

La marche politique chez les autochtones du Guerrero De l'échange de saints à la contestation

Political Marches Among Guerrero's Indigenous Peoples From the Exchange of Saints to Protest

Martin Hébert

Volume 34, numéro 1, 2004

Présences autochtones de l'âge glaciaire à aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082398ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082398ar>

[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. (2004). La marche politique chez les autochtones du Guerrero : de l'échange de saints à la contestation. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(1), 69–77. <https://doi.org/10.7202/1082398ar>

Résumé de l'article

Depuis quelques décennies, les autochtones du Mexique ont fait de la marche politique une stratégie politique extra-institutionnelle de choix. À partir de données ethnographiques recueillies dans l'État du Guerrero, le présent article montre des parallèles importants entre ces marches et les échanges de pèlerinages religieux intercommunautaires. Ces parallèles font de la marche politique une mobilisation dont l'enjeu se situe souvent au-delà du simple exercice de communication politique entre les acteurs autochtones et non autochtones. L'exemple tiré de la communauté tlapanèque de Barranca Tigre démontre que les débats ayant entouré l'organisation d'une marche vers la capitale de l'État en 2001 étaient doublement liés à l'imaginaire des pèlerinages religieux, d'une part parce que la mobilité traditionnelle religieuse a servi de canevas de base pour *penser* la marche politique et son potentiel instrumental et, d'autre part parce que, comme toute mobilisation pèlerine qui sort du cycle rituel établi, l'organisation d'une marche politique est l'occasion d'une évaluation du devenir d'une communauté par ses habitants.



La marche politique chez les autochtones du Guerrero

De l'échange de saints à la contestation

Martin Hébert

Département
d'anthropologie,
Université Laval,
Québec

DANS LE RÉPERTOIRE des actions politiques utilisées aujourd'hui par les autochtones du Mexique, celui de la *marcha*, ou marche collective, est probablement à la fois l'un des rituels publics les plus médiatisés et l'un de ceux à l'égard duquel notre compréhension est la plus partielle. Le caractère spectaculaire de cette pratique, apparemment taillée sur mesure pour les médias, mène souvent à penser que cette dernière s'adresse avant tout à des acteurs n'y prenant pas directement part, comme le gouvernement mexicain ou la société civile nationale et internationale. Cependant, en replaçant cette pratique dans son contexte ethnographique et en la juxtaposant à diverses formes de pèlerinage documentées dans le Mexique autochtone, il devient clair que ces marches collectives participent de la grande tradition des pèlerinages en Mésoamérique et que, tout comme ces rituels, elles comportent un second niveau, de nature expérientielle, situé au-delà du spectaculaire, pour les participants.

Dans le présent article, nous examinerons comment la marche politique et sa préparation sont des espaces constitutifs de même qu'expressifs de la réalité autochtone. Dans ces espaces se forment les identités et les imaginaires, tout autant, sinon plus, que s'y articulent les revendications face au monde extérieur. Plus précisément, nous étudierons comment, en juin 2001, les modalités de participation à une telle marche collective ont été négociées entre divers acteurs autochtones dans une communauté tlapanèque du Guerrero, située

dans la région de cet État appelée la *Montaña*. Il s'agit d'une région à forte majorité autochtone où les habitants pratiquent une agriculture mixte de maïs, pour consommation domestique, et de café, qu'ils vendent à une coopérative autochtone locale. La population de la *Montaña* est répartie en petites communautés dotées, chacune, de leurs autorités politiques et religieuses organisées selon le mode traditionnel des systèmes de charges (*cargos*) civiles et religieuses que l'on peut retrouver dans plusieurs régions autochtones du Mexique et de Mésoamérique. Depuis une dizaine d'années ce sont, d'ailleurs, les responsables de ces charges qui jouent un rôle de premier plan dans l'organisation de mouvements sociaux régionaux qui réclament tous une plus grande autonomie pour la région.

LA MARCHÉ POLITIQUE AUTOCHTONE VUE DE LOIN

L'appropriation symbolique de l'espace à travers la marche, la parade ou la caravane est un élément important du répertoire d'actions politiques extrainstitutionnelles des autochtones mexicains d'aujourd'hui. Au cours de la dernière décennie, le nombre de délégations autochtones ayant marché vers les chefs-lieux municipaux, vers la capitale d'un État ou vers Mexico est considérable. Les comptes rendus que font les participants de ces marches (voir par exemple Beaucauge 2001) semblent, cependant, en donner une interprétation assez différente de celles que l'on retrouve dans la presse. Dans les médias nationaux et

internationaux, ces marches et occupations symboliques sont présentées comme des actes spectaculaires témoignant d'un savoir-faire médiatique et visant à communiquer un message politique à « l'opinion publique » non autochtone. L'atmosphère de concert rock ayant entouré en 2001 la marche zapatiste entre le Chiapas et Mexico, marche aussi nommée le « zapatour », semble en effet appuyer une telle interprétation.

L'analyse de ces événements, faite par certains chercheurs, rejoint cette vision de la marche politique comme étant essentiellement une performance dont le public cible est non autochtone et dont les effets politiques sont avant tout ressentis dans l'arène nationale ou internationale. Williams (2001) relève certains aspects importants de cette pratique qui vont en ce sens. La marche politique, selon cette auteure, serait avant tout une stratégie utilisée par les participants pour compenser leur manque de ressources et de contacts politiques :

Les groupes qui cherchent à faire des demandes distributives doivent souvent employer une diversité de méthodes organisationnelles et mobilisatrices pour compenser des contacts politico-institutionnels minimaux et une omniprésente pénurie de ressources matérielles. (Williams 2001 : 59)

Cette caractérisation, faite à partir de matériaux recueillis au Mexique dans son ensemble, est adéquate dans la mesure où, empiriquement, on peut constater que les groupes participant aux marches politiques ont en effet souvent peu de ressources économiques et logistiques à leur disposition. Ils ont également peu d'accès aux canaux institutionnels pour faire valoir leurs préoccupations et intérêts. Comme il a été noté dans un autre contexte, de manière tout aussi exacte mais également tout aussi partielle, la marche politique peut être conçue comme « une autre forme d'expression politique pour les citoyens qui n'ont pas le vote » (Du Pisani, Broodryk et Coetzer 1990 : 599). Cette citation est tirée de la littérature sud-africaniste et traite de groupes qui, sous le régime d'apartheid, n'avaient constitutionnellement aucun droit de vote alors que les autochtones ont ce droit au moins en principe; mais dans les deux cas le sentiment d'impuissance à agir dans les réseaux politiques officiels est semblable.

