Document généré le 12 oct. 2024 03:03

Recherches amérindiennes au Québec

L'espérance politique et économique chez les jeunes Tzeltals et Tlapanèques du Mexique
Political and Economic Hope Among Young Tzeltals and Tlapanecs of Mexico.

Martin Hébert

Volume 35, numéro 3, 2005

Jeunes autochtones : espaces et expressions d'affirmation

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1081919ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1081919ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)
1923-5151 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Hébert, M. (2005). L'espérance politique et économique chez les jeunes Tzeltals et Tlapanèques du Mexique. *Recherches amérindiennes au Québec*, *35*(3), 39–47. https://doi.org/10.7202/1081919ar

Résumé de l'article

À partir de données ethnographiques recueillies dans les États du Chiapas et du Guerrero, cet article tente de poser quelques jalons pour ce qui pourrait être nommé une anthropologie des images-souhaits chez les autochtones du Mexique. Dans un contexte de crise rurale prononcée et de mobilisations particulièrement dynamiques, l'auteur a constaté que les discours politiques et économiques des jeunes membres des communautés visitées étaient fortement marqués par l'idée d'un « ailleurs » ou d'un « futur » meilleurs. Quels sont les contours de cette espérance sociopolitique complexe ? Comment des aspirations économiques et des aspirations politiques parfois cohérentes et parfois contradictoires entre elles, viennent-elles jouer dans le processus de mobilisation collective ?

Tous droits réservés © Recherches amérindiennes au Québec, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

L'espérance politique et économique chez les jeunes Tzeltals et Tlapanèques du Mexique

Martin Hébert

Département d'anthropologie, Université Laval, Québec

En sciences sociales, il existe une tradition assez longue et complexe dans l'analyse des mobilisations politiques qui lie étroitement la participation politique à l'espoir que peuvent entretenir les acteurs quant à l'amélioration de la société dans son ensemble ou, à tout le moins, de leur sort individuel (Burridge 1969 ; Desroche 1973 ; Roy 2000). Cette espérance se manifeste souvent en contexte de crise sociale et a généralement une portée considérable auprès des jeunes adultes.

Il n'existe pas en anthropologie de définition formelle de ce qu'est la « jeunesse », mais les jeunes adultes dont il sera question ici ont en commun de se trouver à une période charnière de leur vie, située entre la dépendance de l'enfance et la prise en charge définitive d'une maisonnée et, par conséquent l'exercice d'une plus grande « agencéité » (*agency*) ou capacité d'exercer sa volonté dans le monde social. Cette capacité d'agir selon sa propre volonté est marquée et orientée par ce qu'Ernst Bloch, théoricien de l'espérance, a nommé des « images-souhaits ». Il voit ces dernières comme un type de représentations matérialisées dans divers discours « d'une chose meilleure » (Bloch 1976 : 63) qui est, en quelque sorte, le précurseur de la volonté d'action et de l'action proprement dite (*ibid.*) chez des acteurs sociaux à part entière.

Les jeunes des communautés autochtones du Mexique entrent dans la vie adulte vers l'âge de 15 ans, c'est-à-dire au moment où ils sont en âge de se marier et d'assumer des positions dans le système de charges civiles et religieuses. Leur statut d'adulte se consolide graduellement à mesure qu'ils se marient, ont des enfants, établissent une maisonnée autonome et prennent des responsabilités de plus en plus grandes au sein du système de charge. Ce passage vers la capacité d'action et la responsabilité tire son sens, en grande partie, du rapport que les jeunes entretiennent avec une panoplie de ces images-souhaits, inscrites dans l'imaginaire social du groupe. Ces images permettent aux acteurs d'envisager non pas uniquement comment les choses *sont* mais également comment elles *devraient être*, et ce, même en dépit des possibilités réelles de réaliser cet état idéal.

Dans le présent article, je tenterai d'identifier quelques-unes des figures des espérances politiques et économiques que j'ai pu observer au cours de la dernière décennie chez la génération montante dans deux régions autochtones : la Selva Lacandona de l'État du Chiapas et la région de la Montaña dans la partie sud-est de l'État du Guerrero. Ces deux régions ont connu, depuis mon premier séjour sur le terrain en 1996, une situation que l'on pourrait qualifier de « critique ». Face à cette crise qui sévit à la fois sur le front du politique, de l'économique, du religieux et de l'identitaire, ce sont les jeunes qui, prenant nouvellement conscience des contradictions de leur monde social, formulent souvent les espérances les plus explicites et les plus impatientes. Ils espèrent voir une résolution des contradictions qui éclatent au grand jour à travers cette crise. Les jeunes adultes rencontrés ici expriment

recherches amérindiennes au québec
Vol. XXXV, N° 3, 2005

parfois des souhaits complexes espérant la restauration d'une solidarité communautaire traditionnelle idéalisée, doublée de l'accès aux ressources matérielles et aux conforts de la société industrialisée. Mais ils espèrent surtout trouver leur place dans une société, parfois vaguement définie, qui semble leur en laisser peu. Dans les communautés de la Selva Lacandona comme dans les montagnes du Guerrero, cette espérance de trouver sa place s'entend souvent dans son sens le plus littéral, dans la mesure où les territoires exigus des communautés visitées ne suffisent plus pour accommoder les nouvelles familles qui tentent de s'établir.

Malgré un paysage social souvent alarmant, ou peut-être à cause des difficultés auxquelles ils font face, les jeunes autochtones espèrent. Ils espèrent un monde « autre », un monde « mieux », qui chevauche souvent les champs de l'onirique, de l'utopique et du projet politique, c'est-à-dire du rêve, de l'aspiration sociale et du projet d'action concrète. Cependant, comme j'ai pu l'observer dans les communautés dont il sera question ici, il peut arriver que les multiples espoirs, les diverses images-souhaits entretenues par des jeunes plongés dans une période de grand dynamisme social et de transformations profondes, ne semblent pas toujours cohérentes entre elles. Il existe, après tout, de multiples façons d'envisager un « monde meilleur » pour soi et pour ses proches, particulièrement dans les périodes de grandes perturbations sociales (Brockett 2005 : 159).

Je vais ici tenter de rendre compte d'au moins deux tendances que l'on pourrait qualifier de « lourdes » dans les espoirs exprimés par les jeunes hommes du village tzeltal de Santa Elena (Chiapas) et de la communauté tlapanèque de Barranca Tigre (Guerrero), au Mexique, face aux transformations profondes et souvent houleuses vécues par leurs communautés depuis un peu plus d'une décennie. La raison pour laquelle cette étude se limite aux jeunes hommes est simple. Comme le souligne Brockett en parlant de l'Amérique centrale, l'expression des espoirs et désespoirs sociaux fait partie d'un « agencement complexe de sentiments et de croyances conflictuels qui ont peu de chances d'être partagés, sauf peut-être avec des intimes » (2005 : 159). Or, si un chercheur masculin peut développer une intimité suffisante avec les jeunes hommes pour avoir accès à ces discours souvent chargés d'émotion, l'ambiguïté d'un tel rapprochement est généralement mal vue lorsqu'il est question de jeunes femmes célibataires ou nouvellement mariées.

