Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

98-99 | 2004

Globalisation. Tome II

Communauté locale et géopolitique religieuse

Les Indiens mixe, à l'heure de la globalisation, entre coutume et droits de l'homme

Local Community and Religious Geopolitics: The Mixe Indians, in the Age of Globalisation, between Custom and Human Rights

Philippe Macaire

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/1674>

DOI : 10.4000/jda.1674

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2004

Pagination : 77-106

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Philippe Macaire, « Communauté locale et géopolitique religieuse », *Journal des anthropologues* [En ligne], 98-99 | 2004, mis en ligne le 22 février 2009, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/1674> ; DOI : 10.4000/jda.1674

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

Journal des anthropologues

Communauté locale et géopolitique religieuse

Les Indiens mixe, à l'heure de la globalisation, entre coutume et droits de l'homme

Local Community and Religious Geopolitics: The Mixe Indians, in the Age of Globalisation, between Custom and Human Rights

Philippe Macaire

- 1 Un certain danger peut apparaître avec l'usage, dans la description ou l'analyse de la vie sociale contemporaine, du terme « globalisation » : celui de déduire, en quelque sorte, de l'unité du terme l'unicité ou l'univocité des phénomènes auxquels il est censé se référer. Jackie Assayag dans un récent article de synthèse (2003) remarque que certains courants de l'anthropologie étasunienne, axés sur l'étude d'« objets déterritorialisés », tendent ainsi à faire de la globalisation un processus certes complexe, ou plutôt multidimensionnel, mais finalement univoque, ce qui aboutirait selon notre auteur à la production d'une « version à la fois élégante et dansante de la doctrine néolibérale »¹ (*op. cit.* : 953). En ne parlant que de « flux » et de « connexions », on pourrait tendre à présenter la globalisation comme un processus univoque prenant place dans un espace-temps homogène et vide, « dépeuplé » pourrait-on dire.
- 2 Comment dès lors essayer de parler de ces « processus d'homogénéisation et de division » au caractère « à la fois simultané et contradictoire », qui ont reçu le « label de "globalisation" » (*op. cit.* : 952) et auxquels nombre d'anthropologues demeurent confrontés sur leurs lieux d'enquête, sans pour autant prendre part à une certaine substantialisation de la globalisation ? L'une des possibilités est peut-être de mettre précisément l'accent sur l'aspect contradictoire de la globalisation, en montrant par exemple comment celle-ci peut se présenter comme la matrice de certains conflits locaux.
- 3 L'objet de cet article sera de présenter un conflit survenu dans le village de San Juan Metaltepec, dans l'État d'Oaxaca, au sud du Mexique. Il s'agira d'examiner ce conflit en tant qu'événement symptomatique de la globalisation, c'est-à-dire (en se contentant pour le moment d'une définition minimale) du processus d'insertion des populations indiennes

de cette région dans un espace global où circulent de façon intensifiée les informations, les symboles, les capitaux et les biens (Kearney, 1995).

Le conflit : les protestants et la coutume à Metaltepec

- 4 Metaltepec, hameau peuplé d'environ 2 000 personnes, se situe au cœur d'un massif montagneux connu comme *Sierra Norte* qui s'étend au nord-est d'Oaxaca, capitale de l'État du même nom. Le caractère très accidenté du terrain a pendant longtemps eu pour conséquence un haut degré d'isolement des habitants, qui sont aujourd'hui encore quasi exclusivement des locuteurs de la langue mixe (ou *ayuuuk*) et s'identifient comme Indiens ou indigènes mixe (*ayuuuk jaay*). L'économie villageoise dépend principalement de la production du café, à laquelle s'ajoutent quelques productions vivrières (maïs, courges) mais elle repose aussi, de plus en plus, sur le travail salarié effectué hors du village lors de périodes pouvant aller de quelques mois à plusieurs années.
- 5 Quant au conflit lui-même, on pourrait dire qu'il a véritablement pris forme à partir du 13 décembre 1998, jour où se sont réunis en assemblée 353 *comuneros*² afin de décider du sort de dix d'entre eux, leaders d'un groupe d'une centaine de villageois qui, dans un contexte traditionnellement identifié comme catholique, se sont convertis à l'un des cultes protestants évangéliques qui fleurissent dans la région. Le problème posé par ces individus est leur refus de participer au système de charges politico-religieuses qui, à Metaltepec comme dans nombre d'autres localités indiennes, structure l'accès au pouvoir local.
- 6 Ce système de charges, hérité de la colonisation espagnole³ et transformé avec la succession sur le territoire du Mexique de différents régimes juridico-politiques, implique en fait que certains des membres⁴ des familles qui résident sur le territoire communautaire et y exercent des droits sur les terres⁵ doivent prêter gratuitement leurs services à la collectivité⁶, en assumant des charges publiques auprès des institutions municipales, agraires et religieuses (Église catholique) locales. Ces différentes charges publiques sont classées hiérarchiquement et les plus prestigieuses entraînent pour leurs titulaires de fortes dépenses liées aux fêtes locales, principalement les célébrations des saints patrons. Les domaines religieux et politico-administratif sont étroitement imbriqués. Ainsi, par exemple, un homme va servir pendant un an à un poste administratif puis, après quelques années de « repos », va se mettre pour un an au service de l'Église et puis, après un autre « repos », il aura une autre charge politico-administrative, hiérarchiquement plus haute que la première⁷. A ces traits que l'on retrouve dans d'autres communautés indiennes du Mexique ou de l'Amérique du sud viennent s'ajouter, en région mixe, certaines pratiques provenant du fond religieux précolombien : les autorités villageoises doivent ainsi, par exemple, sacrifier des poules et des dindons lors de leur entrée en fonction, ces sacrifices étant offerts à des puissances naturelles telles que la Foudre, la Montagne ou la Terre et effectués sur des lieux définis (centre du village, limites des terres communautaires ou sommet de certaines montagnes) afin de gagner la clémence de ces entités pour l'année à venir. Ces offrandes sont faites sous la direction des *principales*, qui forment un corps composé des hommes ayant accompli l'ensemble des charges du système, jusqu'à celle d'*alcalde*, et jouant un rôle de conseil et d'intermédiaires religieux.
- 7 Cette continuité entre le politico-administratif et le religieux (Église et pratique des offrandes) fut précisément ce sur quoi se produisit progressivement la rupture entre les

autorités villageoises et les leaders locaux de l'*Iglesia Evangélica Mexicana Unida del Dios Vivo*⁸. Ceux-ci invoquaient en effet leur appartenance religieuse comme motif pour ne pas assumer certaines des charges, en particulier les charges et dépenses liées au culte des saints, ou ne pas réaliser certains actes, par exemple les offrandes et sacrifices normalement réalisés lors de l'entrée en fonction. De leur côté les autorités firent pression sur les individus et les familles en cause, notamment en recourant à l'incarcération dans la prison villageoise, afin de les obliger à accomplir ce qui, affirmaient-ils, relevait de la coutume locale⁹. Les tensions se poursuivirent durant à peu près deux ans avant que, lors de l'assemblée du 13 décembre 1998, les *comuneros* décident de faire perdre aux dix *evangélicos* leur statut de membre de la communauté, les privant par là de tout droit politique ou agraire, ce qui revenait par conséquent à les expulser du village avec leurs familles. Les autorités avaient décidé de soumettre le problème à l'assemblée après que les représentants du groupe de convertis leur aient fait la demande d'une dotation de terrain, afin d'y édifier un temple, et aient fait appel pour appuyer leur demande à la Commission des droits de l'homme de l'État d'Oaxaca.