L'aliénation des groupes marginaux par rapport à la politique institutionnelle a été quasi constante au Guerrero depuis la création de cet État. Même la mise en place d'un système électoral, et en principe représentatif, dans les années 1920 n'a, pour l'essentiel, suscité chez les organisations sociales que des constats d'échec. Bartra cite à cet égard l'un des dirigeants de l'Asociación Cívica Guerrerense (ACG) qui, après l'arrestation de leur candidat au poste de gouverneur aux élections de 1961, déclarait que « le chemin électoral ne résoudra pas [les] problèmes, [et que] le vote universel secret n'est qu'une tromperie de la bourgeoisie » (cité par Bartra 2000 : 56). De tels constats sont nombreux dans l'histoire sociopolitique du Guerrero post-révolutionnaire. Même la synthèse historique officielle de l'État produite par le gouvernement du Guerrero lui-même se clôt sur un diagnostic peu reluisant :

Le Guerrero est associé à la violence sociale et politique. Que pourrions-nous attendre d'autre des politiques qui ont servi à le gouverner, où l'autoritarisme, l'anti-démocratie, l'injustice, la marginalisation et le recul social ont régné [...] (Bustamante Álvarez 1998 : 306)

Dans les zones autochtones du Guerrero, l'isolement politique par rapport aux structures décisionnelles semble encore

plus grand. Il n'existe pas de données quantitatives sur les taux de participation des autochtones aux élections, mais le sentiment d'aliénation par rapport aux instances gouvernementales est facile à documenter dans la région de la *Montaña*, région majoritairement autochtone habitée par des Nahuas, des Tlapanèques et des Mixtèques, située à l'est de l'État, et où nous menons nos recherches depuis 1998. Dans une entrevue accordée à un journal à large diffusion, des habitants de la région engagés dans la mise sur pied d'une police communautaire autochtone décrivaient leur relation avec le gouvernement de l'État, qu'ils accusaient de tenter de disqualifier leurs efforts et de mener une « guerre sale » contre eux, de la manière suivante : « Nous savons que nous faisons face à des intérêts et que nous sommes engagés dans une lutte très dure contre ceux qui résistent au changement. » (Pérez 2001 : 7) Dans le contexte politique du Guerrero, une telle affirmation voulant que les institutions gouvernementales soient un obstacle au développement autochtone peut être qualifiée de modérée. En fait, le discours qui prévaut est plutôt celui qui représente le gouvernement de l'État et le gouvernement national comme menant, littéralement, la guerre aux populations locales. Par exemple :

Les rêves de technocratie se sont transformés en réalités atroces et dévastatrices pour les véritables habitants de [la *Montaña*]. La perte de légitimité des autorités fédérales et étatiques, fruit de leur complaisance avec les banquiers, fils prodiges du régime, et de leur complicité avec le crime organisé et les narcotrafiquants, a miné dangereusement la valeur suprême du politique en le réduisant aux intérêts du capital transnational et aux perversités de l'obscur « raison d'État » qui, contre vents et marées, s'affaire à résoudre les grands problèmes nationaux par la voie militaire. (Tlachinollan 1998 : 1)

L'éloignement géographique des communautés autochtones par rapport aux centres de pouvoir, éloignement souvent alourdi par le mauvais état (ou l'inexistence) de voies de communications (Villa Arias 1999), la militarisation graduelle des zones autochtones (Gutiérrez 1998) et l'imposition autoritaire de programmes de développement gouvernementaux aux objectifs discordants par rapport aux ambitions autochtones (Hébert 2002b), sont tous des facteurs qui sont venus appuyer et nourrir ces discours de l'aliénation par rapport aux canaux gouvernementaux dans la *Montaña*. En ce sens, il est clair que le manque de contacts politico-institutionnels – spécialement lorsque ces institutions sont étatiques ou nationales – est un facteur qui joue un rôle important dans le choix de stratégies politiques pouvant être qualifiées de « parallèles » chez les autochtones du Guerrero.

Le manque de ressources matérielles chez les habitants de la *Montaña* a été constaté à maintes reprises et est devenu un thème récurrent dans la littérature portant sur la région (voir par exemple Betanzos Arellano 1974, Martínez Rescalvo et Obregón Téllez 1991, CIESAS 1999). Si certains auteurs (Oberschall 1973 : 157-172; Fox 1996) estiment que les ressources organisationnelles sont souvent plus déterminantes que les ressources matérielles dans le processus de mobilisation sociopolitique, il n'en demeure pas moins juste, dans une certaine mesure, d'affirmer que le choix des autochtones de s'engager dans des actions politiques extra-institutionnelles est sans doute lié, au moins en partie, au fait que les ressources dont ils disposent ne sont pas du type qui leur permettrait une action efficace au sein de la structure politique officielle du Guerrero et du Mexique.

Il est donc clair que l'adoption de la marche politique comme moyen d'action est en partie liée à l'aliénation ressentie par les autochtones face aux institutions gouvernementales et en partie liée à un manque de ressources symboliques, sociales et matérielles qui leur permettraient d'être efficaces à l'intérieur de ces canaux.

Même si, dans le présent article, nous tentons de ramener l'analyse des marches politiques vers la communauté autochtone elle-même et de mettre en lumière le rôle que joue cette dernière comme lieu d'où de telles mobilisations tirent leur vitalité, il ne faudrait pas laisser entendre que la conceptualisation de la marche autochtone comme un exercice de communication politique est, en soi, une approche erronée. L'étude de la communication politique se concentre sur l'analyse des discours, des processus de persuasion, sur la construction du message et, plus généralement, sur cet aspect du pouvoir qui consiste à acquérir un certain contrôle sur les sphères de débats publics et sur les questions qui y sont débattues (Crigler 1998 : 1). L'occupation d'espaces publics « métis » par les autochtones a, en effet, comme objectif d'agir sur cette sphère de discours public, de l'infléchir et, éventuellement, d'influencer les attitudes politiques et culturelles de la société non autochtone. De plus, comme l'ont montré de nombreux événements publics depuis le milieu des années 80 (voir Mejía Piñeros et Sarmiento Silva 1987 pour un survol), les autochtones mexicains sont devenus particulièrement habiles dans l'articulation de discours mettant en scène des idées, tropes et symboles ayant une forte résonance dans la société civile mexicaine et internationale.

Notre propre ethnographie des mécanismes discursifs de mobilisation politique dans les mouvements autochtones mexicains a, d'ailleurs, débuté dans les rues de Montréal en 1996 par l'observation de manifestations de solidarité envers les zapatistes, manifestations qui reprenaient, pour l'essentiel, les thèmes du discours public qui émanait à l'époque des régions autochtones du sud du Mexique. Que ce soit dans des théâtres de rue ou dans des rassemblements politiques, il a été possible de constater à quel point certains de ces discours avaient une forte résonance sur la société civile mexicaine et non mexicaine.

Les mobilisations autochtones du Guerrero n'ont peut-être pas acquis un auditoire aussi large que celles orchestrées par et pour les zapatistes, mais elles défraient tout de même la manchette dans les journaux locaux, les journaux du Guerrero, voire les journaux nationaux. Il semble par ailleurs que depuis quelques années les mobilisations autochtones, et entre autres les marches politiques organisées, aient réussi à susciter un intérêt pour la *Montaña* du Guerrero chez certains organismes internationaux de défense des droits de la personne¹.