Tenant compte de cette limite, qui appelle certainement de futures recherches sur la question, je ferai état, dans un premier temps, de ce que l'on pourrait appeler l'espérance économique, vécue surtout, mais non exclusivement, sur un mode individuel et familial. Deuxièmement, je traiterai de l'espérance politique qui, elle, anticipe des solutions collectives aux problèmes vécus dans les communautés. Finalement, j'aborderai l'intersection de ces figures de l'espérance des jeunes hommes autochtones rencontrés en traitant de l'incidence importante qu'elles peuvent avoir sur leur niveau de participation politique.

Crise rurale et impact sur les jeunes

En conceptualisant l'espérance comme un élément particulièrement mobilisateur en contexte de crise, il faut se demander, d'abord, en quoi les deux régions étudiées peuvent être dites en « crise ». Il peut sembler à première vue que l'utilisation de la notion de crise, lorsque l'on parle du Mexique rural des dernières décennies, va de soi. La plupart des analyses macrostructurelles de l'économie politique de ce pays convergent, en effet, autour du récit généralement accepté selon lequel la crise du capitalisme global qui a affecté les pays industrialisés dans les années soixante-dix s'est étendue, au cours des années quatre-vingt, aux pays en voie de développement comme le Mexique sous la forme d'une crise de la dette externe (Vite Pérez et Rico Martínez 2001 : 15). Dans la foulée de cette crise, une panoplie de réformes structurelles volontaires et imposées aurait favorisé la montée d'un pouvoir « technocratique » d'idéologie néolibérale dans les échelons politiques et institutionnels du pays (Babb 2001 ; Lindau 1996). La somme de ces perturbations et des politiques qui en ont découlé aurait créé au Mexique une situation de « transition économique » (Williams 2001) qui a plongé plusieurs secteurs de l'économie rurale dans une situation de crise (Martínez Quezada 1995).

Cette lecture de l'histoire économique récente du Mexique, amplement supportée par des données empiriques et par des études détaillées décrivant les facettes de cette « crise » (par exemple Prud'homme 1995), est d'une grande utilité pour comprendre, à grands traits, la situation des campagnes mexicaines aujourd'hui. Cependant, il faut être prudent lorsque l'on tente de cerner l'articulation de ces phénomènes macrostructurels à des observations ethnographiques. Pierre Beaucage a bien illustré comment une crise socioéconomique, détectée par les chercheurs et par divers indicateurs macrosociaux, peut être perçue de manière totalement différente, voire ne pas être perçue du tout, par les habitants des campagnes (Beaucage 1992). Le récit de la « crise » construit par une communauté de chercheurs et d'analystes a donc une grande diversité de pendants locaux, et ce sont ces récits locaux qui constituent les véritables référents par rapport auxquels l'espérance des jeunes autochtones mexicains ruraux se mobilise.

Pour l'informateur de Beaucage, la crise caféière du milieu des années soixante-dix se résumait au fait que « le sucre était très cher en soixante-seize » (*ibid.* : 67). Étant donné la place si modeste accordée à la « crise » dans l'imaginaire de cet habitant de Cuetzalan, et probablement dans l'imaginaire de plusieurs de ses concitoyens, il a pu paraître, en effet, un peu facile et précipité d'utiliser la « crise » comme facteur explicatif des actions politiques observées dans cette communauté (*ibid.* : 68). Cet exemple, cependant, sert davantage de mise en garde pour le chercheur que de réfutation de la notion même de crise. Il nous rappelle que, même si une crise macrostructurelle est détectable de manière relativement rigoureuse, la prégnance de cette dernière au niveau local ne doit, elle, jamais être considérée comme allant de soi.

Les espérances politiques et économiques exprimées par les jeunes autochtones de la Selva Lacandona du Chiapas et de la Montaña du Guerrero reflètent, semble-t-il, une telle prégnance de la crise rurale dans les imaginaires locaux. Dans les années quatre-vingt-dix, les événements ayant incité les habitants de la Selva Lacandona et de la Montagne du Guerrero à percevoir leur situation comme critique furent assez marquants. Ils méritent que l'on s'y attarde, ne serait-ce que schématiquement, afin de mettre en contexte les images-souhaits politiques et économiques que nous avons pu observer à Santa Elena et à Barranca Tigre.

Santa Elena, une communauté tzeltale de la Selva Lacandona, Chiapas

Le soulèvement autochtone du Chiapas de 1994 et les répressions militaire et paramilitaire qui l'ont suivi ont été abondamment décrits, médiatisés et étudiés (par exemple Nadal 1994 ; Harvey1998 ; Nash 2001). Plusieurs de ces sources cernent en

détail les contours de cette crise à l'échelle nationale et régionale. Cependant, il est important ici d'établir dans quelle mesure et de quelle manière cette crise se traduisait pour les habitants de la communauté de Santa Elena lors de mon séjour en 1996.

Santa Elena peut, sans trop de doutes, être considérée comme la communauté la plus pauvre de son voisinage. Nommé *la pista*, ce dernier est composé de six villages tzeltals situés assez profondément dans le groupe de vallées (*cañadas)* Ocosingo-Altamirano, dans la région de la Selva Lacandona. Situé en altitude, ce petit village, qui compte environ 600 habitants, est ce que les gens de la région nomment une *tierra fría*, une terre froide. Le climat y rend pratiquement impossible la culture d'aliments très importants pour la subsistance des autochtones de la région. Il est particulièrement est propice à la culture du haricot noir. Un autre problème lié à l'altitude de Santa Elena est l'approvisionnement en eau. Alors que les communautés voisines bénéficient de systèmes de canalisation tubulaire branchés sur des sources proches, les femmes de Santa Elena doivent faire plusieurs voyages par jour au puits pour y trouver une eau sablonneuse. L'eau, semble-t-il, est l'une des principales préoccupations à Santa Elena. Comme plusieurs villages de sa région, celui-ci n'est pas un site de peuplement tzeltal ancestral. Son établissement remonte à la première moitié du vingtième siècle. Comme c'est le cas des communautés tzeltales voisines, la création de Santa Elena fut le produit de politiques de colonisation de la Selva mises en place par le gouvernement mexicain pour des raisons géostratégiques, et en particulier pour asseoir son droit à l'exploitation des ressources naturelles de la région (Collier et Quarantiello 1994).

Santa Elena, peut-être plus que ses voisines, a été créée sur un site arbitraire. Son seul véritable avantage était l'existence d'une petite aire relativement plane dans le relief accidenté des environs, permettant la construction d'une minuscule piste d'atterrissage qui a joué un rôle clé, pendant un moment, dans le processus de colonisation. Le climat et les sols des terres communales rendent la production de maïs difficile. L'approvisionnement en eau est grandement déficient, et la production caféière, dont l'introduction fut la contribution gouvernementale à la subsistance des villageois, est très peu rémunératrice, étant donné les deux heures de marche en montagne qui sont nécessaires avant d'atteindre le premier chemin carrossable. En somme, la crise de la subsistance fait partie de la réalité de Santa Elena depuis sa création et, par un effet combiné de la croissance démographique et de l'épuisement des sols, elle s'aggrave dans ce village comme dans l'ensemble des *cañadas* (Toledo 2000 : 113).

