1995, les communautés peuvent choisir de suivre le système de *usos y costumbres* ou le système électoral (voir Recondo 1999). La *Ley sobre los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas*, votée par le Congrès en 1995, a été modifiée en 1998 afin que le mandat des autorités traditionnelles soit inférieur à trois ans, car le système de charges est très coûteux.

7. Cette organisation est créée en août 1995. Elle devient, en 1998, la Asociación Política Nacional (APN), reconnue comme association politique dûment enregistrée par l'Institut fédéral électoral (dès 1999).
8. Les zapatistes font la différence entre deux termes : Le Concejo (de ancianos) a des fonctions de gouvernement local. Les Consejos (de jeunes ou de femmes...) ont des fonctions d'organisation et de coordination.

Ouvrages cités

- ALMEYRA, Guillermo, 2003 : « Juntas del buen gobierno zapatista y la autonomía ». *Cemos Memoria* 176. www.memoria.com.mx/0176/almeyra.htm.
- BARABAS, Alicia, 1998 : « El 'conocimiento local' en la construcción de autonomías en Oaxaca ». Communication présentée au colloque international « Identités, droits culturels et pouvoir. Rencontre tripartite d'anthropologues mexicanistes » (France, Grande-Bretagne, Mexique), Paris, 14-16 décembre.
- BARTRA, Armando, 2001 : « Mesoamérica en la hora de los pueblos originarios ». *Cemos Memoria* 150. www.memoria.com.mx/150/Bartra.htm.
- , 2003 : « Caracoles! Descifrando la Treceava Estela ». *Cemos Memoria* 176. www.memoria.com.mx/176/bartra.htm.
- BASCHET, Jérôme, 2002 : *L'Étincelle zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*. Paris, Denoël.
- BEAUCAGE, Pierre, 1995 : « Un débat à plusieurs voix : les Amérindiens et la nation au Mexique ». *Recherches amérindiennes au Québec* 25(4) : 15-30.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, Aracely, 2002 : « Procesos de autonomía de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebelión », in Shannan L. Mattiace, R. A. Hernández et J. Rus (dir.), *Tierra, libertad y autonomía : impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México, CIESAS, IWGLA, p. 269-319.
- COMANDANTE ESTHER, 2001 : « La marcha por la dignidad, discours du 28 mars, 2001 ». www.ezln.org/marcha/index.html
- CORONADO SUZAN, Gabriela, 2003 : *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, resistencia y creatividad en el diálogo interétnico*. México, CIESAS.
- DE VOS, Jan, 2002 : *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2002*. México, CIESAS et FCE.
- DIAZ-POLANCO, Hector, 1989 : « Etnias y democracia nacional en América latina ». *América indígena* XLIX(1) : 35-55.
- , 1991 : *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI.
- , 2001 : « Reforma sobre derechos y culturas indígenas ». *Cemos Memoria* 144. www.memoria.com.mx/144/Dpolanco/htm.
- , 2003 : « Juntas del buen gobierno ¿Una etapa superior para la autonomía? » *Cemos Memoria* 176. www.memoria.com.mx/176/d_polanco.htm.
- DIAZ-POLANCO, Hector, et Consuelo SANCHEZ, 2002 : *México Diverso. El Debate por la autonomía*. México, Siglo XXI.
- DUTERME, Bernard, 2003 : « Dix ans de 'dignité rebelle'. Bilan de la rébellion zapatiste ». *Enjeux internationaux* 1 (www.enjeux-internationaux.org).
- EZLN : « Derechos indígenas y los Acuerdos de San Andrés ». www.ezln.org/san_andres/index.html
- : « Reforma a la Iniciativa de Ley de Derechos y Cultura Indígena ». www.ezln.org/san_andres/cuadro010430.html
- GALINIÈRE, Jacques, 1998 : « Des 'droits culturels' pour les Indiens ? Discussion autour d'une aporie ethnographique ». Communication présentée au colloque international « Identités, droits culturels et pouvoir. Rencontre tripartite d'anthropologues mexicanistes » (France, Grande-Bretagne, Mexique), Paris, 14-16 décembre.

- GONZALEZ CASANOVA, Pablo, 2003 : « Los 'caracoles' zapatistas : Redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación) ». *Cemos Memoria* 177. www.memoria.com.mx/177/gonzalez.htm.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aida, 2002 : « Entre la resistencia civil y el rechazo silencioso : distintas respuestas de los campesinos mames a la rebelión zapatista », in Shannan L. Mattiace, R. A. Hernández et J. Rus (dir.), *Tierra, libertad y autonomía : impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México, CIESAS, IWGIA, p. 125-156.
- LA JORNADA, 18 septembre 2004 : « Con solemne sobriedad, las juntas de buen gobierno entregaron informe anual », p. 13.
- LA JORNADA, 19 septembre 2004 : « Búsqueda de acuerdos constante en el concejo autónomo de San Andrés », p. 16.
- , 19 septembre 2004 : *Chiapas. La resistencia*. Suplemento La Jornada 20 aniversario. LEYVA SOLANO, Xochitl, 1998 : « The New Zapatista Movement : Political Discourse in Contemporary Mexico », in Valentina Napolitano et X. Leyva Solano, *Encuentros Antropológico : Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*. London, Institute of Latin American Studies, p. 35-55.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, 2002 : *Autonomía y derechos indígenas en México*. México, CONACULTA.
- MEJIA PIÑEROS, M.C., et S. SARMIENTO SILVA, 1987 : *La lucha indígena : un reto a la ortodoxia*. México, Siglo XXI.
- MOUFFE, Chantal, 2000 : « Féminisme, citoyenneté et démocratie plurielle », in Terrel Carver et al. (dir.), *Genre et politique. Débats et perspectives*. Paris, Gallimard, Folio essais n° 370, p. 167-202.
- , 2001 : « Quelques remarques au sujet d'une politique féministe ». *Actuel Marx* 30 : 173-182.
- MUÑOZ RAMIREZ, Gloria, 2003 : *20 y 10 el fuego y la palabra*. México, Rebeldía et La Jornada Ediciones.
- NADAL, Marie-José, 1994 : *À l'ombre de Zapata, Vivre et mourir dans le Chiapas*. Paris et Montréal, Le Félin et La Pleine Lune.
- NOLASCO, Margarita, et al., 2003 : « Una visión de lo heterogéneo : Nuevas formas de estructura social de los Indios de los Altos, de la Selva de Chiapas y de los refugiados guatemaltecos de la frontera Sur », in Saúl Millán et Julieta Valle (dir.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México, INAH, p. 213-290.
- PEREZ RUIZ, Maya Lorena, 1991 : « Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional », in Arturo Warman et A. Argueta (dir.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. México, UNAM, p. 317-368.
- RECONDO, David, 1999 : « Usos y costumbres, y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural ». *Trace* 36 : 85-101.
- ROJAS, Rosas, 1995 : *¿Chiapas y las mujeres qué?* México, La Correa Feminista.
- SANCHEZ, Consuelo, 1998 : « Los senderos del EZLN ». *Cemos Memoria* 114. www.memoria.com.mx/114/114mem03.htm.
- , 2003 : « Identidad, género y autonomía. Las mujeres indígenas en el debate ». *Cemos Memoria* 174. www.memoria.com.mx/174/Sanchez.
- SARMIENTO SILVA, Sergio, 1991 : « Movimientos indígenas y participación política », in Arturo Warman et A. Argueta (dir.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. México, CIIH UNAM y Porrúa, p. 387-423.
- , 1996 : « Movimiento indio, autonomía y agenda nacional », in Hubert C. de Grammont (dir.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*. México, Plaza y Valdes.
- , 1999 : « Pueblos indios, partidos políticos y procesos electorales ». *Trace* 36 : 51-56.
- SEDESO, INI, OFICINA DE REPRESENTACIÓN PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS : « Derechos de los pueblos y las comunidades indígenas en la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos ».
- SOUS-COMMANDANT MARCOS et Yvon LE BOT, 1997 : *Le Rêve zapatiste*. Paris, Le Seuil.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, 1988 : *Derechos Indígenas y Derechos Humanos en América Latina*. México, Colmex-IIDH.
- , 1989 : « Comunidades étnicas y estados modernos ». *América indígena* XLIX(1) : 12-33.
- , 1991 : « Los derechos indígenas : nuevo enfoque del sistema internacional », in Arturo Warman et A. Argueta (dir.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. México, CIIH UNAM y Porrúa, p. 425-458.
- ZERMEÑO, Sergio, 2001 : « De puntos y coma. (El zapatismo : presente y futuro) ». *Cemos Memoria* 147. www.memoria.com.mx/147/Zermeño/