Cependant, il faut prendre garde de ne pas réduire la marche politique et autres actions situées hors des réseaux habituels de la politique institutionnelle mexicaine à de simples solutions de rechange adoptées pour combler un *manque*. La marche politique est un site politique dont les apports doivent être examinés non seulement à la lumière des rapports politiques entre les habitants autochtones de la *Montaña* et les divers paliers du gouvernement mexicain, mais également à la lumière de la constitution d'une communauté politique autochtone qui trouve son sens en elle-même. Pour cette raison, l'analyse macro-sociale proposée par Williams et par un certain nombre de commentateurs ayant dépeint les marches politiques autochtones au Mexique comme des « spectacles » visant pour l'essentiel à transmettre un message au monde extérieur, à la communauté non autochtone, nous semble

partielle. Cela, bien sûr, ne signifie en rien que les participants autochtones ne sont pas conscients de l'effet de communication de leurs manifestations. Lors de l'organisation d'une marche sur Chilpancingo que nous avons pu observer en 2001 (nous y reviendrons plus loin) les organisateurs furent confrontés au problème de la compétition pour l'attention des médias et montrèrent, dans ce contexte, une conscience sans équivoque de l'importance de voir leurs actions rejoindre le public non autochtone. La date qui avait été convenue pour la manifestation, le 28 juin, avait été jugée trop rapprochée des commémorations du massacre d'Aguas Blancas, prévues pour le 27 juin. Constatant la proximité des dates, l'un des organisateurs avait alors fait la suggestion suivante :

... nous laisserons aux journalistes une journée pour se reposer et voyager jusqu'à Chilpancingo, pour qu'ils soient tous présents lors de la manifestation. De cette manière, nous en profiterons [*aprovechamos de la carilla que pasa*] et nous n'entrerons pas en compétition avec Aguas Blancas. C'est comme deux noces, elles ne peuvent être au même moment car, si c'est le cas, les gens ne savent pas où aller. (Notes de terrain, juin 2001)

Outre ces effets importants de la mobilisation sur les groupes « extérieurs » au mouvement, l'organisation de la marche politique, de l'appropriation collective et symbolique de l'espace physique est aussi l'expérience d'une communauté, d'une proximité avec les autres participants. Même si cette « marche » consiste parfois à s'entasser à l'arrière d'une camionnette ou d'un autobus menant les participants à destination, l'expérience de cette proximité et l'échange qui en résulte ont un impact important sur la formation d'une identité commune.

La même richesse d'interaction se retrouve également en amont de l'acte de communication lui-même. Malheureusement, les processus d'organisation et de mobilisation menant à ces marches sont souvent tronqués dans l'analyse qu'on en fait et sont présentés comme de simples étapes préparatoires en vue de l'action d'éclat, seule jugée importante dans l'analyse politique. Nous nous proposons donc ici d'examiner, à partir de données ethnographiques, la phase préparatoire d'une de ces manifestations autochtones telle qu'elle s'est déroulée dans une communauté concrète.

LA MARCHÉ POLITIQUE : UNE FORME DE PÈLERINAGE ?

Au Mexique, les anthropologues ont souvent eu une certaine difficulté à conceptualiser le rapport entre mobilité spatiale et politique chez les autochtones contemporains. Le meilleur effort en ce sens a été entrepris par Danièle Dehouve qui s'est penchée sur le rapport entre l'échange de pèlerinages religieux entre les communautés autochtones du Guerrero et la formation d'identités régionales (Dehouve 1998). L'auteure amorce son analyse en soulignant la manière dont les échanges commerciaux et la mobilité des éleveurs de chèvres, de même que celle des travailleurs attachés à des *haciendas* itinérantes (reliées surtout à l'élevage), ont contribué à créer, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, des réseaux de communication et de diffusion culturelle entre les communautés de la *Montaña* et de la côte du Guerrero.

Une dimension importante de ces réseaux était l'établissement de formes de coopération religieuse qui prenaient la forme de l'échange de pèlerinages. Les communautés qui y prenaient part envoyaient régulièrement des groupes de pèlerins, qui se déplaçaient généralement à pied sur d'importantes distances pour rendre hommage aux saints de communautés amies. De

même, des communautés partageant le même saint patron, même si elles se trouvent séparées par d'importantes distances (plus de 100 km dans certains cas) et si elles appartiennent à des groupes ethniques différents (Tlapanèques, Mixtèques ou Amuzgo), étaient liées entre elles à travers ces réseaux d'échange de pèlerinages. Comme le souligne l'auteure, ces liens spéciaux établis par l'entremise des saints patrons impliquaient le partage de « croyances, légendes, et de déplacements annuels » (Dehouve 1998 : 183). À cette forme de mobilité « traditionnelle » l'auteure juxtapose ce qu'elle nomme la mobilité « moderne ». Cette nouvelle forme de mobilité serait celle de la migration et serait génératrice d'identités diasporiques plutôt que régionales (Dehouve 1998 : 182). On peut se demander si les marches politiques, comme celle vers laquelle nous nous tournerons à l'instant, ne constituent pas une dimension de cette « mobilité moderne » autochtone au Guerrero.

À l'été 2001, le gouvernement fédéral mexicain a invité les législatures de chacun des États du pays à se prononcer sur un projet de loi sur « les droits et la culture autochtones ». Ce projet de loi avait été présenté par le nouveau gouvernement fédéral comme visant l'inscription, dans la législation mexicaine, de la loi COCOPA qui, elle-même, était dite refléter les principes des accords de San Andres Sacamch'en conclus entre le gouvernement fédéral et les zapatistes du Chiapas en 1996, mais jamais encore ratifiés. Pour entériner sa loi, le gouvernement fédéral avait alors besoin de l'aval de seize législatures d'États. Plusieurs organisations autochtones indépendantes ont vu ce renvoi aux États comme une occasion de faire entendre leur mécontentement à l'égard du projet de loi. N'ayant pas été consultés lors de sa rédaction, les activistes autochtones du Chiapas, de Oaxaca et du Guerrero, entre autres, décidèrent d'organiser des manifestations particulièrement visibles.

Comme dans les autres États, le point focal de ces manifestations au Guerrero fut la capitale. Des centaines d'autochtones de la région de la *Montaña* se rendirent à deux reprises à Chilpancingo pour faire entendre leur mécontentement et demander la tenue des consultations publiques sur le contenu de la loi promises par le gouvernement fédéral. La principale stratégie adoptée fut la « marche » sur Chilpancingo et l'occupation d'espaces publics et gouvernementaux dans cette ville. Le 12 juin 2001, une coalition de groupes d'acteurs sociaux (Frente de lucha popular, Consejo guerrerrense 500 años, et autres) bloqua donc pacifiquement l'accès au *palacio de gobernación* de Chilpancingo afin de protester contre le projet de loi indigène (Mendez 2001). Les protestataires voulaient ainsi forcer un dialogue public sur la question des droits (et surtout l'autonomie) autochtones avec les quarante-six députés de la législature de l'État du Guerrero qui s'apprêtaient à voter. Cinq cents délégués venant des diverses zones autochtones du Guerrero prirent part à cette « prise de possession » pacifique. Les premières lignes d'un communiqué de presse distribué lors de la première occupation, à la mi-juin, donnaient le ton :