Cette crise « permanente » s'est trouvée encore plus accentuée par le conflit chiapanèque. En 1993, le village s'est divisé en deux factions à propos de la question de se joindre ou non à l'EZLN. En 1994, c'est-à-dire dès la première année du soulèvement, le gouvernement a coupé la maigre aide qu'il avait jusqu'alors donnée au village. Plus d'agent de santé, plus de ravitaillement en médicaments (à l'exception, si l'on en croit la rumeur locale, de quelques cartons de Valium…), plus d'aide aux producteurs de café et plus d'instituteur pour la petite école du village. En février 1995, les choses empirent encore alors que l'armée mexicaine tente une offensive dans les communautés de la Selva. La piste d'atterrissage de Santa Elena est à nouveau mise à contribution par le gouvernement et, cette fois, ce sont des hélicoptères militaires qui se posent dans le village. La population fuit dans les montagnes avoisinantes, et les maigres possessions de la communauté sont vandalisées et pillées. Entre 1995 et 1998, ce sera la période de la militarisation autour des communautés. Chaque communauté autochtone, ou presque, se trouve flanquée d'un campement militaire. Celui de Santa Elena était à environ 400 mètres du centre du village. De fréquentes incursions de militaires en patrouille suivront, accompagnées d'une série d'abus contre les droits humains comme le vol, l'intimidation, la coupe d'arbres détruisant les caféières, et autres violations qui ont été répertoriées et documentées par des organismes de protection des droits humains chiapanèques.

Entrer dans la vie adulte à Santa Elena en 1994 fut sans doute une expérience mouvementée. L'âge minimal établi par les zapatistes pour devenir membre des milices de l'EZLN et prendre part aux combats était 15 ans. Il existe même au moins un cas d'un jeune homme de douze ans, originaire du voisinage de Santa Elena, ayant pris part aux affrontements de janvier 1994 et ayant péri au combat (Hébert 2000b). Pour ceux qui sont restés ou ont retourné au village, la vie ne fut pas facile non plus. L'insécurité liée à la militarisation régionale puis à la montée subséquente des milices paramilitaires pro-gouvernementales, le manque de ressources productives, de même que le factionnalisme communautaire offraient des perspectives d'avenir peu prometteuses aux jeunes hommes et femmes en voie de fonder une famille et de s'établir en maisonnée autonome.

Pour donner une idée de la fermeture des horizons économiques et des possibilités de pourvoir aux besoins de sa maisonnée, un habitant de Santa Elena, alors dans la jeune vingtaine et père de famille, raconte la vie sous le couvre-feu imposé par l'armée en 1995 et 1996 aux gens de la communauté. À dix-huit heures, tous devaient être rentrés des champs et ne pouvaient plus sortir de leur domicile.

> Ce qui est arrivé est que l'armée a donné un horaire aux habitants de la communauté […] car avant ils étaient ici à surveiller toutes les tâches de notre village et nous disaient quand aller dormir. À six heures [du soir] tu devais dormir, même si tu n'en avais pas envie. Ensuite ils nous dirent que nous devions leur demander la permission, le matin venu, pour aller travailler. [Tu devais demander la permission aux soldats] pour aller où que ce soit. Si ce n'était pas pour aller à la milpa, c'était pour aller chercher du bois ou chercher autre chose. Où que ce soit, tu dois demander la permission et dire où tu vas. […] si nous revenions des champs à cinq heures ou à six heures, ils ne nous laissaient pas entrer, parce que l'heure était passée. (ma traduction)

Bien sûr, la situation de loi martiale décrite ici n'est pas représentative de la normalité de la vie à Santa Elena, elle relate la période particulièrement difficile d'entre février 1995 et le printemps 1996 qui a précédé mon séjour dans la communauté. Cependant, ce passage évoque une période qui est restée gravée dans les représentations des habitants de la communauté et qui a rendu la crise du Chiapas très réelle et très présente. La « crise » pour les habitants de Santa Elena, c'est d'avoir à fuir dans la montagne pour se sauver de la répression militaire, c'est de vivre sous la loi martiale et de ne pas pouvoir se rendre aux champs quand c'est nécessaire.

Face à cette crise, devenue si prégnante dans les consciences et indélébile dans la mémoire collective, surgit le souhait d'un « ailleurs » meilleur, l'image-souhait d'un village utopique où le soldat et la pauvreté seraient inexistants. Un récit qui circule dans la communauté parle d'un tel lieu où les souffrances économiques et politiques, qui ont peut-être culminé en 1995-1996 mais qui persistent jusqu'à ce jour, trouveront leur terme. Selon un informateur, il existerait près de la frontière du

Guatemala une terre de 1400 hectares aux mains des zapatistes. Selon lui, un jour prochain les autochtones quitteront la Selva Lacandona où « il n'y a plus rien à espérer ». Les autochtones se dirigeront alors vers ce lieu où il y a une ville « de la grosseur de San Cristobál », nommée Juan Gómez, entièrement peuplée de Tzeltals. Cet homme dit que les préparatifs en vue de ce voyage sont déjà commencés et que l'on essaie d'apprendre certains métiers, comme faire du pain, aux habitants du village.

Cette ville autochtone dotée d'une école, de chemins et d'électricité constitue une image-souhait particulièrement forte dans la mesure où elle combine la représentation idéalisée que se font plusieurs Tzeltals d'une vie communautaire harmonieuse avec l'image de la prospérité matérielle « moderne ».

En un sens, cette vision, exprimée par un aîné de la communauté, marque une transition dans l'imaginaire entre les aspirations passées et les aspirations présentes. Comme il a été noté, la lutte actuelle des zapatistes :

> [...] ne se fait pas contre les tyrans ladinos et vers la reconstruction d'une communauté indienne utopique, mais plutôt ce sont maintenant tant les structures communautaires que le contexte économique néolibéral qui maintiennent les peuples autochtones dans la misère, qui sont remis en question. (Zuñiga López et Parra Vázquez 1998 : 291)

Cette remise en question ne signifie pas, comme nous venons de le voir, un abandon des idéaux de coopération et d'unité qui, s'ils ne sont jamais vraiment réalisés, imprègnent néanmoins l'imaginaire social communautaire. Au contraire, l'épure utopique met bien en évidence ces valeurs. De plus, la critique des structures de domination néolibérale ne s'accompagne pas nécessairement, comme le montre l'image-souhait formulée par Marcello, d'un rejet systématique des biens et institutions associés à la société industrielle.

Cette juxtaposition d'espoirs communautaires et technologiques est assez présente dans les discours que j'ai pu recueillir. Juan, un jeune habitant de Santa Elena décrit ce qui constituerait, pour lui, une résolution « idéale » du conflit en cours, une résolution qui s'attaquerait à ses causes profondes, en des termes similaires. L'image qu'il entretient d'un village prospère et en paix en est une où une route pavée serait enfin construite jusqu'au village. Dans cette vision, le réseau électrique, à l'époque installé seulement dans la vallée où passait la route, s'étendrait jusqu'à Santa Elena, perchée dans les montagnes. Cette route et cette électricité ouvriraient la porte, dans sa vision d'une communauté prospère, aux compagnies forestières qui viendraient « sortir le bois » en échange d'emplois et de revenus monétaires qui assureraient la subsistance des familles du village.