- 8 Dans l'acte d'assemblée rédigé le 13 décembre apparaissent les motifs de l'expulsion : « fomentier le divisionnisme dans la communauté et ne pas accomplir les charges, services et coopérations économiques traditionnelles selon nos us et coutumes » et également : « déprécier et accuser nos autorités devant des instances externes ». A la suite de cette expulsion la confrontation adopta un nouvel aspect, en passant devant les tribunaux et avec l'intervention décisive de deux ONG dont la première, *Servicios del Pueblo mixe*, appuie les autorités villageoises en arguant de la validité de la coutume tandis que la seconde, *Defensoría Cristiana de los Derechos Humanos*, défend le point de vue des expulsés en s'appuyant sur la doctrine des droits de l'homme.
- 9 Après cette description préliminaire du conflit, nous allons à présent voir en quoi il peut être rattaché au processus que l'on nomme globalisation. A cette fin, nous allons l'examiner en tant qu'événement d'articulation (voir Moore, 1987) en montrant à quels processus d'échelle globale il est raccordé et en cherchant comment s'opère l'articulation entre ce niveau global et celui, local, du conflit. Le premier processus global dans lequel s'inscrit le conflit concerne le cadre général de la géopolitique du religieux en Amérique latine et consiste en une lutte entre l'Église catholique et les multiples Églises protestantes pour le contrôle du marché du salut dans les zones rurales et indiennes.

Conflit local et géopolitique religieuse (1) : diffusion et pénétration du protestantisme évangélique

- 10 Il nous faut partir de la situation du champ religieux latino-américain vers 1950. A ce moment on se trouve encore en présence d'une quasi hégémonie de l'Église catholique, avec un protestantisme résiduel représenté principalement par des dénominations historiques « traditionnelles »¹⁰ et touchant essentiellement un public urbain éclairé, constitutif d'une certaine modernité. Mais dans le contexte de guerre froide l'Amérique latine va devenir un espace privilégié de déploiement de l'influence des États-Unis¹¹, ce qui se traduira en termes religieux par la « pénétration de groupes missionnaires indépendants dotés d'une théologie fondamentaliste et avec une ecclésiologie congrégationaliste » (Bastian, 1981 : 7). Le principe est donc de multiplier les Églises locales autonomes en insistant sur trois axes hérités du christianisme évangélique anglo-saxon : l'autorité en tous domaines du texte biblique, la centralité de l'expérience

de conversion et la pratique évangélisatrice. On assiste ainsi à partir de 1960 à une atomisation des sociétés religieuses protestantes, qui vont se multiplier et connaître une croissance significative en s'adressant à présent aux populations marginalisées des zones rurales et des périphéries urbaines. Il s'agit en fait d'un bouleversement général du champ religieux, dont le bénéfice ne va pas aux seules Églises évangéliques ou pentecôtistes mais aussi à des organisations non-protestantes : mormons, témoins de Jéhovah ou encore certains groupes catholiques millénaristes (Bastian, 1993 : 40). Cette tendance s'accroîtra ensuite et, par exemple, au Mexique, dont la population a crû entre 1975 et 1995 de 40%, le nombre de protestants a augmenté durant la même période de 174% tandis que celui des catholiques ne s'élevait que de 30% (Marroquín, 1995 : 7). Mais si ce « boum » protestant¹² trouve sans doute son origine historique dans la politique d'expansion menée par les Églises des États-Unis, on ne peut pour autant en faire le simple produit d'une gigantesque manipulation dirigée depuis le nord du Rio Grande. L'insistance, tant chez les évangélistes que chez les pentecôtistes, sur l'incessante création de nouvelles congrégations locales semble permettre une véritable appropriation du dispositif religieux par les adeptes.

- 11 L'arrivée du protestantisme à San Juan Metaltepec pourrait en constituer une bonne illustration, tout comme d'ailleurs du caractère transnational du processus de changement religieux. Ce sont deux villageois qui ont introduit la doctrine évangélique dans le village. Ils étaient partis vers 1980 travailler comme ouvriers agricoles dans le nord du Mexique, à Monterrey. Ils y rencontrèrent un pasteur appartenant à l'*Iglesia del Pacto Evangélico*¹³ qui les convainquit de se convertir.
- 12 Cette Église est la filiale mexicaine de l'*Evangelical Covenant Church*¹⁴, une dénomination sise aux États-Unis qui exerce une intense activité missionnaire dans toute l'Amérique latine, en Afrique et en Asie afin d'impulser la création d'Églises locales (*churchplanting*). On trouve une *Iglesia del Pacto* dans presque chaque pays d'Amérique latine, et ces Églises nationales, qui fédèrent et chapeautent un ensemble de congrégations locales, sont organisées en une sorte de confraternité internationale. La filiale mexicaine fut développée à partir d'une expérience de conversion menée en 1946 avec des travailleurs migrants mexicains au Texas, expérience qui « traversa la frontière » pour s'étendre dans trois « districts », l'un au nord autour de Monterrey, le second à Mexico et le troisième au sud, à Oaxaca. On voit qu'une bonne part de la stratégie d'évangélisation consiste à s'implanter sur des lieux où passe un flux d'individus (les travailleurs migrants) et à remonter, en quelque sorte, ces flux : du Texas à Monterrey puis à Oaxaca d'où partent de nombreux migrants. L'évangélisation s'appuie donc sur l'augmentation des déplacements dans le contexte général de globalisation¹⁵, qu'il s'agisse des évangélisés ou des évangélisateurs, missionnaires volontaires qui circulent entre les pays et les continents¹⁶.
- 13 Le travail missionnaire lui-même consiste essentiellement à former d'autres missionnaires, « autochtones », et à ensuite les assister dans la création de leur Église locale. Il s'agit de donner une formation biblique initiale, insistant sur des axiomes tels que la centralité de la « parole divine » contenue dans la Bible, la nécessité de la conversion conçue comme « nouvelle naissance », la « liberté dans le Christ » qui permet à chacun d'adopter sa forme singulière d'adoration en prenant garde de ne pas se laisser imposer des règles « extra-bibliques », la manifestation d'une communauté des croyants à travers l'Église, et enfin la reconnaissance de l'œuvre du Saint-Esprit dans l'Église et dans la relation personnelle à Dieu. A cette première formation viendront s'ajouter d'autres rencontres entre missionnaires et nouveaux convertis : par exemple en réunissant dans la

ville d'Oaxaca les dirigeants de certaines des Églises situées dans des zones reculées de l'État (comme la région mixe), pour réaliser une lecture biblique commune, ce qui permet d'encadrer ou de « recadrer » les interprétations, de maintenir la liaison avec (et le contrôle sur) les congrégations locales. Les missions mettent également à la disposition des pasteurs « autochtones » du matériel pédagogique (bibles, ouvrages, enregistrements) adapté aux populations visées c'est-à-dire dont le contenu est exprimé dans les langues indiennes (mixe ou zapotèque, par exemple).

- 14 Lors de leur retour à Metaltepec en 1983 les deux *comuneros* convertis assumèrent l'identité de « missionnaires du pacte évangélique » et commencèrent une campagne locale d'évangélisation, jusqu'à parvenir à convertir environ un dixième de la population (45 familles), avant que n'éclate en 1987 un premier conflit les opposant directement aux autorités communautaires, pour des motifs proches de ceux du conflit de 1998. De façon générale, à l'échelle de la région mixe, les transformations du champ religieux global se manifestent, dans les années 1980-90, par l'accroissement considérable de la présence protestante ou para-protestante¹⁷ et par la multiplication des tensions ou des affrontements locaux¹⁸. Mais cette pénétration sans précédent ne s'opère pas dans un espace vide de toute autre institution religieuse : un autre acteur, l'Église catholique, va se repositionner en région mixe et prendre part localement à la géopolitique globale du religieux.