Nous les peuples tlapanèque, mixtèque, nahua et amuzgo sommes arrivés ce matin de nos montagnes et côtes du Guerrero et sommes venus jusqu'au Cœur politique de l'État. Nous sommes venus prendre pacifiquement le Congrès local, où les députés locaux préparent l'achèvement d'une nouvelle trahison envers les peuples autochtones. (FLP *et al.* 2001 : 1)

Ces deux phrases de présentation, évidemment produites pour les médias et pour un auditoire largement non autochtone, ne représentent que la surface d'un processus socioculturel

complexe. Derrière la rédaction d'un tel communiqué se cache un processus de lente convergence discursive, symbolique et politique qui, lui-même, a eu un profond impact sur les populations autochtones des régions de la *Montaña* et de la *Costa Chica* du Guerrero. Cette articulation d'un discours commun fait appel à l'élaboration commune de visions d'un avenir meilleur – un travail de longue haleine qu'ont entrepris divers acteurs autochtones dans la *Montaña* depuis une quarantaine d'années (Hébert 2000). Elle fait également appel à la mobilisation de réseaux, de pratiques et de symboles traditionnels qui se sont trouvés, en quelque sorte, « re-fonctionnalisés » à partir de traditions religieuses partagées. Par exemple, l'insistance dans l'extrait cité sur le voyage, sur le déplacement que les manifestants ont dû entreprendre pour venir faire entendre leur voix jusqu'au « cœur » de l'État renvoie de manière claire, pour les Nahuas, Tlapanèques, Mixtèques et Amuzgos, à la tradition commune de mobilité rituelle vers des « centres » de pèlerinage, qui a été relevée par Dehouve.

Liminaire de la marche politique, comme celui du pèlerinage, permet aux pèlerins et marcheurs d'espérer rencontrer une oreille attentive au terme des efforts, voire des « souffrances » du voyage, car, dans les deux cas, cet effort a une valeur propitiatoire importante et est lui-même constitutif de la légitimité de la demande aux yeux des participants. Un pèlerin qui se rend à un sanctuaire offre son voyage, les difficultés qu'il a dû surmonter, au saint (ou aux gens) qu'il visite en échange de faveurs et de support. De même, dans la région de la *Montaña*, le « don » que fait une communauté à sa voisine qu'elle visite n'est pas matériel – bien au contraire, c'est souvent l'hôte qui se fait un devoir de nourrir ses visiteurs – mais plutôt un don en « effort », où le voyage lui-même est une prestation importante. Une fois arrivés à destination, les pèlerins (ou les « marcheurs ») considèrent qu'ils ont pour l'essentiel rempli leur part du marché tacite les unissant à la communauté visitée, fût-elle la capitale de l'État, et que cette dernière doit, à tout le moins, écouter avec sérieux leurs requêtes. Ce simple constat ajoute déjà une nouvelle dimension à la marche politique : en plus de sa dimension communicative, cette pratique s'inscrit également dans un mode de légitimation proprement autochtone des requêtes exprimées, une légitimation qui s'opère à travers les efforts consentis pour *se rendre* jusqu'à notre interlocuteur.

Comme c'est le cas pour les pèlerinages religieux contemporains dans la région, cette « marche », qui avait demandé de voyager sur quelques centaines de kilomètres jusqu'à la capitale, ne s'était pas nécessairement faite à pied. Le gros du trajet avait été fait en camionnette, et seule l'arrivée dans la capitale avait été prévue comme une véritable « marche » collective. Mais ces détails logistiques ne changent rien à la manière dont cette activité politique est envisagée dans les communautés autochtones et, en particulier, ne change rien à la filiation symbolique perçue entre cet événement et les pèlerinages contemporains et anciens. Cette filiation est maintenue dans la mesure où, tant les formes traditionnelles de mobilité, c'est-à-dire les pèlerinages vers les centres religieux et les visites rituelles de communautés voisines, que les formes plus modernes comme la marche politique, empruntent des moyens semblables.

Ces questions logistiques furent discutées lors d'une réunion préparatoire à laquelle nous avons assisté à l'été 2001, au cours de laquelle les détails de la marche sur Chilpancingo furent abordés :

Le problème logistique principal auquel font face les organisateurs est celui du transport. [La coopérative caféière] Luz de la



Des confréries de communautés voisines viennent visiter Barranca Tigre lors de l'Avent, pour y honorer le Santo Intierro
(Photo Martin Hébert, 1999)

Montaña possède quelques gros camions capables de transporter des gens. Il suffit de remplir quelques sacs avec des écorces de café afin de rendre le voyage plus confortable et le tour devrait être joué. Un second problème lié au premier est celui du carburant. Étant donné qu'il s'agit de la principale dépense monétaire qu'auront à faire les participants, certains se demandent s'il ne serait pas possible d'obtenir quelque forme d'aide financière. Le curé affirme que l'évêché de Tlapa pourrait bien donner un appui de cette sorte. Quant à lui, il a déjà fait passer une quête spéciale [...] visant à appuyer les manifestants. Cette quête a rapporté 75 pesos. « Imaginez-vous, dit-il, en une seule quête... » La dernière question logistique est celle de la nourriture mais, comme c'est généralement le cas, elle est réglée assez rapidement. (Les femmes du groupe d'adoration nocturne prépareront les tortillas et la nourriture comme elles le font pour le pèlerinage à la Vierge immaculée en décembre.) [Notes de terrain, juin 2001]

Les parallèles entre cette discussion et celle que l'on pourrait entendre entre les membres d'une *mayordomía*² affairés à préparer la fête d'un saint (voir Hébert 2000) sont assez frappants. La contribution de chacun des membres du groupe est discutée en détails et établie en fonction de critères comme le sexe (les hommes s'occupent des activités publiques, les femmes cuisinent), l'âge (les aînés mobilisent *de facto* leurs familles), les moyens socio-économiques (contributions monétaires établies en conséquence). Le parallèle avec les pèlerinages religieux est encore plus fort si l'on compare l'organisation de cette marche avec le pèlerinage à la Vierge qui est fait chaque année par le groupe d'adoration nocturne de la communauté. La « marche » vers Chilpancingo devait d'ailleurs suivre sur une centaine de kilomètres le trajet de ce pèlerinage jusqu'à Tlapa (terme du pèlerinage à la Vierge) avant de poursuivre vers l'ouest sur une autre centaine de kilomètres jusqu'à la capitale de l'État. Comme on l'a noté plus haut, ce parallèle entre le politique et le religieux peut être trouvé tant dans l'utilisation des camions de la coopérative caféière comme moyen de transport, que dans

le financement du voyage par des quêtes et dans le choix des personnes en charge de préparer la nourriture.