Cette vision d'une industrialisation utopique de la communauté détonne par rapport à l'image de la prospérité que peuvent entretenir certains membres plus traditionnalistes de la communauté. Manuel, âgé d'environ 45 ans, illustre ce fossé, qui pourrait être en partie générationnel et en partie idéologique :

> Est-ce que c'est écrit dans la Bible que l'important dans la vie est de s'enrichir ? Non, l'important est ceci [il indique l'ensemble de la communauté d'un large geste]. Une bonne terre, un bon climat, une bonne *milpa* et la santé. Voilà ce dont un paysan a besoin, pas d'argent ou de *tienda*. (ma traduction)

Il existe un certain écart intergénérationnel entre les images-souhaits qui donnent forme à l'action. Cet écart est marqué par l'opposition entre l'idée de prospérité monétaire et l'image d'une prospérité économique non monétaire inspirée des idéaux paysans colorés d'un certain édénisme chrétien. Il y a également une tension entre la modernité infrastructurelle (écoles, hôpitaux, routes) souhaitée par plusieurs jeunes habitants de Santa Elena et l'idée qu'une « bonne terre » et un « bon climat » suffisent à la prospérité, exprimée par les plus conservateurs de leurs aînés. Mais cette divergence ne devrait pas être lue comme une opposition entre deux ensembles d'aspirations monolithiques et mutuellement exclusifs. Au contraire, il s'agit plutôt de la rencontre de lignes de forces discursives, de grands axes de l'imaginaire, selon lesquels les désirs des individus – infiniment plus complexes, et dont il ne serait pas possible de rendre compte ici – s'orientent et se façonnent. Cette complexité inclut en elle-même la possibilité qu'un individu ou le groupe dans son ensemble adhère sans problème à des images-souhaits potentiellement contradictoires (Femia 1975). L'ouverture de la communauté au capital extérieur et aux biens matériels de la société de consommation, opérée concurremment à une restauration et une préservation de la solidarité communautaire idéalisée, semblent être deux images-souhaits particulièrement susceptibles d'entrer en contradiction.

La raison pour laquelle ces images sont particulièrement contradictoires dans le cas de Santa Elena est que la situation concrète de la communauté est loin d'indiquer une tendance générale à la réconciliation des idéaux de prospérité et d'unité sociale. En fait, ce qui caractérise certainement Santa Elena par rapport aux communautés voisines est son degré de division interne entre pro-zapatistes et pro-gouvernementaux, lesquels sont aussi appelés les « ARIC oficiales» à cause de leur participation soutenue à la Associación Rural de Interés Colectivo locale, demeurée fidèle au gouvernement mexicain après le soulèvement de 1994. Pamfilo, un zapatiste, décrit cette fracture importante de la manière suivante :

> Ici, il y a vingt-trois familles zapatistes. Avant nous étions tous zapatistes au village, mais à un moment donné, le village s'est divisé. Plusieurs, las des zapatistes, sont devenus ARIC et ont décidé de collaborer avec le gouvernement. Ces gens-là disent que les zapatistes ne sont pas plus forts, qu'ils sont trop peu nombreux au village. Le dimanche, nous allons tous à la messe ensemble, car la chapelle est un lieu de rassemblement, mais nous nous assoyons chacun de notre côté : les ARIC d'un côté, les zapatistes de l'autre. Avant, nous mangions tous ensemble le dimanche, mais aujourd'hui nous sommes divisés et c'est chacun de son côté. La même chose pour l'école. Au mois de septembre nous avions soixante à soixante-dix élèves qui commençaient ensemble. Nous organisions alors une grande fiesta pour célébrer l'événement. Mais aujourd'hui, les ARIC ont leur école et nous avons la nôtre, et nous ne célébrons plus la rentrée. (ma traduction)

On constate que cette description du climat social au village est particulièrement marquée par une imagerie de la fracture. Cette fracture, très perceptible dans les interactions – ou évitements – , quotidiennes au village, est associée subjectivement à un manquement par rapport à la norme idéalisée d'une société harmonieuse. Comme le dit Pamfilo, « si tout le monde pouvait revenir du même côté et être zapatiste [...] les choses seraient beaucoup mieux ». Nous avons-là l'esquisse d'une image-souhait de réconciliation communautaire. La crise provoquée par la division profonde que vécurent les communautés de la Selva Lacandona à propos de la participation ou non au soulèvement zapatiste à partir de 1993 (Tello Díaz 1995) se cristallise dans l'imaginaire de cet habitant de Santa Elena

dans l'image d'une division spatiale à l'église et dans l'abolition des célébrations de la rentrée scolaire. Si Pamfilo parle de réconciliation vague autour de l'idéal zapatiste, l'image-souhait d'unité que nous avons observée chez les jeunes s'exprime dans une résistance à un envahisseur externe, c'est-à-dire le militaire. Un exemple d'une telle image-souhait particulièrement développée m'a été offert par Antonio, un homme de Santa Elena qui venait de franchir le cap de la vingtaine, un matin où il décida de venir me raconter le rêve suivant, qu'il me dit avoir fait la veille :

> J'ai rêvé que j'étais au village et que je me rendais chez ma sœur. Rendu chez elle, j'ai vu qu'il y avait là trois puits. Je ne sais pas si l'eau était potable ou non, mais de toute façon cela n'avait pas d'importance car les puits étaient gardés par deux soldats. Lorsque j'ai vu les soldats, je me suis aussitôt caché dans les hautes herbes, mais c'était déjà trop tard. Les soldats m'avaient vu. Aussitôt, je me suis mis à courir en direction de la montagne et les soldats me poursuivirent. Me voyant courir de la sorte, avec deux soldats à mes trousses, les habitants du village prirent aussitôt leurs machettes et leurs haches et, à leur tour, se lancèrent aux trousses des deux soldats qui me poursuivaient.
>
> Rendus dans la montagne, les habitants du village, armés de machettes et de haches encerclèrent les deux soldats et les désarmèrent. Je ne sais pas pourquoi, mais il m'a semblé qu'à eux deux les soldats n'avaient pour toute arme qu'un seul pistolet. Les habitants du village menacèrent les deux soldats et s'emparèrent du pistolet. Mais à ce moment, d'autres soldats, très nombreux et bien armés cette fois, sortirent du bois et mirent les habitants du village en joue.
>
> Nous nous tenions alors tous debout, épaule à épaule, de telle sorte que nous, les habitants du village, ne formions qu'une seule rangée, tous collés les uns aux autres. Le chef des soldats s'avança alors vers nous et nous ordonna de lui rendre le pistolet que nous avions pris aux soldats. Mais, toujours en une seule rangée, nous nous mîmes les mains derrière le dos de telle sorte que nous pûmes alors nous passer le pistolet sans que les soldats ne le voient. Lorsque le pistolet arrivait au bout de la rangée, il rebroussait chemin sans que le chef des soldats ne sache jamais où il se trouve. Chaque fois que le chef demandait à l'un de nous de lui montrer ses mains, il les lui montrait et, à chaque fois, elles étaient vides. (ma traduction)

Ce récit exprime le souhait de voir « les habitants du village », et non seulement les zapatistes, coopérer entre eux. La crise militaire vécue par Santa Elena, et qui apparaît ici sous la figure des soldats cherchant à désarmer la communauté, devient un catalyseur de cette espérance d'unité telle qu'entretenue par un jeune adulte dont l'accession au statut d'acteur social à part entière se fait dans un contexte de conflit armé. Ce contexte, différent de celui dans lequel les aînés de la communauté ont développé leurs propres attentes et espérances politiques, colore, semble-t-il, de manière toute particulière la philosophie politique des jeunes hommes de Santa Elena. Le « soldat » fait pour eux partie du paysage, il est un repoussoir contre lequel se définit leur identité, tout comme les biens et infrastructures de la modernité économique sont eux aussi des points de référence importants contre lesquels ou en faveur desquels se définissent les aspirations de la jeune génération de cette communauté.