Conflit local et géopolitique religieuse (2) : l'Église catholique et la théologie indienne

- 15 L'évangélisation première de la région mixe fut initiée au XVI^e siècle par les dominicains, seuls *agaats*¹⁹ qui purent réellement être acceptés par les habitants, surtout parce qu'ils entreprirent d'apprendre la langue mixe et résidaient en permanence dans la région. Ils furent les véritables pacificateurs de la zone et les principaux médiateurs entre les Mixe et le monde colonial naissant, notamment en introduisant des formes d'organisation politico-religieuse propres à l'Espagne et en participant à la formation des communautés locales que l'on retrouve aujourd'hui. À partir du XVIII^e siècle le clergé séculier va remplacer les frères, ce qui provoquera un certain éloignement entre l'Église et les communautés : le plus souvent les prêtres ne résident qu'un certain temps dans la région et ne connaissent pas le mixe ; ils sont plus proches de leurs hiérarchies et moins des populations ; la décroissance progressive de leur nombre les rend de moins en moins disponibles et peu susceptibles de s'adapter aux formes corporatistes et semi-autonomes d'organisation religieuse que les dominicains léguèrent aux Indiens ; enfin la pratique, assez fréquente, du négoce tend à les discréditer presque totalement. On peut voir là sans doute l'une des multiples causes de l'entrée massive des mouvances religieuses non-catholiques dans les villages. Mais à partir de 1965, l'Église catholique va modifier progressivement son dispositif et sa stratégie locale avec l'entrée en scène des missionnaires salésiens.
- 16 Ceux-ci vont s'implanter progressivement dans toute la région et promouvoir de nombreuses œuvres de développement local. Ils vont aussi mettre en place des institutions éducatives qui contribueront à la formation d'une première génération d'intellectuels mixe²⁰ reconnus à l'extérieur. Mais surtout ils vont peu à peu élaborer une nouvelle proposition théologique et liturgique, adaptée au contexte mixe. Cette

proposition, dont le principal auteur sera le père Leopoldo Ballesteros²¹, se fonde sur une connaissance de la société mixte acquise progressivement après un apprentissage culturel et linguistique. Il s'agit au fond de profiter des discussions qui précéderont le Concile Vatican II et des ouvertures qui se manifesteront lors de celui-ci. Comme le note Michael Angrosino (1994 : 824) : « When Christianity was first spread beyond Europe, Rome attempted a strategy of *imposition*, the enforced use of unmodified Roman forms. This attempt gave way to *translation*, the preservation of Roman forms encoded in the local vernaculars. At present the church is trying *adaptation*, the tailoring of Roman forms to local tastes and expectations. The idealized culmination of this process occurs when Roman forms become incarnate in new cultural settings ». Ce passage de la translation à l'adaptation sera discuté lors de Vatican II et on lui cherchera la dénomination la plus adaptée : indigénisation, contextualisation ou inculturation ? Le décret *Ad Gentes* émis par le Concile invite en tout cas les missionnaires à connaître et apprécier véritablement « le patrimoine, la langue, l'histoire et les coutumes » des groupes auprès desquels ils effectuent leur travail, et à y rechercher les idées que ces groupes se sont formées de la divinité, du monde et de l'homme. L'objectif fondamental est de retrouver les « semences de la parole divine » qui se trouveraient dans l'histoire et la culture de chaque peuple (Ballesteros, 2000 : 10).

- 17 Dans le contexte mixte cette nouvelle stratégie globale de l'Église catholique²² aboutira à l'exercice prolongé d'une enquête quasi-anthropologique et à la production progressive d'une image de la « culture mixte », dont les traits choisis seront ensuite interprétés en fonction de l'évangile. L'organisation communautaire, le système de charges, le culte des morts ou les sacrifices de poulets offerts à la terre seront ainsi investis d'une signification nouvelle, celle de manifester dans l'existence des Mixes la présence divine, que viendront révéler les missionnaires (car cette présence n'est encore qu'une « semence »). Concrètement, cela reviendra à accepter dans la liturgie certaines pratiques autrefois refoulées aux marges des célébrations, dès lors qu'elles étaient effectuées sous la direction d'un prêtre, par exemple les offrandes de fruits faites aux saints ou la pratique d'aller toucher leurs représentations (statues). Dans les villages où ne demeure pas de prêtre en permanence, comme c'est le cas à Metaltepec, le rapprochement entre Église catholique et communauté incombera principalement aux catéchistes, des habitants choisis par le prêtre en accord avec les autorités locales. Ces catéchistes assureront en quelque sorte la continuité de la présence de l'Église, en donnant par exemple un enseignement destiné aux titulaires des charges religieuses, comme les *Mayordomos*, ou au petit groupe de femmes gravitant autour de l'Église. Ils effectueront aussi, si le prêtre ne parle pas suffisamment bien le mixte, la traduction de l'espagnol au mixte lors des offices, une traduction très proche de l'adaptation lorsque par exemple l'expression Christ Roi est rendue par *Oy Kong* ou *Kong Oy*²³. Mais malgré ces essais de rapprochement, certains enjeux de pouvoir se maintiennent : lors d'une célébration pour l'inauguration d'une chapelle dans les terres chaudes en contrebas du village de Metaltepec, les *principales* attendirent patiemment que le prêtre soit parti dormir pour réaliser l'acte devant assurer la protection de la nouvelle construction, à savoir l'enterrement d'une poule vivante à l'entrée de l'édifice, l'animal étant ainsi appelé à jouer le rôle de gardien. S'il est respecté pour ses pouvoirs spirituels et indispensable à la réalisation de certaines célébrations, le prêtre n'en demeure pas moins perçu comme étant extérieur à la communauté, dont les *principales* sont les médiateurs religieux privilégiés. La rémunération qu'il perçoit pour chaque office est sans doute le signe le plus direct de cette extériorité.

- 18 L'interprétation de la vie sociale des Mixe en termes de christianisation avait déjà été réalisée, dans une perspective toute différente, par certains linguistes de l'ILV²⁴, tels que Walter Miller et Searle Hoogshagen, qui ont mené leur travail dans la région entre 1930 et 1970 et qui, dans leurs études plus directement anthropologiques, affirmaient que l'acculturation des populations mixe était à la fois nécessaire et inévitable, avec leur entrée progressive dans la sphère d'influence de la société nationale, et que dans ce contexte le christianisme évangélique pouvait servir de « pont » entre cette société nationale et les Mixe, et contribuer ainsi à atténuer les conflits surgissant au cours du changement (Hoogshagen, 1994a : 239). Malgré une certaine volonté de préservation du passé mixe, aux forts relents folkloristes (*idem* : 238), cette position reposait en dernière instance sur le constat de l'opposition irréductible entre les éléments « païens » de la religiosité mixe et le christianisme : « Il est évident qu'un chrétien dans la société mixe doit être une personne dont la vie entière est transformée par une nouvelle conception de Dieu, de la terre et de l'univers » (Hoogshagen, 1994b : 373).
- 19 Au contraire avec le développement d'une théologie indienne, Ballesteros et les salésiens investissent l'ensemble des pratiques qu'ils considèrent relever de la « culture mixe » d'une signification chrétienne ou « préchrétienne », ce qui inclut la communauté locale et ses institutions, qui deviennent ainsi la manifestation concrète d'une certaine utopie sociale catholique. Cette idéalisation des institutions sociopolitico-religieuses locales, perçues comme une formule harmonique d'organisation sociale, légitime la recherche du maintien d'un monopole sur le champ religieux communautaire et sur sa connexion à l'extérieur, via l'Église catholique mondiale. Les prêtres peuvent donc ouvertement²⁵ condamner la présence d'autres groupes religieux (les « sectes étrangères »), au nom de l'unité communautaire et de son nécessaire maintien, comme ce fut le cas de Leopoldo Ballesteros, fortement impliqué dans le conflit survenu en 1994 à Tlahuitoltepec (Parra Mora, 1998) ou du prêtre responsable du village de Metaltepec, tandis que dans un texte émis par l'*Evangelical Covenant Church* on énonce que : « The evangelical churches in the mountains of Oaxaca face continued opposition and persecution for their faithful testimony, but this often results in even greater growth ».
- 20 On voit que le conflit de Metaltepec s'inscrit dans une lutte globale, tant symbolique que réelle, pour le contrôle du champ religieux latino-américain. Il nous reste à présent à considérer comment s'est opérée cette inscription du local dans le global (ou vice versa).

L'articulation local/global comme fait, comme pratique, et comme enjeu

- 21 Pour saisir dans quelle conjoncture s'est opérée à Metaltepec l'articulation du champ social local aux stratégies globales des Églises, on peut partir du constat que présente Olga Montes (Marroquín, 1995 : 25-70) : la majorité des conflits d'un type similaire à celui de Metaltepec survenus dans l'État d'Oaxaca, et les conflits les plus intenses, se sont produits et se produisent dans des zones dont l'économie peut être décrite comme étant « d'infrasubsistance », c'est-à-dire des zones où le travail de la terre est souvent insuffisant pour permettre aux familles de subsister et où, conjointement, les rapports capitalistes de production, de circulation et de consommation des biens ont commencé à prendre forme durablement.

- 22 Pour Montes on peut établir un lien de causalité directe entre cette donnée première et l'apparition de conflits ; la conversion au protestantisme serait en effet une tentative d'adaptation aux nouvelles conditions économiques, un moyen d'atteindre de nouvelles ressources éthiques dans un contexte de changement accéléré. Cette thèse repose au fond sur l'idée de l'inadéquation entre les pratiques religieuses « traditionnelles »²⁶ et le régime économique capitaliste qui commence à pénétrer l'espace local. Ces pratiques seraient en effet rivées au cycle de production agricole suivi dans une communauté « fermée ». Lorsque cette communauté se retrouve en situation « d'infrasubsistance » et que le centre de gravité de son économie commence à se déplacer vers l'extérieur, la « tradition » tombe en désuétude²⁷ et l'adoption du protestantisme vient combler le vide laissé. Le conflit découlerait quasi automatiquement, ou naturellement, de la coexistence dans l'espace local de plusieurs inscriptions religieuses²⁸.
- 23 On peut discuter cette thèse en remarquant tout d'abord que, dans le cas par exemple de la région mixe media où se trouve Metaltepec, les populations locales participaient déjà depuis les années 1930 à l'économie de marché à travers la production et la vente de café. De plus l'idée implicite que le maintien des pratiques référées à la tradition (coutume), puisque tout le monde ne se convertit pas, serait finalement une forme de passivité ou d'inadaptation, semble peu satisfaisante. Sur le terrain l'inadéquation entre coutume et capitalisme est sérieusement remise en doute par la pratique : des offrandes ou des sacrifices peuvent en effet être faits pour obtenir des biens sans liens directs avec les cycles naturels : un prêt d'argent, un emploi dans une institution d'éducation ou encore un véhicule Nissan. James Greenberg (2002) montre en ce sens que, dans le village mixe de Tamazulapan, les activités commerciales sont souvent inscrites dans un cadre rituel référé à la tradition qui permet de leur donner une valeur éthique. Cette capacité des rites mixe à se « reterritorialiser » sur l'économie de marché s'appuie sur l'idée que l'ensemble des biens du monde proviennent au fond d'une même divinité donneuse de vie (le *naaxwiin*) et que ces biens, parmi lesquels l'argent, les objets de consommation ou la santé, peuvent être légitimement obtenus et détenus, grâce à l'accomplissement des rites qui manifestent l'établissement avec cette divinité de relations éthiques correctes basées sur les principes de respect et de réciprocité (offrandes et sacrifices). Mais un nouveau problème apparaît avec les propositions de Greenberg lorsqu'il interprète finalement les pratiques rituelles des commerçants mixe comme une résistance de la *closed corporate community* à la pénétration du capitalisme. Comment en effet pourrait-on dans ce cadre approcher la question du conflit et des expulsions sans reprendre plus ou moins directement les arguments énoncés par les autorités locales contre les expulsés qui auraient, selon ces dernières, cherché à détruire la communauté ?
- 24 Il me semble que pour éviter autant que possible ces apories il devient nécessaire de replacer les processus de changement économique dans un ensemble général de transformations de la position des Mixe vis-à-vis de la société globale. Pour Metaltepec cette série de transformations inclut bien sûr la crise économique liée à la chute aux débuts des années 1980 du cours du café. Elle inclut également les conséquences de cette crise : la recherche hors de la communauté de sources de revenus, avec le travail salarié effectué pour des périodes plus ou moins longues dans la ville d'Oaxaca, à Mexico ou aux États-Unis. Elle inclut encore des phénomènes tels que le passage, dans les rapports locaux de production, d'un système d'entraide réciproque entre unités familiales au recrutement d'ouvriers agricoles salariés provenant de Metaltepec ou d'autres villages de la région. Et de façon générale il faut constater que l'introduction directe de formes

capitalistes tend à diversifier les situations particulières et à augmenter la profondeur des inégalités au sein du village. Mais parallèlement à ce processus on assiste aussi à un désenclavement du village, symbolisé en premier lieu par l'arrivée en 1982 de la route qui relie à présent Metaltepec à Oaxaca et permet au volume des négoce locaux de s'accroître tout en établissant un continuum entre le village et le principal pôle urbain de l'État d'Oaxaca²⁹. Cet accès accru à l'univers urbain³⁰ élargit significativement l'espace des biens et des référents symboliques disponibles, tout comme l'apparition dans le village du téléphone ou de médias comme la télévision ou la radio³¹. L'élargissement de l'espace de référence accessible depuis le village se réalise aussi avec le développement des institutions scolaires locales et la possibilité, pour certains, de poursuivre des études hors du village.

- 25 On voit que Metaltepec se trouve au sein d'un processus de transformation total, dont l'enjeu devient celui de la relation de la localité au global. On pourrait dire que jusqu'au début des années 1920-30 les pratiques que l'on rassemble sous le terme « coutume » étaient quasiment l'unique référent intervenant dans la définition et la légitimation des positions prises par les familles et les individus dans l'espace communautaire, et dans la manifestation de la position de la communauté vis-à-vis de la société globale. A partir de 1930, avec l'installation dans le village voisin de Santiago Zacatepec d'un foyer de pouvoir du type *cacique* dont le principal représentant, Luis Rodriguez, prétendait, en recourant pour cela à la violence la plus crue, réaliser la modernisation et l'intégration à la société nationale de la région mixe, la question du rapport local/global se trouve posée de façon brutale et ambiguë. Le *cacique* réalisa cette intégration en sa propre personne, en cherchant à monopoliser totalement les relations, tant politiques qu'économiques ou culturelles, pouvant s'établir entre la société globale et la région mixe. Il s'appuyait pour cela sur un réseau de clients, hommes politiques ou administrateurs d'Oaxaca mais aussi sous-*caciques* locaux faisant respecter ses volontés dans les villages, et sur l'usage de la violence contre tout opposant ou rival potentiel, un usage que lui autorisaient les protections politiques données depuis Oaxaca. Avec l'extinction, vers 1970, de ce foyer *caciquil* représenté par les héritiers de *Don Luis*, la question du rapport local/global est de nouveau posée, dans le contexte de la série de transformations qui ont été évoquées et où trouve place l'apparition à Metaltepec de l'offre de salut du protestantisme évangélique.
- 26 Dans ce cadre mouvant la question de la valeur des pratiques rassemblées sous le terme « coutume » devient problématique. Déjà lors du régime *caciquil* la coutume communautaire était investie par le pouvoir du *cacique* qui instrumentalisait les institutions locales aux fins de contrôle politique mais pouvait aussi les repousser, par exemple lorsqu'elles semblaient barrer la route à ses projets de modernisation. Avec la disparition du *cacique* et l'inclusion du village dans un espace de référence plus large reprend un processus de « travail de l'imaginaire »³² (Appadurai, 2001 : 20) : il s'agit pour la population locale de pouvoir se représenter sa relation à l'espace social global, en recourant à diverses ressources symboliques incluant la « coutume » mais aussi les savoirs tirés du contact avec la société globale. A travers ce travail il s'agit aussi potentiellement de définir dans la communauté la légitime position de chacun et les groupes de pouvoir locaux vont constituer des registres de légitimation à partir d'une prise de position sur la question de la coutume qui, en rassemblant (et sans doute en sélectionnant) un ensemble de pratiques qui relevaient auparavant d'un sens commun peu questionné, est devenue dans le nouveau contexte multiréférentiel un objet susceptible d'être interprété et inséré dans des projets politiques locaux.

- 27 Concernant la revendication positive de la coutume dans le contexte communautaire on peut, en suivant Georges Balandier (1988 : 37-38), distinguer entre deux pôles, celui du traditionalisme fondamental et celui du traditionalisme formel. Le premier courant, représenté essentiellement par ceux qui détiennent un savoir sur la coutume ou en sont presque, comme les *principales*, des incarnations, rejette au fond le changement et tente de réaffirmer la validité du savoir traditionnel en ce qui concerne l'établissement de rapports éthiques des hommes entre eux et avec leur environnement. Le traditionalisme formel est plutôt représenté par des individus susceptibles de manipuler le langage de la tradition comme celui de la modernité, en s'appuyant sur un savoir de type scolaire, et qui voient la coutume comme un moyen de maintenir le changement dans un cadre éthique, un ordre. Le traditionalisme formel peut tendre au pseudo-traditionalisme, que Balandier décrit comme une « tradition refaçonnée », lorsqu'il aboutit à certaines pratiques de réification de la coutume, avec par exemple la rédaction de statuts communautaires venant fixer par écrit certaines règles véhiculées auparavant par la parole uniquement.
- 28 Les deux tendances, fondamentale et formelle, sont capables selon les contextes de s'articuler ou de s'opposer, ce qui à Metaltepec se manifeste parfois par des tensions entre les autorités municipales et religieuses, plus proches du courant fondamental, et les autorités agraires, plus proches du traditionalisme formel. Face à ces deux postures la conversion religieuse constitue le troisième pôle présent dans l'espace local, qui se distingue des précédents par une mise à distance radicale de la coutume. La conversion peut difficilement être considérée en soi comme une prise de position politique, elle obéit le plus souvent à des motifs individuels ou familiaux qui peuvent inclure l'impossibilité de recevoir une reconnaissance sociale dans le cadre des positions traditionalistes³³ mais aussi certains événements personnels malheureux auxquels on espère que « l'autre religion » pourra apporter une solution. La conversion provoque le passage pour le sujet de référents nettement territorialisés (les ancêtres, les divinités naturelles, les saints locaux) à de nouveaux référents déterritorialisés (le texte biblique, l'expérience christique, le Saint-Esprit et la grâce) mais elle n'entraîne pas nécessairement un rejet complet des institutions communautaires. Si certaines pratiques sont définitivement abandonnées, par exemple la consommation d'alcool qui tient une place très importante dans les fêtes traditionnelles ou bien les offrandes aux morts ou aux divinités naturelles ou aux saints, les convertis peuvent néanmoins continuer à participer aux institutions communautaires lorsque n'entrent en jeu que des finalités « terrestres ». Ils peuvent ainsi servir dans le système de *cargos*, participer aux travaux collectifs ou même au financement des festivités, auxquelles ils n'assisteront pas. Ils se trouvent vis-à-vis de la coutume en position de négociation.
- 29 Mais le changement religieux prendra un sens directement politique à partir du moment où les convertis vont commencer à vouloir institutionnaliser leur présence dans la communauté, avec l'apparition de leaders internes et l'inscription dans l'espace local via la construction d'un temple. Dans les deux cas d'expulsion, en 1987 comme en 1998, les autorités n'expulsèrent qu'une partie du groupe protestant, en fait ceux qu'elles considéraient comme étant les dirigeants. Dans les deux cas également l'expulsion était liée aux efforts développés par les convertis pour l'obtention d'un terrain sur lequel bâtir leur édifice. Ce qui a provoqué les expulsions n'était donc pas la présence en soi des convertis mais la constitution progressive d'un nouvel espace social, une néocommunauté dans la communauté, disposant de ses propres référents et de ses propres pratiques de

légitimation et susceptible de devenir un centre de mobilisation politique, dont le contrôle échapperait aux groupes trouvant leur légitimité dans les diverses tendances traditionalistes. La présence d'un temple sur le territoire de la communauté aurait été la manifestation concrète de la néocommunauté, elle l'aurait rendue visible. On pourrait dire en ce sens que l'un des enjeux des conflits était celui de la production du local ou de la localisation des sujets sociaux, et du contrôle des ressources symboliques et imaginaires pouvant être utilisées dans cette production/localisation. Dans cette lutte pour la définition du local et pour le contrôle du rapport local/global va intervenir entre 1987 et 1998 une transformation, en ce qui concerne la valeur donnée à la coutume au dehors de la communauté.

Coutume, judiciarisation de la question indienne et rôle des ONG

- 30 Si l'on compare les deux moments quant à la manière dont le « problème » est présenté hors de la communauté, on voit qu'en 1998 une nouvelle ressource symbolique apparaît qui était absente en 1987 : l'acte d'assemblée du 13 décembre 1998 mentionne en effet un texte de loi intitulé *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca*³⁴ qui fut adopté le 19 juin de la même année par les institutions législatives de l'État d'Oaxaca. La mention de ce texte légal pourrait se révéler significative de l'insertion du conflit dans une dynamique, d'échelle globale, que l'on pourrait nommer judiciarisation de la question indienne.
- 31 Ce que je pointe ici sous les termes « question indienne » apparaît avec la fin de l'empire colonial espagnol³⁵ et l'émergence des États nationaux au début du XIX^e siècle, au Mexique et en Amérique latine en général. Et cette question pourrait être formulée ainsi : quel statut donner dans les nouveaux États-nations aux populations qui étaient auparavant classées comme indiennes ? Que faire des institutions héritées du corporatisme colonial qui organisent leur existence sociale ? Le premier dispositif mis en place comme réponse, le dispositif libéral, consistait en principe à ne reconnaître dans ces populations que des citoyens, des individus sujets de droit, et à méconnaître par conséquent l'existence des communautés en tant que formes locales d'organisation politique basées sur la possession d'un territoire. Le second dispositif, le dispositif indigéniste, prenait acte des échecs du modèle libéral et des résistances qui s'y opposèrent : il s'agissait dorénavant non seulement de reconnaître les Indiens en tant que citoyens mais de mettre en œuvre des politiques de développement propres à désenclaver les régions indiennes et à déclencher la transformation des Indiens en membres à part entière de la communauté nationale, à travers un processus d'acculturation contrôlée.
- 32 Avec les débuts à partir des années 1970 d'une critique radicale du dispositif indigéniste va commencer à se mettre en place une revendication positive de l'indianité, souvent énoncée par des individus ayant été « formés » par l'indigénisme, et faisant de l'« être Indien » une valeur en soi, devant être reconnue en tant que telle par les États. Ce qui nous intéresse ici c'est, d'abord, que ces revendications indianistes vont être reprises par toute une série d'organisations locales, régionales, nationales et transnationales, ensuite, qu'elles vont être reformulées au sein de certaines institutions internationales, et enfin qu'elles vont s'exprimer dans les termes d'une reconnaissance de droits culturels.

- 33 Lorsque dans l'acte d'assemblée du 13 décembre 1998 les autorités de Metaltepec se réfèrent à la *Ley de Derechos*, ils se réfèrent plus précisément aux dispositions de cette loi qui dotent les normes coutumières locales, et surtout celles qui sont liées à l'organisation sociopolitique des communautés (comme par exemple celles qui régissent le système de charges), d'une valeur juridique effective, limitée seulement par les lois et les garanties individuelles que l'État national octroie à chaque individu. Ces dispositions reconnaissant l'existence et la validité en droit des normes locales découlent d'une convention internationale, la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail qui a été émise en 1989 et porte sur les « peuples indigènes et tribaux » se trouvant sur le territoire de « pays indépendants ». L'OIT avait déjà en 1957 produit un autre texte portant sur le même thème, la Convention 107, dont l'approche relevait plutôt de la posture indigéniste et que la Convention 169 remplace à présent. Dans cette dernière on énonce que les pays qui la ratifient s'engagent à reconnaître l'existence des « peuples³⁶ indigènes et tribaux » présents sur leurs territoires respectifs et à en garantir la continuité, en donnant donc notamment une valeur juridique aux normes constitutives des formes spécifiques d'organisation de ces peuples. L'émission de la Convention 169 se situe dans un contexte général de reconnaissance des peuples indigènes et de leurs représentants par les institutions internationales.
- 34 En 1982 l'ONU accueille un groupe de travail sur les populations indigènes et met sur pieds un fonds de contributions volontaires devant permettre d'associer aux débats du groupe de nombreux représentants d'organisations indigènes. L'une des tâches principales du groupe de travail sera l'élaboration d'un projet de déclaration des droits des peuples indigènes, aujourd'hui encore en discussion. Il deviendra l'un des lieux essentiels d'où s'effectuera la définition des nouveaux termes dans lesquels devrait être posée la question indienne³⁷. En ce sens il n'est pas anodin que le groupe de travail soit institutionnellement rattaché à la Commission des droits de l'homme de l'ONU : l'une des idées qui soutiennent le projet de reconnaissance de droits culturels est en effet que la prise en compte de l'appartenance culturelle des individus constitue une condition première du respect par les États de leurs droits fondamentaux.
- 35 La Convention 169 a été ratifiée notamment par la Norvège, la Colombie, la Bolivie, l'Argentine, le Costa Rica, le Paraguay, le Pérou, le Honduras et le Mexique. Dans chaque pays l'effet de la ratification est d'inscrire directement la convention dans l'ordre juridique national. Au Mexique, par exemple, la ratification en 1990 a été suivie de certaines modifications de la Constitution, qui affirme à présent le caractère pluriculturel de la nation mexicaine, mais cette modification formelle n'a guère été suivie d'effets concrets au niveau du pouvoir fédéral³⁸. Par contre certains États de la fédération mexicaine, dont l'État d'Oaxaca, ont mis en place des dispositifs juridiques de reconnaissance appliquant la Convention 169, comme par exemple la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca*. La référence à cette loi dans l'acte d'assemblée du 13 décembre vient donc, au fond, connecter le conflit de Metaltepec à tout ce processus global de judiciarisation de la question indienne qui a été très brièvement décrit ci-dessus. Mais cette connexion ne s'est pas opérée directement, sinon par le biais des deux ONG qui se sont impliquées progressivement dans le conflit, et sont venues se positionner comme intermédiaires entre les groupes antagonistes et l'État, à travers l'usage de la référence juridique devant les tribunaux.
- 36 La première de ces ONG est *Servicios del Pueblo mixe*, dont l'histoire est symptomatique du passage de l'indigénisme à l'indianisme. Les institutions indigénistes mexicaines avaient

créé en région mixe un Conseil suprême mixe constitué de représentants des communautés locales. Ce Conseil suprême fut peu à peu déserté, surtout parce que ses dirigeants furent de plus en plus soupçonnés d'avoir été cooptés par des pouvoirs extérieurs et d'utiliser le Conseil comme « tremplin politique ». Au début des années 1980 se forme un comité de défense des ressources naturelles de la zone mixe, dont l'origine serait liée à la construction de la route qui passe aujourd'hui par Metaltepec, plus précisément au fait que cette route passe par le Zempoaltepetl, montagne sacrée des Mixe, et que sa construction entraîne de nombreux incidents, notamment un important incendie. En 1984 apparaît l'Assemblée des autorités mixe, qui poursuit le travail du comité en élargissant son champ d'activité et en essayant de constituer un bloc de pouvoir régional, dont les principes de fonctionnement imiteraient ceux qui sont à la base des communautés locales. L'Assemblée parvint progressivement à étendre sa présence aux niveaux de la région, de l'État d'Oaxaca et du Mexique mais aussi à certains forums internationaux. *Servicios del Pueblo mixe* apparaît alors, quand l'Assemblée cherche à se doter d'un organe technique d'intervention.

- 37 Le projet général de cette ONG est de promouvoir le développement de la région mixe dans une étroite conformité avec les valeurs constitutives de la « culture mixe » et en respectant pleinement l'environnement naturel. Au niveau politique les dirigeants de *Servicios* présentent un projet de « reconstitution du peuple mixe » dont la première étape est le renforcement du pouvoir et des institutions des communautés, ceci étant sans doute lié aux difficultés rencontrées par l'Assemblée des autorités mixe pour constituer directement un échelon régional de pouvoir et de représentation. L'assistance aux autorités locales est donc l'une des tâches les plus importantes réalisées par les membres de l'organisation, et surtout l'assistance en matière juridique. Les deux dirigeants principaux de *Servicios* sont avocats et assurent fréquemment la défense des autorités communautaires dans des cas similaires à celui de Metaltepec³⁹. Avec l'intervention de *Servicios del Pueblo mixe*, le conflit de Metaltepec vient s'inscrire dans une narration ethnopolitique dépassant largement le cadre villageois et participant lui-même du processus global de redéfinition de la question indienne. En ce sens on pourrait peut-être dire qu'il est un exemple du changement du régime des relations entre populations indiennes et société globale.
- 38 Mais ce changement de régime est un processus ambigu qui n'a pas pour seul aspect l'investissement de la coutume communautaire par le juridique et l'ethnopolitique. Alors que *Servicios* défend les autorités locales, une seconde ONG nommée *Defensoría Cristiana de los Derechos Humanos*⁴⁰ défend les expulsés en s'appuyant sur le discours des droits de l'homme. La *Defensoría* est une organisation évangélique créée en 1992 à Oaxaca. Son dirigeant, qui appartient à une petite Église protestante, est un avocat dont le programme est de mener un travail de défense interdénotationnel des croyants dont la liberté religieuse se verrait menacée. Avec l'intervention de la *Defensoría* le conflit de Metaltepec se trouve définitivement déplacé sur une autre scène que l'espace villageois et reçoit une nouvelle traduction dans la tension entre droits culturels et droits de l'homme, que le langage juridique et les institutions judiciaires semblent pour l'instant bien incapables de dépasser.

Conclusion

- 39 Il apparaît assez nettement qu'un conflit tel que celui de Metaltepec se trouve au croisement de plusieurs processus globaux tels que :
1. l'expansion jusqu'à la région mixte des rapports capitalistes de production, de circulation et de consommation, auxquels ses habitants prennent part à présent de façon directe ;
 2. la lutte géopolitique entre l'Église catholique et les diverses Églises protestantes, ayant pour cadre l'Amérique latine (et le monde) et adoptant en région mixte une forme spécifique ;
 3. la redéfinition et la judiciarisation de la question indienne, avec pour toile de fond l'émergence des peuples autochtones comme sujets du droit international, mais aussi la diffusion de la doctrine des droits de l'homme.
- 40 On peut donc clairement rattacher le conflit à la globalisation, si l'on définit cette dernière comme une *situation* de bouleversements et de renégociation du rapport local/global, produisant des formes locales spécifiques de médiation, de transaction, de conflit ou d'appropriation qui, en s'articulant, participent à la production des « historicités locales » (Assayag, *op. cit.* : 953). Cette approche de la globalisation implique donc de ne saisir les processus de déterritorialisation que dans le cadre de leur rapport dialectique avec d'autres processus de reterritorialisation.
- 41 Mais si l'on accepte cette définition de la globalisation comme situation s'ouvre un nouveau questionnement : en quoi cette situation-globalisation se détache-t-elle d'autres situations, comme la situation coloniale ? Si l'on envisage par exemple le cas des Indiens du Mexique, il apparaît très clairement que ce qui est aujourd'hui revendiqué comme local, ou comme proprement indien, est pour une très large part issu de la colonisation espagnole. Concernant le conflit de Metaltepec, il semble que les processus globaux qui participent à son apparition ne produisent leurs effets locaux que parce qu'ils entrent, en quelque sorte, en résonance dans un cadre territorialisé, celui de la communauté indienne et de ses institutions caractérisées par une relative inséparabilité du religieux et du politique. Or cette forme de la communauté indienne s'est elle-même produite historiquement à l'interface local/global, avec une série d'appropriation, de territorialisation, de localisation de certains traits issus du monde colonial. Dès lors, faut-il penser la globalisation comme produit d'une coupure ou comme la continuation sous de nouvelles formes d'un processus commencé plusieurs siècles auparavant⁴¹ ? Finalement, peut-on envisager la globalisation sans en faire simultanément l'archéologie ?

BIBLIOGRAPHIE

- ANGROSINO M., 1994. « The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church », *American Anthropologist*, vol. 96(4) : 824-832.
- APPADURAI A., 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México, Fondo de Cultura Económica (1996).

- ASSAYAG J., 2003. « Visions fragmentées. Géopolitique des études régionales et mondialisation », *Critique*, 679 : 946-956.
- BALANDIER G., 1988. *Le désordre*. Paris, Fayard.
- BALLESTEROS L., MAURO R., 1974. *La Cultura Mixe : Simbología de un Humanismo*. México, Editorial Jus.
- BALLESTEROS L., 2000. *Con Dios y con el Cerro. Las Semillas de la Palabra en el Pueblo Mixe. Pasos hacia una Nueva Evangelización*, México, Editorial Don Bosco.
- BASTIAN J.-P., 1981. « Guerra Fría, crisis del proyecto liberal y atomización de los protestantismos latinoamericanos 1949-1959 », *Cristianismo y Sociedad*, 68 : 7-11.
- BASTIAN J.-P., 1993. « The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective », *Latin American Research Review*, vol. 28(2) : 33-61.
- CORTEN A., MARSHALL-FRANTINI R. (eds), 2001. *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Indiana University Press.
- GREENBERG J., 2002. « El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada », *Desacatos*, 9 : 132-147.
- HOOGSHAGEN S., 1994a. « La acculturación de sociedades indígenas : un estudio de caso mixe » in NAHMAD S. (comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixe) del estado de Oaxca*. Oaxaca, CIESAS / Instituto Oaxaqueño de las Culturas : 217-239.
- HOOGSHAGEN S., 1994b. « Lo sobrenatural mixe y el cristianismo » in NAHMAD S. (comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixe) del estado de Oaxca*. Oaxaca, CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas : 359-373.
- KEARNEY M., 1995. « The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism », *Annual Review of Anthropology*, 24 : 547 – 565.
- MARROQUÍN E. (coord.), 1995. *Persecución religiosa en Oaxaca ? Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- MOORE S. F., 1987. « Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography », *American Ethnologist*, vol. 14(4): 727-736.
- PARRA MORA L., 1998. « Expulsiones religiosas en Tlahuitoltepec », *Humanidades*, 1 : 37-58.
- PAERREGAARD K., 1994. « Conversion, Migration and Social Identity: the Spread of Protestantism in the Peruvian Andes », *Ethnos*, vol. 59(3-4): 168-186.
- STOLL D., 1984. « Con que derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas ? La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano », *América Indígena*, vol. 44(1) : 9-24.

NOTES

1. Assayag attribue la paternité de cette tendance à Arjun Appadurai, « penseur qui préfère la création lexicale et les métaphores aux analyses circonstanciées des mécanismes de pouvoir » (*op. cit.* : 952). S'il semble assez injuste de reprocher à Appadurai de faire l'impasse sur « les mouvements sociaux, les facteurs de résistance, voire les luttes armées » (voir par exemple Appadurai, 2001 : 147-166), il reste que cet auteur ne paraît envisager les conflits que sur fond de dissolution des État-nations, avec comme horizon une certaine fin de l'histoire.

2. Les *comuneros* sont les chefs de famille, autorisés à prendre la parole et à voter lors des assemblées villageoises, ce qui inclut un petit groupe de femmes, veuves ou célibataires.
3. Peut-être pourrait-on en ce sens voir les institutions villageoises « traditionnelles » comme produits d'une première globalisation ?
4. En général les hommes seulement.
5. Administrativement Metaltepec est à la fois une communauté agraire, organisée autour d'une propriété collective des terres, et une agence municipale, rattachée au municipe de Santiago Zacatepec.
6. En effet ces hommes ne sont pas rémunérés et doivent en plus réduire fortement le temps passé à travailler aux champs.
7. Cette imbrication est moins forte pour les charges agraires dont la durée est de 3 ans, contre 1 an pour les charges municipales et religieuses.
8. Église évangélique mexicaine unie du dieu vivant.
9. *Usos y costumbres* ou us et coutumes.
10. Méthodistes, presbytériens et baptistes.
11. Bastian mentionne aussi l'effet de la fermeture de la Chine à l'influence des États-Unis qui provoque en 1950 « le retour de centaines de missionnaires ».
12. Il faudrait également évoquer la phénoménale croissance, depuis 1990, des Églises pentecôtistes, en Amérique latine mais aussi, par exemple, en Afrique, qui amène à parler d'un pentecôtisme transnational (cf. Corten & Marshall-Frantini, 2001).
13. Église du pacte évangélique.
14. Voir <http://pacto.org> & <http://www.covchurch.org>
15. Pour un exemple péruvien : Paerregaard (1994).
16. Par exemple l'un des missionnaires présents dans la ville d'Oaxaca, originaire des États-Unis, avait auparavant mené un travail similaire au Congo pendant 7 ans. Plusieurs missionnaires latino-américains ont été envoyés en Espagne. Cette dimension transnationale se retrouve dans l'idéologie de la *Covenant Church*, dont le récit de fondation met en scène un étudiant luthérien suédois du XVI^e siècle nommé Olavus Petri, puis des migrants suédois arrivés aux États-Unis au XIX^e siècle.
17. Il peut donc s'agir de « petites » Églises évangéliques ou pentecôtistes autonomes mais aussi de grandes organisations transnationales comme les témoins de Jéhovah, les adventistes du septième jour ou les mormons.
18. Parmi les cas les plus graves, les conflits survenus en 1983 à Alotepec, en 1985 à Atitlan, en 1987 à Zacatepec, en 1994 à Tlahuitoltepec et en 1996 à Ayacastepec.
19. Terme signifiant « étrangers » en mixe.
20. Ce qui inclura beaucoup des futurs dirigeants indianistes comme par exemple l'anthropologue Floriberto Díaz de Tlahuitoltepec.
21. Voir ses ouvrages de 1974 et 2000.
22. Jean Paul II affirmera ainsi au Nigeria que : « L'Église vient apporter le Christ ; elle ne vient pas pour apporter la culture d'une autre race (sic) » (Angrosino, 1994 : 824). On peut également inscrire dans le contexte de cette nouvelle approche la récente visite du pape au Mexique pour canoniser « l'Indien Juan Diego », témoin de l'apparition de la Vierge de Guadalupe qui constitue le plus puissant symbole de l'identité catholique au Mexique.
23. *Kong Oy*, le Roi Bon, est un personnage légendaire. Roi des Mixe né d'un œuf et ayant combattu, selon les versions, les Aztèques, les voisins Zapotèques ou même les Espagnols. Acculé au sommet du Zempoaltepetl, montagne sacrée qui aurait été, dans des temps reculés, le lieu annoncé par prophétie aux migrants ancêtres des Mixe actuels, il se serait engouffré dans la montagne en promettant de revenir et de veiller, jusqu'à la date de ce retour, sur son peuple.
24. *Instituto Lingüístico de Verano* ou *Summer Linguistic Institute*, organisation protestante évangélique et interdénominationnelle, basée aux États-Unis et qui entre 1930 et 1980 envoya plus

de 5 000 linguistes dans le monde afin de produire des traductions de la Bible. L'ILV, après avoir bénéficié du soutien des États latino-américains fut à partir des années 1980 accusé d'être un agent de l'impérialisme US. Pour une présentation critique de cette polémique voir Stoll (1984).

25. La position de l'Église catholique n'est guère uniforme. Dans un autre contexte Samuel Ruiz l'évêque de San Cristóbal de las Casas (Chiapas), proche des positions de la théologie de la libération, se fit le défenseur des milliers de protestants expulsés de San Juan Chamula.

26. C'est-à-dire du complexe articulant sans les intégrer complètement le catholicisme local axé sur le culte des saints et les pratiques du type offrande ou sacrifice.

27. Elle perdrait ce qui aurait été son « objet », à savoir la mise en forme symbolique des relations entre les hommes et leur milieu, la nature.

28. Une sorte de micro « choc des civilisations » ?

29. Au fur et à mesure que s'approchait la route, les trajets de marche, au départ de plusieurs jours, ont commencé à diminuer. A présent une ligne d'autobus dessert le village avec deux ou trois départs par jour pour Oaxaca, que l'on rejoint en cinq heures (pour une distance de 140 kilomètres !). A cela s'ajoutent les services proposés par plusieurs transporteurs locaux dotés de camionnettes, dont certains originaires de Metaltepec même.

30. Certaines familles aisées disposent dans la banlieue d'Oaxaca d'habitations où résident souvent les enfants partis étudier et où d'autres membres de la famille séjournent fréquemment.

31. Certaines de mes premières conversations de terrain portèrent sur Oussama Ben Laden, qu'un homme ivre associa à Kong Oy, qui lui aussi s'était dissimulé dans une caverne et allait revenir « défendre son peuple ».

32. Appadurai applique ce terme aux migrants principalement, il me semble qu'il peut également être utilisé pour décrire la situation de ceux à qui le « global » vient.

33. Par exemple par incapacité à rassembler les richesses nécessaires à la participation au cycle des fêtes religieuses ou par non maîtrise de certains savoirs.

34. Loi sur les droits des peuples et communautés indigènes de l'État d'Oaxaca.

35. On pourrait certainement faire remonter l'existence de cette question indienne au moment de la conquête et aux débats théologico-politiques qui l'accompagnèrent et qui contribuèrent à former la catégorie *indio*. Les questionnements au sein des nouveaux État-nations constitueraient en ce sens une réouverture de ces débats réalisée dans un contexte nouveau, le cadre national venant remplacer le cadre colonial.

36. Il va de soi (?) que l'utilisation du terme peuple dans la Convention 169 ne se réfère pas, pas totalement en tout cas, à la notion de peuple du droit international public qui implique normalement le droit à l'autodétermination et doit donc aboutir normalement, pour le groupe humain reconnu comme peuple, au droit de fonder un État. Le sens du terme en est rendu plutôt ambigu.

37. Depuis 2002 existe à l'ONU un forum permanent sur les questions indigènes, qui assume à présent ce rôle.

38. Je ne peux aborder ici les conséquences du soulèvement zapatiste ni les péripéties des négociations portant sur la reconnaissance juridique des peuples indigènes.

39. Hormis le renforcement du pouvoir communautaire, un autre enjeu des procès est la mise en application de la nouvelle législation. La *Ley de Derechos* est un texte supplétif, censé donc ne s'appliquer que lorsque le problème ne peut être traité par le recours à d'autres normes. A cela s'ajoute la résistance de l'appareil judiciaire. Le cas de Metaltepec a ainsi été rattaché juridiquement aux droits pénal et agraire, puisque l'expulsion est liée au caractère de communauté agraire attribué à Metaltepec. Les juges cherchent sans doute ainsi à échapper au douloureux problème posé par l'éventuelle application de la *Ley de Derechos*. Qui plus est il n'existe pas de juridiction spécialisée en « droit indigène ».

40. Défense chrétienne des droits de l'homme.

41. On se souviendra de l'inclusion par Marx de la conquête de l'Amérique comme l'un des éléments de la conjoncture générale de l'« accumulation primitive ».

RÉSUMÉS

Cet article s'efforce, à travers l'analyse d'un conflit survenu dans un village d'une région indienne du Sud du Mexique, de montrer comment ce conflit se produit au lieu d'entrecroisement et de résonance de plusieurs processus d'échelle globale (géopolitique religieuse, expansion capitaliste, redéfinition de l'indianité et judiciarisation de la question indienne). L'approche de ce cas dans sa singularité permettra d'envisager la globalisation comme une situation hautement ambiguë, correspondant à une série complexe de transformations et de négociations du rapport local/global, alors que la maîtrise de ce rapport apparaîtra comme étant elle-même l'enjeu central du conflit.

Through the analysis of a conflict that took place in a village in an Indian region of southern Mexico, this article attempts to show how the conflict arose at the intersection point of several global processes (religious geopolitics, capitalist expansion, redefinition of Indian-ness and judiciarisation of the Indian question). The examination of this specific case will allow globalisation to be viewed as a highly ambiguous situation, corresponding to a complex series of transformations and negotiations of the relationship between local and global, while control over this relationship will itself appear as the central stake in the conflict.

INDEX

Keywords : Churches, conflict, custom, globalisation, Indians, law, Mexico, NGOs

Mots-clés : conflit, coutume, droit, Églises, globalisation, Indiens, Mexique, ONG

AUTEUR

PHILIPPE MACAIRE

CLERSE – CEMCA