Même si la continuité entre la mobilité traditionnelle et la mobilité moderne est claire, il demeure que le caractère relativement récent de la marche politique laisse un certain nombre de variables indéterminées dans la structure de cette pratique. L'une de ces variables est le nombre de personnes qui doivent prendre part à la marche en question dans une communauté donnée. Une analyse classique du processus de mobilisation pourrait nous inciter à voir ce dernier comme un simple effort entrepris pour maximiser le nombre de participants, et une telle analyse ne serait pas tout à fait erronée dans le contexte des communautés autochtones du Guerrero. En effet, un certain nombre d'acteurs régionaux, entre autres des membres autochtones du clergé, participent activement à la mise sur pied d'événements tels que les marches collectives et font généralement des efforts pour qu'un grand nombre de participants y prennent part.

TYPLOGIE DES PÈLERINAGES ET MARCHÉ POLITIQUE

Cependant, la filiation symbolique étroite entre les pèlerinages religieux traditionnels et les marches politiques soulève une question importante dans les communautés autochtones. La mobilité religieuse peut en général être divisée en trois types : les pèlerinages entrepris à titre individuel, les pèlerinages entrepris par un sous-groupe de la communauté et le pèlerinage que l'on pourrait qualifier de « communautaire ». Les pèlerinages individuels, comme leur nom l'indique, sont entrepris par des individus, parfois deux ou trois partenaires associés pour l'occasion, vers des sanctuaires religieux notoires pour les apparitions de saints qui y ont été rapportées. Dans la communauté de Barranca Tigre, ces pèlerinages se font généralement vers quatre ou cinq sites importants, dont un dans l'État voisin d'Oaxaca, situés en moyenne à quelques centaines de kilomètres de la communauté. On entreprend ces pèlerinages pour demander une faveur personnelle au saint, généralement une guérison, un signe indicateur du futur, ou bien pour demander de l'aide dans la réussite d'une entreprise.

Par exemple, des habitants de Barranca Tigre nous ont relaté que, dans la communauté de Xalpatlahua (municipe de Xalpatlahua, Guerrero), est apparu Jésus-Christ ou, comme on l'appelle, le Santo Intierro Milagroso. Ils ne connaissent pas les circonstances de cette apparition, mais affirment que ce saint a laissé derrière lui un secret, un pouvoir dont la terre locale est maintenant dotée. Si une personne se rend à ce sanctuaire, dit-on, il lui est possible de lire son avenir en creusant dans le sol. Les signes trouvés seront généralement annonceurs d'événements heureux à venir. Ainsi, par exemple, si un pèlerin trouve, en creusant, un objet qui ressemble à un grain de maïs, la récolte sera bonne. Une pièce de monnaie annonce la prospérité, et une branche qui ressemble à une branche de caféier annonce une bonne récolte de café.



Portant le collier typique des confréries locales, des habitants de Barranca Tigre (au centre) ont marché jusqu'à une communauté voisine durant les célébrations du centenaire de leur paroisse (Photo Martin Hébert, 2000)

Entreprendre un voyage vers un tel centre de pèlerinage est un choix personnel, et les retombées positives (récolte, richesse, santé) n'affectent que les pèlerins et leur famille immédiate.

D'autres pèlerinages religieux, comme le pèlerinage à la Vierge mentionné plus haut, sont entrepris par des sous-groupes de la communauté nommés *cofradías* (confréries). Ces groupes sont, en quelque sorte, les spécialistes de pèlerinages annuels et, par groupes de dix ou douze personnes, ils vont soit représenter la communauté avec les emblèmes des saints locaux à des fêtes tenues dans des communautés voisines, soit visiter le sanctuaire d'un saint important. Ils agissent, en quelque sorte, en ambassadeurs. Le pèlerinage de confréries est sans doute aujourd'hui la forme la plus fréquente de cette « mobilité traditionnelle » identifiée par Dehouve au Guerrero.

Si la visite d'une confrérie dans une communauté voisine est un événement important, elle demeure encore relativement modeste par rapport aux pèlerinages entrepris par de véritables délégations communautaires. Ces délégations, composées de plusieurs confréries, de troupes de danse, de groupes communautaires divers et, surtout, des *autorités* de la communauté, représentent les pèlerinages les plus importants, ceux dans lesquels la communauté s'investit totalement.

Comme les pèlerinages religieux, le pèlerinage politique peut être fait à titre individuel, à titre de sous-groupe de la communauté ou à titre de communauté. Mais alors que cette gradation est relativement claire pour les pèlerinages religieux, sa détermination dans le champ politique est souvent matière à débat au sein des communautés. De cette différence importante entre le pèlerinage religieux et la marche politique découlent un certain nombre de caractéristiques distinctives de la marche politique qui font que, si ce phénomène demeure, comme nous l'avons dit, intimement lié à celui du pèlerinage religieux, sa dynamique présente néanmoins certaines particularités qui lui sont propres. Par exemple, alors que les pèlerinages, ancrés dans une tradition de plusieurs siècles, sont assez bien typés et n'appellent plus guère de débat sur l'échelle de participation qui leur est appropriée (personnelle, de groupes religieux, ou communautaire), cette détermination est faite de manière plus *ad hoc* et, comme nous le verrons, est davantage matière à débat pour les marches politiques.

Alors que les membres des confréries et *mayordomías* qui y prendront part sont connus longtemps avant la date d'un pèlerinage, la question de déterminer *qui* participera à une marche politique et *au nom de qui* on la fera n'est pas une simple étape préliminaire à l'action politique ; considérée du point de vue de la vie communautaire, cette décision est, à plus d'un chapitre, l'essentiel de l'action politique visée. Un examen plus détaillé des discussions ayant précédé l'organisation de la seconde marche vers Chilpancingo dans la communauté tlapanèque de Barranca Tigre montre bien que l'activation de l'un ou l'autre des modèles de pèlerinage discutés plus haut est un enjeu politique de taille au sein de la communauté.

PRÉPARER UNE MARCHÉ À BARRANCA TIGRE

Le dimanche qui a suivi la première occupation du *palacio* de Chilpancingo, l'un des organisateurs régionaux de cette manifestation, un membre du clergé, s'est rendu à Barranca Tigre pour y faire un bilan des activités de la semaine précédente, auxquelles trois ou quatre habitants de la communauté, et de nombreux autres de la région de la *Montaña*, avaient pris part.

Après avoir fait un bref résumé des événements devant un petit groupe, cet organisateur a ajouté que « nous aurions pu être davantage » et, plus concrètement, qu'il pourrait y avoir plus de participants à la prochaine manifestation, prévue pour la semaine suivante. Chacun des habitants de la communauté assis autour de la table représentait une organisation de la communauté comme la police autochtone, une confrérie ou un regroupement de producteurs. L'objectif de cette réunion était de préparer une stratégie pour convaincre l'assemblée communautaire, qui n'avait pas eu à discuter de la participation individuelle de quatre ou cinq personnes la fois précédente, de se prononcer en faveur d'une participation communautaire « officielle » à la prochaine manifestation de la même manière que, deux années plus tôt, elle avait participé à la célébration du centenaire de la paroisse dans un village voisin (Hébert 2002a). Même si la communauté était clairement divisée au sujet de cette nouvelle mobilisation qui sortait du cadre traditionnel des échanges de pèlerinages, l'assemblée communautaire était le forum où toutes les requêtes du genre devaient être présentées et qui, nécessairement, devait être le lieu où toute mobilisation générale des habitants de Barranca Tigre devait être débattue. Il peut arriver que les questions de participation religieuse fassent l'objet de débats entre les divers acteurs et factions représentés dans l'assemblée. Barranca Tigre ne manque pas de divisions internes, entre les partisans du Partido de los Trabajadores (PT) et ceux du Partido Revolucionario Institucional (PRI), entre catholiques et évangélistes, entre hommes et femmes, ou encore entre aînés et jeunes, et ces divisions peuvent parfois donner lieu à de vifs débats sur les questions de participation religieuse. Mais les questions de participation politique, comme la marche dont il est question ici, possèdent un potentiel polémique encore plus grand.