Sans proposer une équivalence complète entre les deux cas considérés ici, nous retrouvons des balises semblables – c'est-à-dire une présence accrue d'agents extérieurs qui s'immiscent dans la communauté et une attraction/répulsion de plus en plus ressentie face à la société de consommation – par rapport auxquelles les espérances politiques et économiques des jeunes Tlapanèques de la communauté de Barranca Tigre en sont venus à se définir au cours des dernières années.

Barranca Tigre, une communauté tlapanèque de la *Montaña* du Guerrero

Même si depuis une décennie les communautés de la Selva Lacandona semblent être au cœur des questions autochtones au Mexique, leur position par rapport à l'intervention étatique – exception faite de la militarisation de la dernière décennie – a généralement été beaucoup plus marginale que dans d'autres régions du pays. La colonisation de la Selva s'est peut-être faite sous l'impulsion d'incitatifs gouvernementaux (De Vos 1988), mais comme disent les zapatistes, les communautés autochtones de la région ont plutôt vécu dans « l'oubli » jusqu'en 1994. À cet égard, le cas de la Montagne du Guerrero diverge sensiblement de la dynamique chiapanèque. En considérant le dernier siècle d'histoire de cette région, on constate qu'elle a été parfois plongée dans un oubli pratiquement total et parfois plongée en plein cœur de la tourmente des interventions gouvernementales (Hébert 2002b). Faute d'espace, il est impossible de reprendre ici une discussion approfondie de cette histoire en dents de scie. Cependant, pour comprendre les facteurs les plus immédiats qui pèsent sur la jeune génération de la communauté tlapanèque de Barranca Tigre, il est important de remonter au moins à 1989, c'est-à-dire à la cessation des activités de l'institut mexicain du café (INMECAFÉ) dans la région. Cette fermeture a marqué la fin des programmes gouvernementaux d'aide aux caféiculteurs qui avaient jusqu'alors permis aux producteurs de compter sur un revenu relativement sûr, même dans un contexte de grande insécurité et de fluctuations considérables dans le marché caféier international.

La production commerciale du café à Barranca Tigre est une conséquence directe de l'intervention gouvernementale dans la région au début des années quatre-vingt, alors même que la génération qui accède à des postes politiques aujourd'hui voyait le jour. Plusieurs facteurs ont présidé à l'accélération de la transition d'une économie centrée sur l'agriculture de subsistance vers une économie monétarisée basée sur la commercialisation du café. Parmi ces facteurs on peut noter le bon prix du café à l'époque, des pressions internationales exercées sur le Mexique pour le remboursement de sa dette extérieure, de même que le besoin d'intégrer plus étroitement des communautés rurales potentiellement dissidentes dans les structures de l'État. Mais, très certainement, la qualité des sols et du climat de la Montagne pour la caféiculture ne fut pas une grande préoccupation dans l'implantation de ce cultigène à grande échelle. Un employé d'une entreprise caféière décrit la production locale et son potentiel de mise en marché de la manière suivante :

> Les communautés certifiées pour l'exportation sont en très petit nombre. Sur le territoire que nous couvrons, seulement trois communautés produisent du café exportable […]. Ces communautés ont été rigoureusement choisies par la compagnie Nestlé. Ici, à [Barranca Tigre], les gens produisent du café de bonne qualité, mais celui-ci est exclusivement destiné au marché national. Tout d'abord, à 1570 mètres, la communauté est située au-dessus de la barre des 1500 mètres que nous considérons comme la limite pour la production de café d'exportation. Ici, l'altitude fait que les nuits sont froides et l'alternance de celles-ci avec des journées chaudes est malsaine pour le café. (ma traduction)

N'eut été de l'intervention massive de l'INMECAFÉ dans la région au début des années quatre-vingt sous forme de services agronomiques, distribution de plants et d'intrants, de même que d'achat des récoltes, il est fort probable que la culture à grande échelle du café n'aurait jamais connu le développement qu'elle a eu dans la région. Il n'est donc pas surprenant que, à peine une dizaine d'années après le début de ses interventions importantes dans la région, la disparition de l'INMECAFÉ ait grandement ébranlé les bases de l'économie des communautés autochtones de la Montagne.

Les contrecoups sociaux de cette déstabilisation économique ont été importants sur plusieurs registres. Dès le début des années quatre-vingt-dix, on notait une augmentation importante de la migration des jeunes hors des municipes les plus affectés (Martínez Rescalvo et Obregón Téllez 1991). On note aussi une concordance entre cette crise productive et un factionnalisme accru dans les communautés qui procède de l'émergence d'une flambée d'utopies politiques et religieuses très polarisées. Ces dernières constituent autant « d'options radicales » venant ouvrir de nouveaux « champs d'option et d'action pour des acteurs sociaux » aux prises avec des horizons de plus en plus fermés (Beaucage 2004 : 45). La crise s'est également matérialisée dans une flambée de banditisme, qui a agi comme catalyseur des espoirs et des désespoirs régionaux. Tous ces facteurs, évidemment, vinrent peser sur la génération montante.

Nous pouvons dire que, depuis le début des années quatre-vingt-dix, les habitants de la Montagne du Guerrero se sont trouvés à la fois au cœur d'une crise économique, judiciaire et politique. Pierre Beaucage (2004 : 38) a déjà souligné la variété d'utopies agraires, politiques, nativistes et religieuses qui ont surgi dans ce contexte. Les jeunes autochtones adhèrent activement à ces discours et à ces systèmes d'espérance. Mais à mesure que plusieurs de ces utopies s'épuisent (à l'exception possible de l'utopie pentecôtiste, qui semble encore en progression) et que la crise économique persiste, les aspirations de la jeune génération deviennent plus vagues et ressemblent davantage aux images-souhaits diffuses dont parlait Bloch, qu'à de véritables projets collectifs.

Deux modes distincts et complémentaires de l'espérance économique ont pu être relevés chez les habitants de Barranca Tigre que j'ai rencontrés. La répartition de ces modes, comme je l'ai noté pour le cas de Santa Elena, possède une composante générationnelle. Il n'est pas question ici de catégoriser ces espérances strictement selon cet axe, mais il faut relever une différence importante dans les manières qu'ont les jeunes adultes et leurs aînés de *parler* de ces espérances. À première vue, la génération des aînés adopte souvent un ton qui peut paraître fataliste lorsqu'ils parlent de leurs fortunes et infortunes économiques. Un homme dans la quarantaine, interrogé en 1999 à propos de la réaction des habitants de la communauté face à la baisse dramatique du prix du café à cette époque, me répondait de la manière suivante :

> Ici les gens travaillent dur. Ils ne savent rien du prix du café ou de ces choses. Ils coupent leur café, puis ils le vendent en espérant que les revenus seront suffisants pour nourrir leur famille pendant toute l'année.