Tout comme les pèlerinages officiels demandent la participation de plusieurs groupes communautaires, une mobilisation politique réussie et large exigeait d'abord que les organisateurs de la marche arrivent à convaincre chacun des groupes identifiables de la communauté d'envoyer leurs *propres* représentants à la manifestation. Normalement, et conformément au modèle du pèlerinage de confrérie, chaque communauté se serait contentée d'envoyer trois ou quatre délégués chargés de représenter tous ses habitants. Il était attendu, d'emblée, que certains sous-groupes communautaires comme les protestants

ou les membres favorables au Parti révolutionnaire institutionnel (PRI) ne seraient pas favorables à une telle mobilisation faite au nom de la communauté. Mais en tentant de mobiliser le plus de sous-groupes communautaires possibles, et en demandant à ces derniers d'envoyer leurs propres délégués, les organisateurs pensaient augmenter le nombre de participants à la marche. Dans le cas où une personne s'identifiait à plusieurs sous-groupes sollicités (ce qui était le cas de tous les participants), on lui demanderait de « choisir » l'identité qu'elle désirait mettre de l'avant (ou, le cas échéant, de s'associer au sous-groupe comptant peu de délégués).

Les principaux sous-groupes identifiés furent les producteurs de café membres de la coopérative régionale, les membres de la petite association de producteurs de bananes, les membres des organisations de femmes, les autorités communautaires (et en particulier le *comisario*, qui en est la figure centrale), les membres de la police communautaire, les diverses confréries et *mayordomías* religieuses.

La participation des autorités communautaires fut jugée particulièrement importante dans la mesure où c'est elles qui incarneraient le consensus communautaire et se porteraient garantes, en quelque sorte, du fait que la marche politique prévue ne refléterait pas seulement des intérêts particuliers, mais bien plutôt des préoccupations partagées par l'ensemble de la communauté. En un mot, les organisateurs comptaient sur la présence des autorités pour servir d'élément unificateur et donner une légitimité supplémentaire à la manifestation.

Le fait que l'organisation d'une telle marche politique est constitutive de la réalité politique autochtone avant d'en être une simple expression formulée pour le monde « extérieur » devint apparent lorsque cette proposition de marche collective fut présentée devant l'assemblée communautaire de Barranca Tigre. Devant une soixantaine de personnes réunies dans la *comisaría* pour la rencontre hebdomadaire où les habitants (généralement les « chefs de familles » masculins) de la communauté se rassemblent pour discuter des affaires courantes et de l'administration de leur village, les organisateurs de la marche décidèrent de faire valoir leur projet.

Le responsable de la police communautaire autochtone prit d'abord la parole en soulignant que « le projet de loi COCOPA et les accords de San Andrés ne sont pas négociables. Le gouvernement n'a pas à les ratifier, les modifier ou les rejeter, dit-il. La population autochtone a déjà approuvé ces lois » (Notes de terrain, juin 2001). Le responsable de l'organisation de la marche dans la communauté, réactivant l'un des thèmes centraux du discours de mobilisation tlapèque, celui de l'importance d'agir « pour notre futur, pour nos enfants » (Hébert 2000, ch. 9), fit la demande aux sous-groupes identifiés précédemment de participer à la marche vers Chilpancingo.

C'est à ce moment que les voix dissidentes, surtout celle des partisans du PRI dans la communauté, se firent entendre. Les deux hommes les plus volubiles soutinrent que si certaines personnes voulaient aller à Chilpancingo en tant que *vecinos* (habitants de la communauté), c'était bien, mais que les autorités de la communauté, elles, devaient rester dans la communauté et ne pas prendre part à cette manifestation.

L'argument apporté par ceux qui désiraient s'opposer à la participation d'une délégation officielle à la marche fut que, lorsque les autorités sont absentes, rien ne se passe dans la communauté. Aucun travail n'est exécuté et la communauté ne progresse pas. Ainsi, disent les critiques, le bien-être de la communauté n'est pas servi en envoyant les autorités à

Chilpancingo pour participer à des manifestations (de plus, qui sait où et à quelle fréquence les autorités iront manifester après). Pour eux, la communauté progresse davantage lorsque les autorités y restent à faire leur travail.

Il est à noter que ces échanges sont marqués, dans les assemblées communautaires autochtones au Mexique, par un style politique où l'impératif premier est d'en arriver à un consensus (Nader 1990, Foster 1988 : 172-173). Dans cette optique, le flou même qui existe à propos du « modèle » de pèlerinage qui s'applique à l'organisation de marches politiques crée ici un espace propice à l'obtention du consensus. Les organisateurs de la manifestation auraient certes préféré une participation des autorités qui aurait rendu la mobilisation plus officielle, mais la résistance rencontrée en assemblée communautaire n'en a pas pour autant fait échouer cette mobilisation – ce qui, d'ailleurs, n'avait jamais été l'intention exprimée par les détracteurs de la proposition. Dans la logique du consensus, les organisateurs de la marche ont rapidement compris qu'ils n'obtiendraient pas l'aval demandé pour une délégation officielle. Ils comprirent également qu'un repli à partir d'un modèle de pèlerinage communautaire vers un modèle par sous-groupes leur permettrait de reprendre une certaine initiative et de porter le débat sur le terrain politique de leur choix. Enchaînant sur la remarque précédente selon laquelle « lorsque les membres des autorités sont absents, rien ne se passe dans la communauté » :

[Les organisateurs de la marche] en ont profité pour être d'accord avec leurs détracteurs et souligner qu'en effet les autorités n'avaient pas fait grand-chose pour la communauté, allant même jusqu'à les traiter de paresseux. Les adversaires politiques du *comisario* en ont profité pour établir un contraste entre les piètres performances de l'administration actuelle et leur propre performance en 1999 alors que la communauté avait reçu 40 tonnes de ciment, avait mis en marche la construction de l'école secondaire avancée (*preparatoria*), amorcé la construction du nouveau chemin reliant la communauté au carrefour des routes (*crucero*), etc. (Notes de terrain, juin 2001)

Après avoir adressé une acerbe critique aux autorités civiles en place cette année (une critique plutôt unanime faut-il ajouter), l'assemblée convint que ce serait une bonne chose d'envoyer des délégués à Chilpancingo, mais que les autorités civiles, elles, devraient rester disponibles dans la communauté. Par conséquent, personne ne représenterait la communauté officiellement. Le compromis fut donc atteint et l'assemblée communautaire se donna comme objectif d'envoyer vingt personnes de Barranca Tigre à la manifestation, de même que dix personnes venant de chacune des sept colonies, pour un total de quatre-vingt-dix personnes. Des problèmes de transport allaient plus tard réduire ce nombre à une trentaine de participants, mais l'essentiel, ici, est qu'un consensus ait été atteint quant à la participation de membres de la communauté à cette manifestation.

LA MARCHÉ POLITIQUE AUTOCHTONE VUE DE PRÈS

Le parcours suivi dans cet article nous a mené du cœur politique de l'État du Guerrero (le *palacio de gobernación* de Chilpancingo) au cœur politique d'une communauté tlapèque (la *comisaría* de Barranca Tigre). Il nous a également conduit de la marche politique « spectaculaire », dépeinte par les médias et par plusieurs chercheurs en termes d'exercice de communication orienté vers les groupes non autochtones, à la marche politique comme « projet » inscrit dans des imaginaires, des pratiques rituelles de mobilité, et des contextes locaux précis.

La marche, comme forme de communication politique avec les pouvoirs institutionnalisés, peut avoir des conséquences réelles, peut « faire bouger les choses » ou, d'un autre côté, peut ne pas avoir d'impact sur les décisions qui seront prises par les gouvernements. Même si la marche porte fruit, les conséquences de cette victoire politique ne seront souvent qu'à peine perceptibles (dans le court terme du moins) pour les habitants des communautés autochtones de régions aussi reculées que la *Montaña* du Guerrero. La marginalité de la région fait que les effets de tout gain politique acquis de Chilpancingo ou de Mexico, comme une route, des écoles ou des cliniques, tardent en général deux ou trois années, et parfois beaucoup plus, avant d'avoir des manifestations tangibles dans la *Montaña*.

Par contre, l'impact politique du débat interne sur la participation d'une communauté à une marche donnée est souvent beaucoup plus concret. Chez les autochtones du Guerrero, la proposition en assemblée communautaire de participer à une *marcha* agit comme un véritable révélateur des diverses positions politiques et clivages au sein de la communauté.

Révélateur, certes, mais aussi amplificateur et occasion de médiation, car si d'un côté une telle proposition amène divers acteurs à s'exprimer et à donner des raisons pour lesquelles ils sont pour ou contre une telle mobilisation, durcissant au besoin leur rhétorique, la proposition de participer à une marche politique devient également une occasion de faire des compromis entre ces positions et de jeter quelques ponts entre divers groupes de la communauté. Vu sous cet angle, si le moment où les participants d'une marche politique montent dans la camionnette pour amorcer leur périple marque bien le début d'un processus politique, d'un point de vue ethnographique ce moment marque également l'aboutissement d'un autre processus.

C'est dans cette perspective que doit être compris ce qui a pu apparaître, dans la section précédente, comme un détournement momentané du débat sur la marche politique vers une critique de la performance des autorités communautaires. Les participants, par leurs interventions antérieures, ont bien montré qu'ils étaient conscients des raisons et des ramifications macro-politiques de la mobilisation proposée. D'ailleurs, à l'époque, des documents reprographiés détaillant le contenu de la loi COCOPA, des accords de San Andrés, de la loi proposée par le gouvernement circulaient très librement dans la communauté et étaient abondamment discutés. Par contre, le contexte des débats communautaires n'est pas le contexte des débats nationaux, pas plus que les référents servant à définir une action politique légitime ne sont les mêmes à ces deux échelles d'analyse. Dans l'imaginaire communautaire, les premiers responsables du bien-être et du « progrès » de la communauté sont les autorités civiles locales de cette dernière et non les législateurs de Chilpancingo et de Mexico.

La piètre performance des autorités civiles en place en 2001 aurait facilement pu être expliquée par un recul considérable du prix du café qui a fait que la coopérative caféière, qui avait piloté des programmes de développement communautaire l'année précédente, avait à peine été capable de payer le café des producteurs en 2001. De même, l'annulation de nombreux programmes d'aide gouvernementaux avait sérieusement ralenti les travaux d'infrastructure dans la région. Mais, pour l'assemblée communautaire, ces facteurs n'excusaient en rien la performance des autorités, qui étaient largement blâmées pour les déboires de la communauté. Il ne faut donc pas trop

s'étonner de voir un débat sur le besoin de contester les politiques fédérales mexicaines tourner assez rapidement en un procès des autorités en place. Rien d'étonnant non plus de voir la phrase « lorsque les membres des autorités sont absents, rien ne se passe dans la communauté » prendre un double sens en assemblée communautaire. Pour les uns elle signifie que, dans ce cas *particulier*, les intérêts de la communauté seront mieux servis si les membres des autorités restent à Barranca Tigre. Pour les autres, elle souligne plutôt que, *en général*, les autorités sont passablement absentéistes et ne font pas leur travail.

Les débats et résolutions de ce genre ne sont pas rares à Barranca Tigre. C'est d'ailleurs à travers cette constance que le débat à propos d'une marche politique est doublement lié à l'imaginaire des pèlerinages religieux. D'abord, comme nous l'avons vu, parce que la « mobilité traditionnelle » religieuse décrite par Dehouve et d'autres dans la région (Oettinger 1980, Van der Loo 1991) sert de canevas de base pour *penser* la marche politique et son potentiel instrumental ; mais aussi parce que, comme toute mobilisation pèlerine qui sort du cycle rituel établi³, l'organisation d'une marche politique est l'occasion d'une évaluation de la « santé » de la communauté par ses habitants.

Outre ces liens entre les imaginaires liés aux marches et aux pèlerinages, ces deux phénomènes sont également intimement liés dans la structure sociale même de la communauté. Le volet religieux du système de charges est un élément central de cette structure qui, d'une part, définit l'appartenance des individus de manière beaucoup plus concrète, pour eux, que la structure paroissiale et, d'autre part, est constitué de liens sociaux constamment activés dans l'organisation d'actions collectives tant civiles que religieuses. Ce sont ces liens sociaux, dans toute leur complexité, qui sont activés dans l'organisation d'une marche politique.

Cette remise en contexte de la marche politique autochtone au Guerrero ne remet pas en question de manière radicale les interprétations discutées au début de cet article. Nous pouvons être d'accord avec Williams pour affirmer que le manque de ressources matérielles et d'entrées politiques motive certainement en partie le choix de la marche politique comme moyen de compenser le déficit flagrant de représentation politique dont souffrent les autochtones du Guerrero. Nous pouvons également prendre les paramètres mis de l'avant par Crigler et affirmer que la marche politique autochtone est en effet en partie un exercice de communication politique. Mais ces deux axes balisent, à notre avis, une définition *minimale* du phénomène important qu'est la marche politique dans le Mexique autochtone. Il importe de resituer ce type de mobilisation dans son contexte ethnographique et d'élargir l'analyse de manière à ce qu'elle reflète la complexité du processus politique qui se trouve en amont de la manifestation spectaculaire. Cela nous semble une avenue de recherche féconde dans la mesure où elle permet de brouiller la distinction rigide entre la politique institutionnelle et la politique extra-institutionnelle et, par le fait même, de remettre en question la condamnation souvent implicite qui est faite de cette dernière.

Notes

1. Aucun groupe international pour la défense des droits de la personne n'a de présence permanente dans la *Montaña* du Guerrero. Cependant, un certain nombre d'entre eux, sensibilisés par les mobilisations autochtones, y ont fait des enquêtes ponctuelles et ont produit des documents sur la région. Parmi

ces derniers, notons ceux du Chiapas Media Project (Pérez Rojas 2002), de Global Exchange (2002), des Peace Brigades International (2001) et du National Lawyers Guild (2000).

2. La *mayordomía* est un type d'organisations religieuses que l'on retrouve dans le système de charges civiles et religieuses des communautés autochtones mésoaméricaines. Chaque *mayordomía* est consacrée à un saint et est responsable, souvent de concert avec la confrérie dédiée au même saint, de l'organisation des célébrations dédiées à ce saint. Alors que les activités de la confrérie sont souvent extra-communautaires, celles de la *mayordomía* portent davantage sur l'organisation des célébrations et activités religieuses qui se déroulent dans la communauté même.
3. À cet égard nous avons fait référence au grand pèlerinage qui avait été organisé quelques années plus tôt pour célébrer le centenaire de la paroisse (Hébert 2002a).

Ouvrages cités

- BARTRA, Armando, dir., 2000 : *Crónicas del sur. Utopías campesinas en Guerrero*. Mexico, ERA.
- BEAUCAGE, Pierre, 2001 : « Les antécédents sociaux du mouvement zapatiste au Chiapas : la 'marche des fourmis' (X'inich), 1992. Entrevue avec Jerónimo Hernández, Palenque (Chiapas) ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXXI(1) : 83-92.
- BETANZOS ARELLANO, Pedro Alicia, 1974 : *La región mixteca-tlapaneca. Análisis socioeconómico y bases para su desarrollo*. Thèse, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de Mexico.
- BUSTAMANTE ÁLVAREZ, Tomás, 1998 : « La reconstrucción (1920-1940) », dans *Historia general de Guerrero*, t. 4, p. 191-306. Chilpancingo, Gobierno del estado de Guerrero.
- CIESAS, 1999 : *Diagnostico de los pueblos indígenas de Guerrero*. Site Internet : www.ciesas.edu.mx, consulté le 7 septembre 2003.
- CRIGLER, Ann N., 1998 : « Introduction: Making Sense of Politics; Constructing Political Messages and Meanings », dans Ann Crigler, dir., *The Psychology of Political Communication* : 1-13. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- DEHOUE, Danièle, 1998 : « Santos viajeros e identidad regional en el estado de Guerrero », dans V.Napolitano et X.Leyva Solano, dir., *Encuentros Antropológicos : Power, Identity and Mobility in Mexican Society* : 182-191. Londres, University of London.
- Du PISANI, J.A., M. BROODRYK et P.W.COETZER, 1990 : « Protest Marches in South Africa ». *The Journal of Modern African Studies* 28(4) : 573-602.
- FLP (FRENTE DE LUCHA POPULAR) et al., 2001 : *Boletín de prensa*. Chilpancingo GRO. 12 juin.
- FOSTER, George, 1988 [1967] : *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World*. Prospect Heights, Ill., Waveland Press.
- FOX, Jonathan, 1996 : « How does Civil Society Thicken? The Political Construction of Social Capital in Rural Mexico ». *World Development* 24(6) : 1089-1103.
- GLOBAL EXCHANGE, 2002 : « Guerrero, a Paradise Lost ». Site Internet www.globalexchange.org/campaigns/mexico/guerrero/200200824_288.html, consulté le 23 septembre 2002.
- GUTIÉRREZ, Maribel, 1998 : *Violencia en Guerrero*. Mexico, La Jornada Ediciones.
- HÉBERT, Martin, 2001 : *Sous le regard des ancêtres. Anthropologie de la mobilisation socio-politique chez les Tlapanèques du Guerrero*. Thèse, Montréal, Université de Montréal.
- , 2002a : « Communal Interest and Political Decision-Making in an Emerging Mexican Indigenous Movement », dans Patrick G. Coy, dir. *Consensus Decision Making, Northern Ireland, and Indigenous Movements, Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 24 : 61-84. Oxford: JAI Press/Elsevier Science UK.
- , 2002b : « Whose Utopia? Development, Resistance, and Patterns of Structural Violence in a Mexican Indigenous Region ». *Social Justice: Anthropology, Peace and Human Rights* 3(3-4) : 99-137.
- MARTÍNEZ RESCALVO, Mario O., et Jorge R. OBREGÓN TÉLLEZ, 1991 : *La Montaña de Guerrero. Economía, historia y sociedad*. México, Instituto Nacional Indígena.
- MEJÍA PIÑEROS, María Consuelo, et Sergio SARMIENTO SILVA, 1987 : *Las luchas indígenas: Un reto a la ortodoxia*. México, Siglo XXI^o Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- MENDEZ, Enrique, 2001 : « Indígenas de Guerrero toman el Congreso estatal; impugnan la ley sobre etnias ». *La Jornada*, 13 juin, p. 10.
- NADER, Laura, 1990 : *Harmony Ideology, Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford, Stanford University Press.
- NATIONAL LAWYERS GUILD, 2000 : « Guerrero: the 'Drug War', an Undeclared War Against the Indigenous People and Communities of Mexico ». *Guild Notes*, été, p. 1-3.
- OBERSCHALL, Anthony, 1973 : *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- OETTINGER, Marion, Jr., 1980 : *Una comunidad tlapaneca, sus linderos sociales y territoriales*. Mexico, Instituto Nacional Indigenista.
- PEACE BRIGADES INTERNATIONAL, 2001 : « Guerreran Concil '500 Years' Celebrates 10th Anniversary ». *Project Information Bulletin* 7, octobre, p. 5.
- PÉREZ, Matilde, 2001 : « La policía comunitaria vigila, no reprime, exponen sus integrantes ». *El Sur* 1467, 7 février, p. 7.
- PERÉZ ROJAS, Carlos Efraín, dir., 2002 : *Reclaiming Justice: Guerrero's Indigenous Community Police*. Vidéo. Mexique, Chiapas Media Project, 26 min.
- TLACHINOLLAN, 1998 : *Informe 1997-1998*. Tlapa, Tlachinollan Centro de Derechos Humanos de la Montaña de Guerrero.
- VAN DER LOO, Peter, 1991 : « Vamos a rezar a San Marcos : A Tlapanec Pilgrimage ». dans D. Carrasco, dir., *To Change Place* : 212-228. Denver, University Press of Colorado.
- VILLA ARIAS, Verónica, 1999 : « La irresistible carretera TlapaMarquelia en La Montaña de Guerrero ». *Ojarasca*, septembre, p. 13.
- WILLIAMS, Heather L., 2001 : *Social Movements and Economic Transition. Markets and Distributive Conflict in Mexico*. Cambridge, Cambridge University Press.