Il faut faire attention, toutefois, de ne pas trop laisser l'interprétation que nous faisons de cette réponse être obnubilée par l'attitude qu'elle suggère lorsqu'elle est extraite de son contexte de sens. La citation précédente est assez représentative du discours que tenaient les doyens des familles durant la chute dramatique du prix du café au tournant du millénaire. Mais il faut bien tenir compte, ici, des multiples actions qui sont sous-entendues par cette « espérance » de subsistance économique de la maisonnée, telle que formulée par cet aîné. Comme je l'ai noté ailleurs (Hébert 2002a), « espérer », chez les Tlapanèques, demande de réaliser certains rituels domestiques qui mettront les esprits (ou les saints) dans de bonnes dispositions favorisant la bonne croissance, la bonne qualité et, depuis l'introduction de cultigènes commerciaux, le bon prix, des produits agricoles. Selon cette vision, si les rites agraires propitiatoires ne sont pas accomplis, une maisonnée n'est pas en droit d'espérer une bonne récolte, car elle a brisé le lien de réciprocité qui l'unissait aux forces surnaturelles régissant la nature nourricière.

Même si la formulation de leurs propres espérances économiques est souvent plus explicite chez les jeunes de Barranca Tigre, cette composante implicite d'actions rituelles continue d'avoir une certaine influence chez ces derniers. Même si elle n'occupe maintenant qu'une place *aux côtés* d'autres actions plus concrètes comme la migration, la recherche de travail salarié et la poursuite des études, la participation aux rituels de prospérité demeure vivante chez les jeunes Tlapanèques de Barranca Tigre. Même chez les jeunes pentecôtistes, ce mode d'espérance persiste sous la forme des nouvelles pratiques religieuses adoptées : « Les croyants ne vont plus demander la pluie aux divinités du sommet de la montagne, mais, ensemble, ils prient Dieu pour qu'il pleuve. » (Beaucage 2004 : 41)

L'espérance économique, chez la jeune génération, ne vient cependant plus uniquement du lien social entretenu avec les forces obscures régissant la nature. Cette espérance semble associée, aujourd'hui, avec la création d'un capital social d'un autre type, de liens avec un « dehors » prospère.

Il n'est pas très surprenant que, aussi loin que l'on puisse documenter, le monde « extérieur » à la communauté ait toujours existé dans la vie économique des Tlapanèques (Galarza 1972 : 40 ; Dehouve 1990). Mais depuis une génération, les horizons de l'échange économique se sont élargis de beaucoup et, qui plus est, les chemins de la prospérité ont été dramatiquement redessinés pour les jeunes Tlapanèques d'aujourd'hui. Dans le texte qui suit, un jeune père de famille de 22 ans nommé Antonio (nom fictif) relate sa vision des actions qui mèneront vers la prospérité :

> Les gens ne croient pas en leur produit. L'an dernier, j'ai apporté quelques kilos de mon café à un Américain qui tient un café à Mexico et celui-ci m'a donné 130 pesos le kilo [de café moulu] et m'a dit qu'il m'en achèterait quelques sacs [à ma prochaine récolte]. Cet homme m'a dit que le café est une nécessité, c'est la première chose que l'on prend en se levant. Ainsi, notre produit est important et il a de la valeur. […] Notre produit a de la valeur. Spécialement le café de Guerrero ; ici tous les produits ont plus de saveur. Cet homme, à Mexico, m'a dit que le café du Guerrero a un parfum de femme tant il sent bon. (ma traduction)

Dans ce discours, la terre promise est représentée par les terrains même de la communauté. Les récits de fondation tlapanèques insistent sur le fait que le territoire occupé par le groupe est un don qui leur a été fait directement par les dieux et les ancêtres (Hébert 2000a), et, par conséquent, l'idée que la terre de Barranca Tigre puisse donner du café de qualité moyenne ne peut, elle-même, être envisagée que très difficilement dans l'imaginaire local. Pour Antonio la pauvreté et le manque « d'avancées » de la communauté ne peuvent donc venir que des intermédiaires, comme les accapareurs privés et

même la coopérative caféière autochtone locale, qui s'interposent entre la communauté et les consommateurs de son café.

L'image-souhait d'Antonio se rendant à Mexico pour y vendre son café directement à un restaurateur et revenant dans la communauté avec un revenu de cinq à six fois supérieur à ce que la coopérative autochtone locale lui aurait payé est caractéristique des stratégies économiques individuelles, ou de très petits groupes, qui émergent à Barranca Tigre. Pendant quelques années, les paysans et les chercheurs ont eu l'impression, ou l'espoir, que la participation dans une entreprise collective comme la coopérative caféière autochtone locale (nommée LuzMont) pourrait, malgré les difficultés financières de cette entreprise et son faible pouvoir sur les marchés, apporter des gains politiques appréciables pour les autochtones de la Montagne. Tel fut probablement le cas de 1995 à 1999, alors qu'il fut observé que :

> Dans le marché mondial du café traditionnel, la concentration de capital extrêmement mobile entre les mains d'entreprises transnationales comme Nestlé a pratiquement empêché toute compétition sérieuse venant des petits producteurs caféiers. Loin de démobiliser LuzMont, cependant, cette impasse économique a poussée l'organisation vers l'avant sur le chemin du renforcement [*empowerment*] politique face à l'État mexicain. (Johnson 2001 : 28)

Les impératifs économiques ont cependant rapidement rattrapé les paysans. Il est exact que l'organisation de plus de quarante communautés en une coopérative régionale a constitué un grand pas politique pour les habitants de la Montagne. L'espoir de voir un jour émerger un municipe autonome, qui regrouperait les villages autochtones hors de la domination des chefs-lieux métis, a été, et demeure, une image-souhait très mobilisatrice pour les autochtones de la région. Elle a d'ailleurs donné lieu à des avancées concrètes comme la création d'un conseil autochtone régional et d'un système judiciaire autonome très fonctionnel (Martínez Sifuentes 2001). Mais, dans un contexte de crise qui perdure, les jeunes familles doivent composer avec des impératifs plus immédiats de subsistance. Dans plusieurs cas, les espoirs à court terme des ménages sont tournés vers des stratégies familiales et économiques davantage que collectives et politiques.

Cette configuration des espérances des jeunes ménages est devenue particulièrement apparente lorsqu'un soir j'ai reçu une lettre obscure rédigée par Pedro, l'un de mes informateurs clés âgé de 24 ans. Pedro m'invitait à lui rendre visite le lendemain dans le quartier (*colonia*) de Barranca Tigre où il habitait. La lettre mentionnait seulement qu'il désirait me parler « d'une question importante ». Je me rendis donc chez lui à la première heure et le trouvai, avec son épouse, qui m'attendaient. Pedro commença par me dire que, ces derniers jours, il avait entrepris de calculer les dépenses qui étaient nécessaires pour le faire vivre, lui et sa jeune famille. Le montant, m'a-t-il dit, s'élève à presque cent pesos par jour pour la nourriture, les vêtements et les frais divers. Le quatre litres de maïs (*bote*) se vendait alors à huit pesos dans la communauté. Les besoins de sa famille en maïs étaient de trois cent *botes* par année, qui s'élevaient à une facture de 2400 pesos mexicains. De plus, ajouta-t-il, les autres aliments sont devenus très chers. Par exemple, le kilo de tomates se vendait maintenant vingt-cinq ou trente pesos.

« Le café, poursuivit-il, est très bas cette année, à 5,60 pesos le kilo. Ma production totale ne me rapportera pas six mille pesos cette année, car je ne sortirai pas une tonne métrique de café cette année. » C'est pour cette raison que Pedro et sa femme avaient pris la décision de quitter la communauté pour quelque temps afin de tenter leur chance aux États-Unis, ou même au Canada :

> Nous voulons partir aussitôt que le café sera vendu, probablement au mois d'avril. Nous allons fermer la maison et allons laisser les enfants chez la sœur de ma femme pour quelques mois. Pendant ce temps, nous allons tenter d'économiser de l'argent pour vivre jusqu'à la prochaine récolte de café. (ma traduction)

Je n'ai pas rencontré de jeunes Tlapanèques qui parlaient d'une émigration définitive hors de la communauté. Par contre, les projets de migration temporaire, comme celui de Pedro et sa femme, abondent et, dans la plupart des cas, sont expliqués de la même manière : le manque de possibilités économiques. « L'ailleurs » est souvent idéalisé et les revenus qu'on peut y gagner sont en général exagérés d'autant. Mais l'attrait de cette utopie économique individuelle que constitue *el Norte* ne cesse de croître, et c'est maintenant par camionnettes pleines que partent pour la frontière les jeunes Tlapanèques.

Les espérances croisées

À Santa Elena comme à Barranca Tigre, chaque individu possède des aspirations qui lui sont propres, inscrites à l'intérieur de l'univers social et culturel qui lui est propre. L'espérance politique et l'espérance économique, nous rappelle Ernst Bloch par sa formule « Là où l'on trouve l'espérance, on trouve aussi la religion » (1976 : 15), sont proches parentes de l'espérance religieuse et, en un sens, peuvent être aussi intangibles que le sentiment religieux. Comme ce dernier, les images-souhaits de prospérité économique et d'augmentation du pouvoir politique s'accentuent souvent en période de crise. Les fenêtres que j'ai ouvertes ici sur ces espérances telles qu'elles sont entretenues aujourd'hui, ou l'ont été dans un passé récent, chez des jeunes de ces deux communautés autochtones du Mexique, ne doivent, en aucune manière, sembler aplanir cette complexité intrinsèque de l'espérance. Leur juxtaposition tend, au contraire, à faire voir l'importance d'affiner mon analyse de l'action sociale et de s'intéresser à des échelles de discours situées en deçà des discours officiels de mouvements politiques autochtones comme le sont le mouvement zapatiste au Chiapas et le mouvement régional autonomiste ayant émergé de la création de LuzMont dans la Montagne du Guerrero (Hébert 2000a ; Johnson 2001).

Cette nécessité d'aborder les communautés engagées dans ces mouvements du point de vue ethnographique est particulièrement sentie lorsque l'on tente de comprendre la participation ou la non-participation des jeunes générations. Dans les deux exemples considérés ici, les jeunes autochtones rencontrés ont souvent atteint l'âge adulte dans un contexte où les mobilisations politiques régionales ont émergé, ont grandi et ont atteint une proéminence en matière de revendications autochtones et ce, en grande partie sans eux. En position d'acteurs « juniors », pour l'instant, les jeunes ne portent pas encore la parole officielle du mouvement et sont souvent peu loquaces sur les raisons de leur participation. Un jour, j'eus un entretien, que j'avais jugé peu fructueux à l'époque, avec un jeune Tzeltal de 15 ans, à peine entré dans la milice zapatiste :

> – De quoi veux-tu que je parle ? me demanda-t-il.
>
> – De n'importe quoi, de la vie au village, des ARIC, de la situation ici…
>
> – Je ne sais pas quoi dire, je ne sais pas comment le dire, mon espagnol n'est pas très bon.

– Ça ne fait rien, petit à petit nous y parviendrons.

– Je n'ai pas d'opinion, je ne sais pas vraiment ce qui se passe. […] Oui, je sais ce qui ce passe, mais je ne sais pas comment l'expliquer.

– Et les zapatistes, pourquoi luttent-ils ?

– Les mots me manquent, demande [au capitaine de la milice], lui il sait expliquer ces choses-là. […] Je ne sais pas expliquer ces choses-là, c'est quelque chose que je ressens dans mon cœur très fort mais que je ne peux pas expliquer… (ma traduction)

Conscient du besoin de maintenir une unité discursive face aux étrangers, mon informateur a préféré, ici, me rediriger vers son supérieur que de donner une « mauvaise réponse » qui l'aurait mis dans l'embarras face au discours officiel très articulé et bien diffusé du mouvement. S'il n'avait pas les mots, en cette occasion, pour exprimer ses motivations, il n'en ressentait pas moins une vive nécessité « dans son cœur » de participer.

Les entretiens avec des jeunes de Santa Elena et de Barranca Tigre dont j'ai rendu compte ici n'ont pas tous été réalisés avec des jeunes militants aussi convaincus que pouvait l'être ce milicien. Les images-souhaits exprimées s'éclairent cependant les unes les autres et évoquent une grande diversité d'aspirations face à la crise perçue dans ces communautés. Certaines de ces aspirations, souvent de nature politique, motivent la génération montante à s'engager dans les mobilisations autochtones régionales. L'image-souhait d'une communauté unifiée autour d'un projet commun est certainement présente dans les deux villages. Une autre image importante pour la mobilisation politique est celle de la prospérité communautaire. Cette prospérité peut être vue comme une utopie agraire (Manuel, Santa Elena) ou plutôt sur le mode du développement industriel (Juan, Santa Elena) ou de l'infrastructure moderne (Marcelo, Santa Elena). Même Antonio (Barranca Tigre), démobilisé face à sa coopérative caféière et enclin à adopter une stratégie individuelle, entretient encore le souhait d'une organisation régionale qui réponde à sa propre utopie coopérative.

Cependant, ce serait bien mal comprendre ces mobilisations régionales que de ne les aborder qu'à travers les imaginaires des gens qui y participent. Pedro (Barranca Tigre) est un jeune père de famille qui s'est révélé à maintes reprises tout à fait en accord avec les idéaux du mouvement autonomiste autochtone de la Montagne ; cependant, les piètres performances économiques du secteur caféier en général et de LuzMont en particulier, à qui il vend son café « par principe » même s'il en retire dix *centavos* de moins le kilo, créent des conditions objectives dans lesquelles ses espérances politiques se trouvent en conflit avec ses espérances économiques. La migration économique vers Mexico ou vers les États-Unis, même si elle est temporaire, l'éloigne de la participation politique régionale. Pour Pedro et pour les jeunes Tlapanèques dans sa situation, l'idée de fonder une famille et de s'installer, traditionnellement conséquente avec celle de faire « avancer la communauté », peut maintenant lui paraître antithétique.

La division que nous avons observée à Santa Elena reflète cette tension entre des aspirations croisées. Même si l'idée de l'harmonie communautaire maya a été identifiée depuis longtemps comme étant un mythe (Nash 1994), l'histoire orale que nous avons recueillie dans cette communauté fait état, à tout le moins, d'une *plus grande* unité communautaire avant que la question de la lutte armée ne surgisse (voir aussi Legorreta Díaz 1998 : chap. 4). Cette unité perdue est regrettée tant par la faction pro-zapatiste de Santa Elena que par sa faction pro-gouvernementale. Mais cette division est difficilement réconciliable. Elle s'enracine dans des aspirations politiques divergentes qui opposent l'idée de l'autonomie politique à celle de la participation accrue dans le système existant. Elle oppose également des aspirations économiques divergentes qui cherchent soit à répondre à court terme aux besoins pressants de la communauté, soit à envisager l'acceptation d'un niveau de privation plus grand à court terme pour forcer un règlement définitif de la question. Toutes ces options sont ancrées dans les imaginaires locaux et ont un sens pour les jeunes hommes qui deviennent actifs dans la sphère politique et qui tentent de faire face à la crise qui s'impose à eux.

Conclusion

Dans cet article j'ai tenté de cerner certaines trames de l'imaginaire des jeunes autochtones de deux communautés du Mexique. La perspective « à ras le sol » adoptée introduit beaucoup de variabilité dans les discours, et c'est là l'effet recherché. Il a été noté que la constriction du rôle de l'imagination comme principe politique peut être vue comme une forme de coercition, voire de violence exercée contre le sujet imaginant (Graeber 2004 : 11). Face à la possibilité de cette coercition dans le discours et dans l'imaginaire, l'anthropologue aurait un rôle à jouer en donnant voix aux espérances et aux utopies qui sont détectables sur le plan ethnographique, mais qui n'émergent pas dans les discours politiques officiels et cristallisés. Le mouvement zapatiste et le mouvement autonomiste de la Montagne du Guerrero sont, à n'en pas douter, des mouvements démocratiques. Par contre, les discours et images politiques officielles de ces mouvements peuvent à l'occasion néanmoins noyer des discours émergents, et en particulier les discours des jeunes autochtones exprimant leurs espoirs et désespoirs face à leur avenir politique et économique.

J'ai considéré ici certains de ces discours recueillis à partir des images-souhaits qui leur sont associés. La complexité et la diversité relevées ne tracent pas une ligne d'action politique concrète, mais portent plutôt à la réflexion. Qui plus est, tout en mettant en évidence l'attachement symbolique des jeunes autochtones à leur communauté, aux pratiques traditionnelles et aux idéaux de coopération, cette analyse fait ressortir un fort utopisme rêvant d'un « ailleurs » et d'un « meilleur » à atteindre par des moyens et des actions que les générations précédentes n'ont pas eu à considérer. Peut-être est-ce l'apport principal de la présente exploration. Sans pouvoir, ou vouloir, dire de manière univoque ce qui est espéré par les jeunes Tzeltals de Santa Elena et par les jeunes Tlapanèques de Barranca Tigre, il est clair que, même au cœur de la profonde crise sociale, économique, juridique et politique actuelle, c'est l'espoir et non le désespoir qui domine leur imaginaire politique.

Ouvrages cités

BABB, Sarah, 2001 : *Managing Mexico. Economists From Nationalism to Neoliberalism.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

BEAUCAGE, Pierre, 1992 : « Crise des subsistances ou crise des modèles explicatifs ? À propos d'un mouvement indigène et de ses interprétations ». *Anthropologie et Sociétés* 16(2) : 67-90.

—, 2004 : « Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique) ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXXIV(2) : 33-47.

BLOCH, Ernst, 1976 : *Le Principe espérance-1.* Gallimard, Paris

BROCKETT, Charles D., 2005 : *Political Movements and Violence in Central America.* Cambridge University Press, New York.

BURRIDGE, Kenelm, 1969 : *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities.* Basil Blackwell, Oxford.

COLLIER, George A., et Elizabeth Lowery Quaratiello, 1994 : *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. First Food Books, Oakland, CA.

DEHOUVE, Danièle, 1990 : *Quand les banquiers étaient des saints. 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province indienne du Mexique.* Éditions du CNRS, Paris.

DESROCHE, Henri, 1973 : *Sociologie de l'espérance*. Calmann-Lévy, Paris

DE VOS, Jan, 1988 : *Oro verde*. Fondo de Cultura Economica, Mexico.

FEMIA, Joseph, 1975 : « Hegemony and Consciousness in the Thought of Antonio Gramsci ». *Political Studies* (23)1 : 29-48.

GALARZA, Joaquín, 1972 : *Lienzos de Chiepetlan : manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique.* Collection Études mésoaméricaines, vol.1, Mission archéologique et ethnologique française, Mexico.

GRAEBER, David, 2004 : *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm Press, Chicago.

HARVEY, Neil, 1998 : *The Chiapas Rebellion. The struggle for land and democracy*. Duke University Press, Durham, NC.

HÉBERT, Martin, 2000a : *Sous le regard des ancêtres. Anthropologie de la mobilisation socio-politique chez les Tlapanèques du Guerrero*. Thèse de doctorat, Université de Montréal, Montréal.

—, 2000b : « A Family Remembers a Zapatista Child Soldier ». *Peace Review* 12(3) : 357-360.

—, 2002a : « L'autre main invisible : Deux rituels domestiques de prospérité chez les Tlapanèques du Guerrero, Mexique ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXXII(1) : 83-92.

—, 2002b : « Whose Utopia? Development, Resistance, and Patterns of Structural Violence in a Mexican Indigenous Region ». *Social Justice* 3(3-4) : 99-137.

JOHNSON, Jennifer L., 2001 : « What's Globalization Got to Do With It? Political action and peasant producers in Guerrero, Mexico ». *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 26(52) : 267-283.

LEGORETTA DÍAZ, Maria del Carmen, 1998 : *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona.* Cal y Arena, Mexico.

LINDAU, Juan D., 1996 : « Technocrats and Mexico's Political Elite ». *Political Science Quarterly* 111(2) : 295-322.

MARTÍNEZ QUEZADA, Alvaro, 1995 : *Crisis del café y estrategias campesinas*. Universidad Autónoma Chapingo, Mexico.

MARTÍNEZ RESCALVO, Mario O., et Jorge R. OBREGÓN TÉLLEZ, 1991 : *La Montaña de Guerrero. Economia, historia y sociedad.* Instituto Nacional Indigenista, Mexico.

MARTÍNEZ SIFUENTES, Esteban, 2001 : *La policia comunitaria. Un sistema de seguridad publica comunitaria en el estado de Guerrero.* Instituto Nacional Indigenista, Mexico.

NADAL, Marie-Josée, 1994 : *À l'ombre de Zapata. Vivre et mourir dans le Chiapas*. La Pleine Lune, Montréal.

NASH, June, 1994 : « Global Integration and Subsistence Insecurity ». *American Anthropologist* 96(1) : 7-30.

—, 2001 : *Mayan Visions. The Quest for Autonomy in an Age of Globalization.* Routledge, Londres.

PRUD'HOMME, Jean-François (dir.) 1995 : *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano.* Plaza y Valdes, Mexico.

ROY, Jean, 2000 : *Le souffle de l'espérance. Le politique entre le rêve et la raison*. Bellarmin, Montréal.

TELLO DÍAZ, Carlos, 1995 : *La rebelión de las Cañadas*. Cal y Arena, Mexico.

TOLEDO, Victor, 2000 : *La paz en Chiapas*. Ediciones Quinto Sol, Mexico.

VITE PÉREZ, Miguel Ángel, et Roberto RICO MARTÍNEZ, 2001 : *Que solos están los pobres. Neoliberalismo y urbanización popular en la zona metropolitana de la ciudad de México.* Plaza y Vlades, Mexico.

WILLIAMS, Heather L., 2001 : *Social Movements and Economic Transition. Markets and Distributive Conflict in Mexico*. Cambridge University Press, Cambridge.

ZUÑIGA LÓPEZ, Rosa Elva, et Manuel R. PARRA VÁZQUEZ, 1998 : « Una mirada al pasado, tres visiones del futuro. Las rebeliones en Santa Martha, Chenalhó », in M.E. Reyes Ramos, R. Moguel Viveros et G. van der Haar (dir.), *Espacios disputados : transformaciones rurales en Chiapas* : 277-294. Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico.