

Philippe
Macaire

Reconnaître les Coutumes

Le discours de la loi face aux enjeux locaux

CLERSE - Université de Lille 1
Boursier du CEMCA en 2003
philippe_macaire@hotmail.com

L'AMÉRIQUE LATINE aura connu, au cours des deux dernières décennies du siècle passé, une véritable multiplication des réformes constitutionnelles¹ visant à donner de la question indienne une nouvelle formulation officielle et à y apporter une réponse d'un nouvel ordre. Avec l'épuisement de la réponse indigéniste intégrationniste «classique», il ne s'agit plus pour l'État de faire de l'indigène un «vrai» citoyen en menant une politique d'acculturation dirigée, ni donc de le «moderniser» grâce aux effets incidents du développement économique, ou grâce à la scolarisation massive et à la diffusion de l'idéologie nationaliste. Il s'agit plutôt dorénavant de le reconnaître en tant que tel, cette reconnaissance devant se traduire directement par des transformations institutionnelles qui feront de la notion d'indigène une catégorie juridico-identitaire, productrice d'effets de droit spécifiques.

On ne cherchera plus à changer l'Indien. On prétend au contraire moduler le droit afin que l'État puisse garantir aux Indiens la continuité de leur indianité. Dans ce contexte «moduler le droit» implique notamment de prendre en compte les institutions et les schèmes d'organisation à travers lesquels les populations indiennes donnent forme à leur vie sociale et qui sont réputés leur être propres. En Mésoamérique, comme dans une large part de l'Amérique Latine, la politique de reconnaissance² va donc porter, entre autres, sur cette institution locale que l'on désigne généralement comme la «communauté indienne traditionnelle», sur les pratiques rattachées spécifiquement à ce type de formation sociale, ainsi que sur les normes qui régissent dans les faits son fonctionnement.

Nous voudrions apporter ici quelques éléments de réflexion sur cette politique de reconnaissance en examinant directement *l'acte de reconnaissance*, en tant que fait fondamental de l'État entendant instituer un nouvel ordre de relation entre lui-même, les populations indiennes et la société globale. Les cas qui, dans cette perspective, nous semblent particulièrement intéressants sont ceux où l'État, par le biais d'un discours produit dans les termes du langage juridique, semble vouloir se dessaisir partiellement d'une des prérogatives qu'on reconnaît généralement comme lui étant essentielle : le monopole de l'exercice et de la légitimation du recours à la force. Plus concrètement, ce dessaisissement prendra la forme de l'octroi en faveur des communautés locales de la capacité à produire et à faire respecter un certain nombre d'énoncés normatifs dont la légitimité ne proviendra pas, ou du moins pas directement, de l'appareil politico-administratif d'État³. Il nous semble souhaitable d'ébaucher ici l'analyse de ce type –nouveau ?– d'acte d'État envisagé dans sa dimension de pouvoir, ce dernier n'étant pas compris comme essentiellement répressif mais plutôt comme action sur les actions ou comme contrôle du champ des possibilités⁴ au sein d'un espace social donné.

À cette fin nous procéderons d'abord à l'examen d'un texte de loi, assez typique de la politique de reconnaissance : la *Ley de Derechos de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Oaxaca* entrée en vigueur depuis le 19 juin 1998 sur le territoire de l'état d'Oaxaca. Nous nous pencherons plus précisément sur les parties de ce texte relatives à la reconnaissance des coutumes communautaires, qui y sont désignées par l'expression «systèmes

normatifs internes». Nous dégagerons la représentation, produite dans et par le texte, de ces pratiques coutumières et de la communauté indienne.

Nous tâcherons ensuite de rapporter le discours juridique de reconnaissance à certaines réalités des communautés indiennes de l'Oaxaca. À cette fin nous nous pencherons sur une communauté située dans la région mixte *media* et dont l'histoire récente a été marquée par l'irruption d'un événement que beaucoup d'autres communautés indiennes, *oaxaqueñas*, mexicaines ou d'autres pays latino-américains, ont dû affronter : un conflit interne opposant les tenants de l'ordre coutumier à un groupe d'individus et de familles s'étant convertis à l'une des formes de protestantisme populaire qui prospèrent dans les régions indiennes. Ce type de conflit se caractérise justement par le fait que la valeur et la portée de la coutume en sont les principaux enjeux.

Il pourra sembler déloyal aux tenants «purs et durs» de la politique de reconnaissance que nous choissions de mettre en perspective le discours légal et un cas de conflit plutôt qu'un cas de coexistence pacifique ; mais la matière première du droit n'est-elle pas constituée précisément par les conflits et par une certaine nécessité sociale de leur règlement ? Il peut sembler également pertinent d'évoquer ici l'un des aspects les plus frappants du changement social tel qu'il se manifeste en régions indiennes⁵, à savoir le changement religieux, avec certaines des conséquences qu'il emporte au niveau local.

Il s'agira au fond d'amener des éléments de réponse à la question suivante : dans quelle mesure le discours juridique de Reconnaissance peut-il exercer une prise sur les conditions réelles d'existence des populations indiennes de l'état d'Oaxaca ?

LE DISCOURS DE RECONNAISSANCE

Selon quelles catégories le discours de reconnaissance propose-t-il de découper le réel ? Comment y est envisagée la question du rapport entre les pratiques normatives reconnues –les coutumes– et l'ensemble préexistant du droit positif ? Sous quel angle ce discours est-il critiquable ?

Objets de la reconnaissance :
communautés et systèmes normatifs internes

La *Ley de Derechos* reconnaît, comme l'indique son intitulé complet, deux types d'entités auxquelles la qualité de sujets de droit public va être octroyée : les *peuples* et les *communautés* indigènes (article 3). Les *peuples* sont définis comme : «*Aquellas colectividades humanas que, por haber dado continuidad histórica a las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que poseían sus ancestros antes de la creación del estado de Oaxaca, poseen formas propias de organización económica, social, política y cultural [...]*». À cette définition s'ajoute une liste énonçant expressément les noms des peuples indigènes sur lesquels la loi va faire porter sa reconnaissance⁶, et mentionnant également les communautés afro-mexicaines (article 2). La signification donnée au terme indigène est précisée à l'article 2 également, où l'on affirme que les «racines des peuples indigènes» s'entrelacent avec celles «qui constituent la civilisation mésoaméricaine». Qui plus est ces peuples indigènes sont ceux qui «ont construit leurs cultures spécifiques, qui est ce qui les identifie au plan interne et les différencie du reste de la population de l'état».

Quant aux *communautés*, elles sont définies comme : «*Aquellos conjuntos de personas que forman una o varias unidades socioeconómicas y culturales en torno a un asentamiento común que pertenece a un determinado pueblo indígena [...] y que tengan una categoría administrativa inferior a la del municipio, como agencias municipales o agencias de policía.*» (Article 3.)

On voit immédiatement que l'unité réelle au sein de laquelle s'exerceront les prérogatives reconnues par la loi sera celle de la communauté locale. En effet celle-ci est considérée comme

étant une institution actuelle tandis que les *peuples*, dont la consistance dérive d'un passé historique supposé commun et du partage de certains schèmes socioculturels hérités de ce passé, ne sont pas conçus autrement que comme des matrices culturelles, aux contours assez vagues, dont les *communautés* concrètes produisent les seules véritables actualisations observables. Comme le dit le texte, les *peuples possèdent des formes* d'organisation culturellement spécifiques alors que les *communautés forment* des entités réelles d'ores et déjà matérialisées.

Cette distinction entre *peuple* et *communauté* sera du reste renforcée du fait de l'octroi de la qualité de personne morale de droit public. Quand en effet peut-on parler de personne morale ? Seulement lorsque plusieurs actes juridiques –droits et obligations– sont imputés à un ensemble d'individus considéré comme lieu d'imputation unitaire. La personnalité morale est en fait constituée par ces actes juridiques mêmes. Il ne sera possible d'attester l'existence d'une personne morale que lorsque certains individus réaliseront des actes au nom de l'ensemble «personne morale», dont on considèrera qu'ils sont devenus des organes. Ce qui précède implique donc l'effectivité et la viabilité d'une personne morale nécessitent l'existence d'un caractère proprement organique du groupement d'individus dont elle constitue la «façade» ou le «masque» juridique.

Au regard de la prééminence de la communauté locale ou du micro-municipe en tant que référent identitaire et politique dans le paysage sociologique oaxaqueño⁷, et de la quasi-absence de référents plus larges ayant une portée autre que symbolique⁸, il paraît assez clair que l'octroi de la personnalité morale ne concernera réellement, pour encore un certain temps au moins, que les seules communautés locales.

Cette centralité de la communauté sera encore plus évidente en ce qui concerne la reconnaissance des coutumes. On ne parle pas à vrai dire de coutume dans la *Ley de Derechos* mais de «systèmes normatifs internes» qui sont définis comme : «*Conjunto de normas jurídicas orales de carácter consuetudinario que los pueblos y comunidades indígenas reconocen como válidas y utilizan para regular sus actos públicos y sus autoridades aplican para la resolución de sus conflictos.*» (Article 3.) La mention de «normes juridiques orales de caractère consuetudinaire» montre que ce sont bien les coutumes qui sont pointées par le texte, comme le confirme l'article 28 du texte de loi qui précise que les systèmes normatifs internes sont basés sur les «traditions ancestrales» de chaque *peuple* ou *communauté*, qui se sont transmises de génération en génération en s'enrichissant et en s'adaptant. On retrouve bien ici les deux éléments constitutifs de la notion de coutume en droit classique : l'*opinio necessitatis* (croyance dans le caractère obligatoire de la norme, ainsi reconnue en tant que telle) et la *repetitio* (continuité dans le temps de l'application de la norme.)

Comment comprendre maintenant l'usage de l'expression «systèmes normatifs internes» ? Selon Escalante (2002 : 60) qui affirme la nécessité d'abandonner le concept de coutume (*usos y costumbres*) au profit de cette expression : «*[...] al hablar de sistema se hace referencia a un conjunto articulado de elementos que tiene su lógica propia, y no a la interpretación errónea de elementos desagregados o remanentes.*». En d'autres termes l'expression fait référence à un ordre social institutionnalisé, articulé et accepté collectivement, et pas simplement à des pratiques individualisées ou isolées qui sont soutenues par la force de l'habitude –ou de la coutume– (*ibidem.*)

Jusqu'ici nous voyons le discours légal rapporter l'existence des «systèmes normatifs internes» tant aux *peuples* qu'aux *communautés* indiennes. Mais le chapitre 5 de la *Ley de Derechos*, consacré spécialement aux systèmes normatifs, nous montre que ce qui est visé relève de la communauté locale seule. L'article 29 énonce ainsi les domaines généraux dans lesquels la validité de la coutume sera reconnue : «*El estado de Oaxaca reconoce la validez de las normas internas de los pueblos y comunidades indígenas en el ámbito de las relaciones familiares, vida civil, de la organización comunitaria y en general de la prevención y solución de conflictos al interior de cada comunidad [...]*». Si ce domaine semble pouvoir inclure certains actes dépassant le niveau de la simple communauté, comme par exemple des questions d'alliance ou de commerce, il ne dépasse guère l'horizon «normal» de la communauté locale, comme le précise l'article 38 qui ne mentionne que les seules autorités

communautaires comme étant susceptibles de pratiquer la résolution de conflit. Notre impression de la restriction du régime de reconnaissance des normes coutumières aux seules communautés est encore confirmée par l'article 43 qui mentionne explicitement l'une des normes constitutives de l'ordre communautaire, celle qui règle le *tequio*, considéré comme une expression de la «solidarité communautaire».

Après avoir vu sur quels objets précis, communautés et systèmes normatifs internes, la *Ley de Derechos* fait porter sa reconnaissance, nous allons à présent examiner comment le dispositif légal présente les relations entre ces systèmes normatifs et le droit positif classique.

Légalité et légitimité des coutumes

Selon le discours de la *Ley de Derechos* les pratiques coutumières trouvent leur légitimité tant dans l'*acte de reconnaissance* qu'elle opère elle-même, que dans le fait qu'elles sont reconnues par les *peuples et communautés*. Mais la loi prévoit aussi un certain nombre de conditions de légalité qui vont fonder la validité des pratiques coutumières et devenir les critères de leur légitimité aux yeux des agents de l'État.

L'acte de reconnaissance ne repose pas en effet uniquement sur la volonté de prendre en compte l'existence d'une normativité présente au dehors du droit positif classique mais également sur le besoin d'articuler cette normativité à ce droit positif, et donc dans une certaine mesure d'intégrer les pratiques coutumières visées à l'ensemble des normes constitutives du droit étatique. Les autorités communautaires se voient ainsi imposer par exemple, en ce qui concerne la pratique de résolution des conflits, un ensemble de règles de procédure (article 39). Leur décision finale devra ainsi être consignée par un écrit contenant les motifs et raisons fondant la décision. Les audiences devront être publiques et il devra être permis aux parties en cause de s'y exprimer. Les détentions préventives ne dépasseront pas 36 heures ou 48 heures en cas de délit. Les suspects ne pourront ni être privés du droit de communiquer ni soumis à des actes de torture. Enfin, *last but not least*, les sanctions imposées par les autorités ne pourront en aucun cas être contraires aux droits de l'homme ni aux garanties accordées aux individus par l'ordre légal et constitutionnel.

On voit que le souci central exprimé à l'article 39 est celui d'assurer une certaine continuité formelle et matérielle en ce qui concerne les garanties individuelles, entre juridictions communautaires et tribunaux étatiques. Il s'agit bien de faire entrer les décisions des autorités locales, et donc les normes sur lesquelles ces décisions s'appuient, dans l'ensemble, présenté comme relativement homogène, du droit positif. Cette tendance est confirmée à la lecture de l'article 34 qui prévoit que : «*Las decisiones tomadas por las autoridades [...] con base en sus sistemas normativos [...] serán compatibilizadas y convalidadas por las autoridades estatales respectivas, cuando se sometan a su consideración [...]*». Il est parfaitement logique que soit prévue la possibilité de déférer les décisions des autorités communautaires devant les tribunaux d'État. Mais, surtout, apparaît l'ébauche d'un dispositif devant permettre d'intégrer les pratiques coutumières au droit positif à travers les opérations de «compatibilisation» et de «convalidation» effectuées par les juges. L'article 33, qui concerne les cas où un individu ou un groupe d'individus identifiés comme indigènes interviendraient dans une procédure devant les tribunaux, prévoit que les juges devront «homologuer» les lois en vigueur en fonction des normes communautaires et rechercher à chaque fois l'articulation adéquate entre ces deux types de normes. Le but semble donc être au fond, concernant la relation entre coutumes et droit étatique, de créer une sorte de régime mixte au sein duquel s'harmoniseraient, avec le travail des juges, ordre légal et ordre communautaire, et qui s'appliquerait dès que des individus appartenant aux populations indiennes reconnues seraient impliqués dans un litige. Cette nécessité de mixité ne concerne d'ailleurs pas les seuls juges mais également les autorités locales dont les décisions ne devront pas contredire la Constitution ou les lois, ni être contraires aux droits de l'homme ou porter atteinte aux droits des tiers (article 30).

Avec la création de ce régime mixte le discours légal prétend donc intégrer les coutumes à l'ensemble du droit positif où elles prendront place au sein d'une hiérarchie de normes, suivant en cela les principes énoncés par le juriste autrichien Hans Kelsen, grand inspirateur du positivisme juridique. En parcourant l'échelle hiérarchique où vont s'inscrire les coutumes locales on trouve : des normes internationales (dont surtout la convention 169 de l'OIT⁹), la Constitution fédérale, les lois fédérales, la Constitution de l'état d'Oaxaca, les lois de l'état d'Oaxaca (dont notre *Ley de Derechos*), les éventuels actes d'application de ces lois et enfin les coutumes communautaires qui, selon le principe hiérarchique, trouveront leur validité dans leur conformité aux normes de rang supérieur.

La reconnaissance des coutumes par le discours de la loi s'opère en référence à ce principe de hiérarchie des normes. L'acte de reconnaissance ne fait donc pas que *reconnaître* les coutumes dont la validité reposerait sur leur acceptation au sein des communautés, il vient lui-même valider les pratiques coutumières en regard du droit positif en imposant aux autorités locales des obligations de légalité. Il s'agit donc partiellement de baser la légitimité des coutumes sur le respect du principe de hiérarchie des normes, sur leur légalité et pas simplement sur leur reconnaissance en tant que normes au niveau local.

Nous venons dans les parties précédentes de dégager les principaux éléments du dispositif de reconnaissance relatif aux normes coutumières. Il nous faut à présent, afin de prendre en compte la dimension de pouvoir de *l'acte de Reconnaissance*, réexaminer ce dispositif et voir sur quels postulats il repose.

Les postulats du dispositif de reconnaissance

La reconnaissance des pratiques coutumières fait partie du programme général de la *Ley de Derechos* dont l'objectif est exprimé à l'article 1 : garantir l'existence, la continuité, la dignité et le bien-être des *peuples* et *communautés* indigènes à travers l'octroi d'un certain nombre de prérogatives concernant non seulement les coutumes et l'organisation politico-juridique locale (chapitre 5) mais aussi l'autonomie (chapitre 3), l'éducation (chapitre 4), le statut des femmes indiennes (chapitre 6), les ressources naturelles (chapitre 7) et le développement (chapitre 8). Le ton général de la loi semble être celui d'un acte de justice, il s'agit de rendre justice aux Indiens en réparant les fautes du passé¹⁰ et en prenant en charge de nombreux aspects de leur existence, surtout ceux relevant de leur spécificité culturelle.

L'intégration des coutumes au droit positif est conçue comme partie intégrante de cet acte de justice. Mais que reconnaît-on réellement à travers cette «officialisation du non officiel¹¹» ?

Suivant le discours légal nous avons affaire ici à un cas exemplaire de congruence entre organisation sociale (la communauté), pratiques normatives (la coutume) et représentations culturelles (la perception, partagée de façon homogène au sein des communautés, de la coutume comme norme : cf. dans l'article 3 l'idée que les systèmes normatifs internes sont des normes reconnues par les *peuples* et les *communautés*). La représentation construite par le discours légal laisse entendre que l'organisation communautaire coutumière est un ensemble articulé (cf. l'usage du terme «système»), unitaire, univoque, fonctionnel et neutre, car

L'acte de reconnaissance... vient lui-même valider les pratiques coutumières en regard du droit positif en imposant aux autorités locales des obligations de légalité

accepté par l'ensemble des membres de chaque communauté. Nulle part il n'est fait mention d'une possible non acceptation de l'ordre communautaire par ceux qui y sont assujettis, ni même de possibles conflits quand au contenu des coutumes, hormis avec les rappels répétés du devoir de respecter les droits de l'homme. De la même façon, la communauté est représentée comme un espace séparé, d'ores et déjà autonome dans les faits, cette séparation reposant sur le fait que les Indiens ont «construit leurs cultures spécifiques» qui leur permettent au niveau interne de s'identifier et les différencie du reste de la population (article 2, déjà cité). Ou encore, en ce qui a trait aux «systèmes normatifs internes», il apparaît nettement que, selon le discours de la loi, les autorités chargées de faire fonctionner ces «systèmes» n'auront à faire face qu'à des affaires ayant trait à la «vie communautaire», même lorsqu'il s'agira pour elles d'assurer le maintien de la communauté elle-même en tant que forme d'organisation sociopolitique (*cf.* article 29), ce qui amène à penser que la communauté est le seul espace de référence qu'elles devront prendre en compte, qu'il ne s'agira jamais par exemple de contrôler les relations entre membres de la communauté et société globale puisque la communauté est présentée comme une formation sociale close sur elle-même. La représentation construite dans le discours légal tend finalement à faire de la communauté l'espace politique *naturel* des Indiens et des coutumes les normes auxquelles ils obéiraient *naturellement*.

Un premier problème apparaît au sein du discours de reconnaissance lui-même. Il y est en effet postulé simultanément que les coutumes sont la traduction juridique d'une altérité culturelle «autofondée» (que la loi se charge de protéger) et que les coutumes doivent pouvoir, par le biais d'on ne sait quel tour de passe-passe, être mises en conformité avec le droit positif préexistant, c'est-à-dire avec ce que l'on a présenté comme étant leur Autre culturel.

D'autres problèmes apparaissent lorsque l'on confronte la représentation légale du complexe coutume/communauté avec ce qu'en disent les anthropologues ou d'autres chercheurs. Ceux-ci insistent généralement sur le fait que le système coutumier répond en réalité à différentes stratégies politiques menées par les populations indiennes ou par certains personnages extérieurs. Nader montre que les pratiques coutumières et l'idéologie harmonique des communautés du district de Villa Alta dans l'Oaxaca sont en fait le résultat d'une stratégie des habitants cherchant à résister au contrôle de l'État, additionnée à une politique de *laisser-faire* du pouvoir judiciaire *oaxaqueño* (1998 : 20-21.) Dans un sens quelque peu différent (l'idée univoque de résistance en moins) Recondo affirme de façon convaincante qu'à Oaxaca les coutumes participent, ou du moins participaient avant la fin du monopole du PRI, d'un pacte clientéliste entre les autorités communautaires et le parti de gouvernement : «[...] les communautés font preuve d'une loyauté à toute épreuve envers le parti [...] en échange, le parti et le gouvernement respectent les procédures internes qu'elles appliquent dans la désignation des autorités [...]» (2001 : 53). D'autres, comme par exemple Sierra (1997a), montrent que ce que l'on nomme droit coutumier résulte de l'insertion des communautés indiennes dans les ensembles sociopolitiques régionaux et nationaux et que les pratiques observées aujourd'hui sont le produit de relations historiques au cours desquelles s'est jouée l'articulation politique des Indiens à la société globale, comme d'ailleurs elle continue de se jouer actuellement avec des cas de négociation, d'opposition ou de superposition des coutumes et du droit étatique. D'autres encore affirment que le complexe coutume/communauté ne peut-être compris hors de la relation des populations indiennes à l'État. Chamoux (1981) affirme ainsi que «[...] les institutions communautaires, objets depuis longtemps de transformations subtiles, ne peuvent se comprendre que par leur double nature : organisation sociale locale, mais aussi institutions dirigées plus ou moins ouvertement selon les époques et les lieux par les appareils d'État» (*op. cit.*: 8), pour conclure que : «Sous le couvert d'une politique d'appui aux "traditions indiennes", c'est le pouvoir d'État lui-même qui se développe, dans le Mexique contemporain» (*op. cit.*: 370).

Sans prendre position sur les thèses présentées ci-dessus quant au rôle joué par l'ordre communautaire (variant de la résistance à l'État jusqu'à la construction de l'hégémonie de l'État¹²) il nous faut constater que toutes affirment que l'ordre communautaire ne peut-être compris hors d'une référence à la relation Indiens/société globale, dans laquelle il participe de

l'articulation politique de ceux-là à celle-ci. Même le principal créateur du modèle de la *closed corporate peasant community* avance, d'un point de vue rétrospectif, que sa théorie visait à : «[...] understand the organizational framework of communities as outcomes and determinants of historical processes [...], visualize these processes as intimately connected with changes in the wider economic and political field [and] understand cultural structures as growing out of these involvements over time rather than in terms of cultural content.» (Wolf, 1986 : 325.) Comment comprendre que face à ces faits depuis déjà longtemps avérés et connus, le discours de reconnaissance construise une représentation idéelle de l'ordre communautaire, supposé autofondé, neutre et accepté de façon homogène au sein des populations indiennes ?

Il faudrait sans doute évoquer tout d'abord le contexte bien particulier dans lequel a été produit le discours de reconnaissance¹³, notamment l'influence de la doctrine internationale des droits de l'homme, mais également les stratégies diverses, tant des mouvements indiens que des partis politiques, auxquelles ont donné lieu les négociations sur le contenu du texte.

Mais nous voudrions aborder ici un autre problème, celui du langage juridique lui-même dans lequel a été produit le discours de reconnaissance. L'une des caractéristiques faisant du droit un langage nécessairement ambigu est qu'il mêle sans les distinguer les opérations de prescription («Il faut que ...») et de description («Il y a»), les énoncés normatifs et les jugements d'existence¹⁴. Mais le discours juridique se présente également comme une construction idéelle voulant «[...] refléter l'image d'une société où le pouvoir est juste, contrôlé et respectueux des droits des citoyens» (Rouland, 1995 : 67). Certains auteurs voient même dans le droit un véritable langage fictionnel. Olivecrona précise par exemple que les concepts fondamentaux du droit, les droits et les obligations, n'appartiennent pas au monde des faits¹⁵ mais sont de pures et simples représentations¹⁶ dont les effets dans le réel dépendront, comme pour les énoncés performatifs d'Austin, de leur rapport au contexte d'énonciation du discours juridique et aux acteurs sociaux concernés (1999 : 7 et s.).

Le caractère à la fois idéal, fictionnel et normatif du discours juridique sera à notre sens amplifié, lorsque ce discours sera, comme dans le cas de la *Ley de Derechos*, utilisé dans un acte ne prétendant pas *créer* mais seulement *reconnaître* des droits qui d'une certaine façon lui auraient préexisté, et qu'il reprendra des revendications indianistes une certaine tendance à essentialiser¹⁷ les institutions communautaires (cf. Sierra, 1997b), pour finalement représenter l'ordre communautaire comme étant *naturellement* bon pour les Indiens et les Indiens comme étant *naturellement* assujettis à cet ordre.

Résumons à présent les postulats du discours de reconnaissance que nous avons repérés. S'agissant de la *communauté* : elle est censée être unitaire, déjà autonome, close et isolée de la société globale, et homogène au plan culturel. S'agissant des *systèmes normatifs internes* : ils sont réputés être fonctionnels, neutres, apolitiques, systématiquement articulés, potentiellement compatibles avec le droit positif et les droits de l'homme¹⁸, et, enfin, reconnus unanimement dans chaque communauté. C'est à ce dernier postulat que nous voudrions à présent nous intéresser en voyant comment, dans une communauté concrète, la reconnaissance des coutumes comme normes peut constituer un enjeu de pouvoir.

LA COUTUME COMME ENJEU LOCAL : UN EXEMPLE MIXE

Metaltepec est un village d'environ deux mille habitants situé dans la zone mixe media, à approximativement 150 kilomètres au nord-est de la ville d'Oaxaca et à 1 500 mètres d'altitude. Une large majorité des familles¹⁹ qui y vivent pratiquent la culture du café, mais environ un cinquième des chefs de famille est en fait absent du village, ceux-ci étant partis pour les villes d'Oaxaca ou de Mexico ou encore vers la frontière nord, et ce pour des durées allant de quelques mois à plusieurs années. La population parle le mixe, qui est la langue de la vie quotidienne comme des célébrations et, pour une bonne part²⁰, elle pratique, avec plus ou

moins d'aisance, le castillan, qui ne fait office de langue «publique» que lorsque se trouve présents des visiteurs *agaats*²¹, fonctionnaires, représentants des ONG's intervenant dans la vie du village ou anthropologues. Le terrain est particulièrement accidenté et les orages sont violents et très fréquents, provoquant parfois des éboulements meurtriers.

Le village a connu deux importants conflits internes, l'un en 1987 qui a abouti à l'expulsion de sept familles, et l'autre en 1998 à l'expulsion de dix autres familles. Les deux conflits opposaient les autorités villageoises à des familles appartenant à des Églises protestantes évangéliques (en 1998 *Iglesia Unida Mexicana del Dios Vivo* et en 1987 *Misioneros del Pacto Evangélico*²²) et portaient à la fois sur la volonté des *evangélicos* de faire bâtir un temple sur le territoire de la communauté et sur leur refus de prendre en charge certaines obligations liées aux pratiques coutumières. Voyons donc dans un premier temps ce que l'on peut entendre par coutume dans le cas de Metaltepec.

L'hétérogénéité des pratiques coutumières

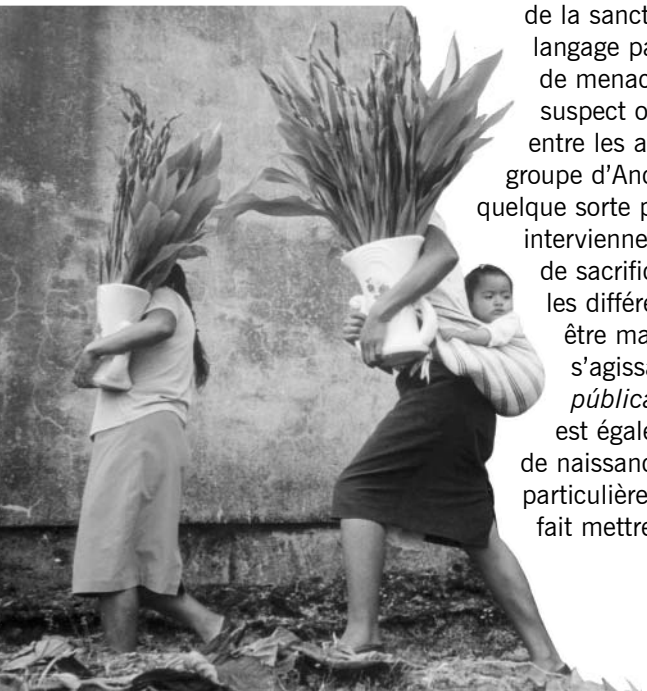
À quelles pratiques se réfère-t-on sous le terme de coutume à Metaltepec ? Il faut d'abord remarquer qu'il semble ne pas exister en mixte d'équivalent du terme *costumbre* ou coutume. Il existe bien un terme, «*jotmai*», qui peut fonctionner parfois comme équivalent, mais il ne désigne en fait que des pratiques religieuses, qu'il s'agisse des offrandes et sacrifices offerts au *dueño del cerro* ou du culte des saints patrons catholiques. Sa signification se rapproche plutôt de «cérémonie» ou de «célébration» et n'inclut pas l'idée d'obligation²³. Les villageois utilisent donc le terme «*costumbre*», même lorsqu'ils parlent en mixte, dès lors qu'ils cherchent à faire apparaître l'idée d'obligation garantie par les autorités locales.

Le gouvernement local est précisément la première institution dont les règles de fonctionnement sont saisies sous le terme «*costumbre*.» Metaltepec appartient au municipe de Santiago Zacatepec, dont le chef-lieu se trouve proche de notre village et dont il est l'une des deux agences municipales²⁴.

Les principales autorités de l'agence sont, par ordre hiérarchique décroissant, l'*alcalde*, l'*agente municipal* et le *síndico*²⁵. Le premier est plus particulièrement en charge de rendre la justice au niveau local mais il n'intervient souvent qu'après que le *síndico* ait échoué à trouver un accord avec une première tentative. Le discours utilisé par l'*alcalde* dans le cadre des résolutions de conflit, ou lorsqu'il s'agit d'enquêter sur certains faits ou de faire reconnaître à un suspect sa culpabilité, oscille entre plusieurs registres allant de celui de l'harmonie

communautaire, relevant d'une forme de droit redistributif (rechercher un accord), à celui de la sanction qui relève du droit punitif mais s'exprime fréquemment dans un langage parareligieux où prédominent les notions de péché et de pardon. L'usage de menaces, l'exercice de pression ou l'enfermement temporaire vise à ramener le suspect ou le récalcitrant à la raison²⁶. L'*alcalde* agit également comme médiateur entre les autorités municipales, les autorités religieuses de l'Église catholique et le groupe d'Anciens (*tatamandones*, *principales*, ou *Mōjh Hai* en mixte) dont il fait en quelque sorte partie. Il joue un rôle prééminent dans les cérémonies publiques où interviennent ces différents groupes et, lorsqu'il s'agit de cérémonies d'offrande ou de sacrifice²⁷, il se pose en véritable maître de cérémonie, dirigeant et conseillant les différents intervenants. L'*agente* est plus particulièrement en charge du bien être matériel de la communauté. Il négocie avec les autorités du municipe s'agissant de l'obtention de fonds financiers. Il dirige les principales *obras públicas*, travaux de terrassement, construction de routes ou de bâtiments. Il est également en charge de la production d'actes officiels, par exemple d'actes de naissance, et est assisté dans cette tâche par le *secretario*. Le *síndico* est plus particulièrement responsable de l'ordre public. Il dirige les *topiles* et les *policías*, et fait mettre en prison, généralement pour quelques heures, les inconvenants²⁸.

Foto: Philippe
Macaire
(CEMCA)



Il va de soi que les rôles définis ci-dessus ne sont pas fixes mais plutôt nettement articulés, certaines compétences pouvant circuler de l'un à l'autre. De fait l'autorité municipale se présente comme une triade et la présence des trois est nécessaire lors des cérémonies religieuses ou civiques. Le terme mixe pour autorité, «*Kudunk*²⁹», est d'ailleurs appliqué soit pour désigner le seul Agent, soit pour désigner la triade. Ces trois autorités exercent, localement, le monopole de la violence légitime, qui s'exprime par des menaces, des amendes ou l'enfermement. Ainsi les autorités agraires, dont nous parlerons plus loin, ne peuvent pas faire mettre une personne en prison sans le concours des représentants de l'agence. Elles peuvent résoudre des conflits portant sur des terres, mais seule l'autorité municipale a le pouvoir de faire appliquer par la force leurs décisions.

L'autorité municipale est également fortement impliquée dans l'organisation et la gestion des fêtes, qu'il s'agisse de la fête des morts, de festivités liées au culte des saints patrons ou de célébrations civiques. Les trois représentants doivent garantir le bon déroulement de ces événements, en assurant la présence du public, en mobilisant le travail des habitants ainsi que les ressources matérielles (argent, nourriture, boissons, feux d'artifice, orchestres, etc.)

Dans le cas, par exemple, des festivités catholiques, l'enjeu sera important puisque le public ne proviendra pas seulement de Metaltepec, mais aussi de villages voisins ou proches, et que, de plus, seront reçus des orchestres, envoyés par certaines communautés³⁰ et dont l'arrivée sera encadrée par un cérémonial, réalisé s'il s'agit d'une communauté voisine au lieu de *colindancia*, et contenant notamment des échanges musicaux, une distribution cérémonieuse d'*aguardiente* et des danses réalisées par les autorités de Metaltepec, comme par les représentants du village d'origine de la *banda* invitée³¹.

Un enjeu important également apparaîtra lors des fêtes civiques, par exemple le jour de l'Indépendance, où se jouera symboliquement la relation des villageois à l'État³² et à ses institutions, comme l'école par exemple. Lors de ces fêtes officielles, les autorités collaborent avec les maîtres d'école, tout comme ceux-ci parfois organisent certains événements périphériques (*programmas socioculturales*) lors des festivités religieuses locales, y diffusant parfois des discours à la teneur révolutionnaire. Les relations entre autorités municipales et école sont assez étroites et il arrive souvent que les responsables scolaires recourent au pouvoir de l'agence afin de forcer les parents à envoyer leurs enfants suivre les classes, demandant par exemple aux autorités de punir les récalcitrants par des amendes.

Les autorités municipales sont tenues à certaines obligations rituelles³³ censées assurer le salut de la communauté, sans doute du fait de leur rôle de représentants de celle-ci, qui s'exerce devant les autorités du municipe, devant les villages voisins et proches, ou devant les agents de l'État mais également devant Dieu, les saints, les ancêtres (*antepasados*, *abuelos*, *comúnes*³⁴), la terre, la foudre, la montagne, le tonnerre ou le héros culturel mixe Kong Hoy³⁵. Elles devront par exemple dresser un autel, dédié aux morts³⁶ et chargé d'offrandes, dans le *comundörk*³⁷ lors de *Todos Santos*. Elles devront aussi, aux premiers jours de janvier, lors de leur entrée en fonction, effectuer des sacrifices à divers endroits du village, dont des sacrifices par enterrement réalisés aux quatre entrées du village et au centre afin de fermer les chemins aux maladies et à l'influence des «personnes mauvaises», mais aussi de protéger le village du *rayo* ; puis elles devront aller au sommet de la montagne Zempoaltepetl, considérée comme sacrée par les Mixes, pour offrir d'autres sacrifices, destinés en particulier au roi Kong Hoy et demandant sa protection pour l'année à venir et le pardon pour leurs péchés ou pour ceux des autorités précédentes. Cette représentativité des autorités municipales peut être poussée assez loin puisqu'on leur impute parfois certains problèmes qu'elles auraient causés en n'accomplissant pas les procédures rituelles convenables ou en ayant un comportement immoral. Souvent les habitants présentent aussi les autorités municipales comme étant «le papa des villageois», ce qui implique droits et responsabilités globales vis-à-vis de ceux-ci, qui peuvent «se soulever» si elles commettent de graves impairs.

S'agissant à présent des autorités agraires, elles se différencient des autorités municipales par de nombreux aspects. Tout d'abord leur objet semble plus précis, plus technique et moins

général que celui des autorités municipales : il s'agit d'administrer les terres dont est doté le *núcleo agrario* San Juan Metaltepec et d'en assurer la distribution aux *comuneros*. Ceux-ci sont les chefs des familles présentes sur le territoire de la communauté agraire et reconnus comme ayant droits. La reconnaissance initiale de ces droits et la création de la communauté agraire Metaltepec dérivent d'une résolution du président de la république du Mexique émise en 1969 et remise cette même année aux *comuneros* lors d'une cérémonie solennelle ayant eu pour cadre le théâtre Macedonio Alcalá de la ville d'Oaxaca. Le passage du village du statut de simple agence municipale à celui de communauté agraire (restant également une agence municipale) a bien sûr eu pour effet de transformer la structure des rapports d'autorité en son sein, et également celui de modifier les relations village/État.

Comme semblent l'indiquer les données relatives aux autorités municipales, leur schéma actuel d'organisation découle principalement de la superposition de l'institution municipale et des institutions coloniales. Le relatif degré d'autonomie de Metaltepec vis-à-vis du chef-lieu municipal, reposant notamment sur l'existence d'une assemblée populaire désignant les autorités communautaires, se fondait plus sur une situation de fait acceptée que sur la légalité, du moins avant que les *usos y costumbres* ne soient reconnus en 1995³⁸ et dans la *Ley de Derechos* de 1998. Avec l'accession de Metaltepec au rang de *núcleo agrario* le village se retrouve doté de nouvelles institutions venant se superposer aux préexistantes et fondée sur la législation agraire établie au niveau de la fédération. L'existence de la communauté se trouve *légalisée*, et cela dès 1969.

Les institutions agraires sont le *comisariado de bienes comunales*, le *consejo de vigilancia* et l'assemblée des *comuneros*. Les deux premiers, *comisariado* et *consejo*, sont à proprement parler les autorités agraires. Le *comisariado* se compose d'un président, d'un secrétaire et d'un trésorier ainsi que de leurs suppléants respectifs. Le *consejo* compte un président et deux secrétaires, ainsi que leurs suppléants respectifs. En principe le *consejo* est chargé de contrôler les activités du *comisariado*, notamment les comptes financiers, mais il semble difficile dans la pratique quotidienne de distinguer les deux groupes. Ces autorités agraires s'occupent donc conjointement de l'attribution des terres³⁹, du contrôle de l'état du territoire et du respect des *colindancias*⁴⁰, mais également de tout ce qui peut concerner la mise en exploitation des terres, comme, par exemple, lorsqu'une ONG souhaitera implanter un programme de reforestation, ce qui pourra constituer un moyen d'accéder à de nouvelles ressources financières, en surplus de celles qui proviennent des programmes fédéraux.

L'un des traits qui distingue le plus les autorités agraires des autorités de l'agence est que les premières ne se trouvent pas comme les secondes dans une situation de subordination vis-à-vis des autorités du chef-lieu municipal de Zacatepec⁴¹. Elles ne doivent répondre que devant l'administration agraire, et éventuellement devant ses tribunaux, ainsi que devant l'assemblée de *comuneros*. Elles seules ont légalement le pouvoir de convoquer les assemblées⁴² qui constituent les principaux espaces de légitimation des décisions. Lors du conflit de 1987 et surtout lors de celui de 1998 cette capacité de convoquer l'assemblée fût largement utilisée et les décisions prises furent les fondements des expulsions, dont les autorités municipales prirent en charge la réalisation. On voit qu'autorités municipales et agraires sont nettement articulées, par nécessité, mais il existe également des tensions entre ces deux instances de pouvoir. En effet, comme on l'a vu, les autorités de l'agence font plutôt appel à une légitimité de type «traditionnelle», appuyée sur une rhétorique et une symbolique fortement rattachées au religieux. En revanche les autorités agraires, si elles sont elles aussi soumises à quelques obligations rituelles, manient plutôt un registre de légitimation oscillant entre l'idéal communautaire harmonique et l'imposition bureaucratique, appuyée sur la loi et l'efficacité gestionnaire.

Ceci se manifeste surtout lors des assemblées, lorsque plusieurs principes entrent en concurrence. Quand il a fallu, par exemple, discuter en assemblée le sort des sommes envoyées par une ONG impliquée dans un programme de reforestation, les autorités agraires proposèrent d'en faire le salaire d'un *comunero* qui se serait consacré exclusivement au soin des nouvelles zones de plantation. Les *comuneros* rejetèrent cette solution et imposèrent que la somme soit

redistribuée entre tous et que l'entretien des nouveaux arbres soit réalisé lors de journées de *tequio*. Les autorités se plaignirent ensuite de l'inefficacité du *tequio*, regrettant que leur solution, bien plus fonctionnelle, soit repoussée. Elles affirmèrent également que ceux qui ne prendraient pas part au travail serait châtiés par des amendes, se référant ainsi au pouvoir punitif des autorités de l'agence. On voit nettement ici le conflit entre la logique de l'efficacité et celle de la justice redistributive.

La tendance bureaucratique se manifeste également lors de la résolution de conflits liés aux transferts de terre. Un père mécontent de ses fils qui rejetaient son autorité et se marièrent sans son consentement qui plus est, hors des formes traditionnelles, voulait léguer des terres à sa fille via son gendre. La règle coutumière veut que seuls les fils héritent. Les autorités agraires, après avoir reconnu que les fils n'avaient de respect ni pour l'âge du vieil homme ni pour les traditions, procédèrent pourtant au partage des terres en faveur des fils, au motif que c'est la *costumbre* et qu'il faut en conséquence obéir, d'autant plus que cette règle précise est énoncée dans le statut agraire émis en 1997 par les autorités agraires d'alors et approuvé par l'assemblée. On voit que l'énonciation pure et simple de la règle a pris dans ce cas le pas sur la logique harmonique de recherche du consensus.

Un autre trait bureaucratique est le rapport à l'écrit des autorités agraires, entre lesquelles le secrétaire semble réellement tenir un rôle clé. Les titulaires des fonctions agraires sont souvent désignés, outre leur expérience et leur probité supposées, en raison de leur maîtrise de l'écrit et de la culture scolaire, nécessaire pour la rédaction des actes et pour l'exécution des nombreuses formalités impliquées par le fonctionnement de la bureaucratie agraire fédérale. Alors que le passage par les charges religieuses est obligatoire pour parvenir aux postes importants de l'agence, il semble moins décisif dans le cas des autorités agraires qui doivent surtout faire montre d'une grande capacité d'action dans l'univers social situé au dehors de la communauté⁴³. L'écrit intervient également au cours des assemblées, dès que la question traitée est d'importance. Après qu'un accord ait été trouvé, il est immédiatement exprimé par écrit dans un «acte d'assemblée» que les *comuneros* présents devront venir signer et ensuite il aura une valeur normative, tant vis-à-vis des signataires que vis-à-vis des instances externes⁴⁴. Enfin le rôle d'importance croissante de l'écrit se manifeste à travers la rédaction et l'adoption d'un statut communal⁴⁵ qui décrit le fonctionnement des institutions agraires locales, en s'appuyant sur la *ley agraria*, et prévoit la collaboration entre autorités agraires et municipales en ce qui concerne l'organisation des assemblées, ces dernières devant y faire acte de présence et y assurer le maintien de l'ordre. Le statut contient peu de règles substantielles, beaucoup plus au contraire de règles de formalité, mais il se réfère fréquemment aux *usos y costumbres y tradiciones del pueblo*, dont le respect est présenté comme condition *sine qua non* d'accès à la citoyenneté communautaire, et dans certains cas définit le contenu des coutumes, s'agissant par exemple du rôle du conseil d'anciens (*principales* nommés ici *caracterizados*) dont il énonce les critères d'appartenance⁴⁶ et les compétences.

En fait la référence aux coutumes dans le statut vise surtout les pratiques que les anthropologues ont rassemblées en un «système de charges et de prestige», aux caractéristiques bien connues. Rappelons simplement ici les principes structurant de tels systèmes : hiérarchie, idéologie du service et valorisation des dépenses somptuaires. Ces

les leaders vont
nécessairement
produire une
interprétation
particulière... du sens
de la coutume

principes permettent de définir la situation de chacun par rapport aux institutions communautaires, les individus (chefs de famille) circulant ainsi entre postes municipaux, agraires, mais aussi religieux⁴⁷ (*mayordomo, rezadores, fiscales*). Les charges incluent également la participation aux nombreux comités⁴⁸ locaux, ce qui va contribuer à inclure dans le système des activités fort disparates. Enfin avec l'accès à la qualité de *principal*, le *comunero* deviendra en quelque sorte un référent, un modèle d'accomplissement, pouvant exercer un rôle certes symbolique mais hautement influent, et manipuler un registre éthico-religieux se manifestant lors des rituels⁴⁹.

Il nous semble qu'on peut à présent saisir ce que signifie l'expression «hétérogénéité de la coutume» que nous avons employée. Il s'agit d'abord d'une hétérogénéité *historique*. En effet les pratiques, les traits culturels rassemblés sous l'intitulé «coutume», proviennent de moments historiques assez variés. Certaines relèvent de la période coloniale (système de charges, culte catholique), d'autres des conséquences de la révolution mexicaine (autorités agraires). Les pratiques d'assemblée, aujourd'hui légalisées sous le registre de l'Agraire, semblent avoir été présentes dès le XIX^e siècle, avec l'influence de l'égalitarisme libéral s'exerçant contre le maintien de certains privilèges de type nobiliaire hérités de la Couronne d'Espagne (voir Guardino, 2000.) Enfin certaines pratiques pointent vers l'idée d'une survivance séparée, relativement non syncrétique, de traits précolombiens maintenus sous les différents régimes d'après la Conquête, principalement les pratiques rituelles d'offrande et de sacrifice.

L'hétérogénéité de la coutume concerne aussi les fins poursuivies : hétérogénéité *fonctionnelle*. En effet via les pratiques reconnues comme coutumières les villageois vont établir et structurer des relations, tout d'abord entre eux-mêmes (résolution de conflits, assemblée, charges) mais aussi avec les habitants de villages voisins, avec les autorités du chef-lieu municipal, avec l'État (actes officiels, rites civiques), ses savoirs (école) et son droit, avec l'Église, avec les morts et les ancêtres, avec Dieu, avec les saints, avec le tonnerre, avec la foudre, la terre et le bon roi Kong Hoy.

Il s'agit du salut spirituel des habitants mais aussi de leur salut matériel : la coutume et les règles appropriées du droit agraire vont structurer le rapport des habitants à la terre via la propriété, collective au plan formel avec en pratique des aspects privatifs. Il s'agit également de produire au sein de la communauté de la différence suivant les lignes du sexe, de l'âge, de la richesse, du prestige et du savoir (scolaire ou concernant la coutume).

L'hétérogénéité est aussi *matérielle*. Les règles censées régler les pratiques sont autant écrites (statut, actes d'assemblée) qu'orales (charges, rites). Les actions concernées sont de type technique (travaux) ou symbolique (assemblées, offrandes, orchestre).

Face à cette hétérogénéité de la coutume on ne trouve que quelques éléments d'unification. Tout d'abord le concept de communauté⁵⁰ («*Kõrp*» en mixe) et le système de charges avec son idéal du service et de la dépense. Ensuite, ce qui est le plus proche de la manifestation concrète de la communauté : l'assemblée, qui est suivant le statut communal le principal lieu de pouvoir du village, au sein de laquelle s'opèrent la négociation entre le principe d'autorité et celui d'égalité, l'octroi ou le retrait du prestige, et surtout la reconnaissance des normes en tant que normes (actes d'assemblée). En principe, l'assemblée, espace relativement liminaire organisé selon des règles formelles⁵¹, n'est limitée que par les lois qui l'encadrent ; et dans l'absolu, elle ne l'est que par elle-même puisqu'elle est l'instance où s'énonce ce qui «fera loi.» En pratique néanmoins vont intervenir les représentations, partagées ou non, des habitants sur le juste, le bon, le propre et l'impropre ; interviendront aussi les stratégies des autorités ou de groupes de pouvoir.

Finalement quel sens donner au terme «coutume», que signifie-t-il pour les habitants de Metaltepec ? Pour l'instant nous voudrions avancer que ce terme ne désigne pas telle ou telle pratique particulière⁵², mais désigne le principe d'autorité lui-même, ou encore le principe d'obligation : on parlera de coutume à propos de ce que l'on reconnaîtra comme faisant légitimement autorité, comme *obligant*. En ce sens la coutume serait proche de ce que Bergson désignait comme «le tout de l'obligation» : «[...] extrait concentré, quintessence des mille habitudes

spéciales que nous avons contractées d'obéir aux mille exigences particulières de la vie sociale» qui, si il parlait, alors qu'il «[...] préfère agir [...]», dirait «Il faut parce qu'il faut» (1976 : 17.)

Mais la reconnaissance d'une norme en tant que norme ne va pas de soi, dans le contexte des régions indiennes d'aujourd'hui, même lorsqu'il s'agit des règles présentées comme traditionnelles. Et cette reconnaissance peut, comme nous allons le voir à présent, devenir l'enjeu de conflits locaux⁵³.

Coutume et conflits

Quelle signification donner aux conflits liés à des motifs religieux, par rapport à ce que nous venons de rapporter de l'ordre communautaire et de l'hétérogénéité de la coutume ? Comment interpréter les conflits survenus en 1987 et en 1998 à Metaltepec ? Comment comprendre la politique d'expulsion menée par les représentants des institutions locales ?

Il faut, pour commencer, réaliser que le jeu des autorités, agraires et municipales, ne consiste pas à appliquer simplement des règles préexistantes. En effet elles doivent d'abord se montrer capables de mobiliser les ressources dont dispose la population villageoise (travail, temps, argent, biens divers), et de maintenir le rapport de prestige et d'autorité qui les lie à celle-ci, et cela afin de réaliser des travaux (*tequio*), d'organiser les fêtes, de «remplir» les assemblées, ou de mobiliser la population en termes politiques. Elles doivent donc jouer, en habiles politiques, des différents registres de légitimation relevant de la coutume, de l'appel à la tradition aux références à la loi, du religieux au technique, du discours pacifiant à la violence⁵⁴. La coutume, en tant que principe général local d'obligation, constitue leur principale arme dans cette course à la mobilisation.

À cette nécessité structurelle s'ajoutent les stratégies de pouvoir dont font l'objet les postes d'autorité les plus importants, ou même des stratégies plus informelles, basées par exemple sur la capacité à agir comme intermédiaire entre le village et les pouvoirs extérieurs. Ces stratégies peuvent viser par exemple à créer, au profit de l'acteur et de sa famille, une position économique dominante, ou encore à légitimer une telle position, notamment grâce au registre civico-religieux du service, de la dépense ou grâce aux pratiques de sacrifices qui permettront de coder la richesse comme un don de la divinité Nature⁵⁵. Elles peuvent aussi viser à conserver un monopole symbolique, comme dans le cas des anciens, principaux défenseurs du registre de la tradition. Il s'agit alors pour les prétendants au pouvoir⁵⁶ de construire des projets politiques susceptibles d'être présentés, explicitement ou implicitement, aux *comuneros*. Il s'agira également d'insérer dans ces projets, d'une façon ou d'une autre, une référence à la coutume, de manière à ce que le projet puisse devenir une source de mobilisation.

Simultanément, en insérant la coutume dans leurs projets et dans la rhétorique qui les accompagne, les leaders vont nécessairement produire une interprétation particulière, car vue depuis un point particulier de l'espace social et avec une intentionnalité donnée, du sens de la coutume.

Il y aura d'abord une interprétation *fondamentale*⁵⁷, représentée par ceux qui sont censés détenir un savoir sur la «tradition des Mixes», c'est-à-dire dans notre cas les membres du Conseil des Anciens, qui sont, dans certains contextes, quasiment considérés comme des incarnations de ce savoir⁵⁸. Ceux qui se rattachent à cette tendance rejettent au fond le changement et tentent de réaffirmer la valeur éthique des pratiques traditionnelles dont ils détiennent un quasi-monopole et auxquelles ils sont intimement associés dans le discours des villageois puisqu'il vaut mieux, lorsque l'on souhaite réaliser un sacrifice par exemple, qu'un Ancien soit présent pour faire office d'intermédiaire religieux, effectuer les prières et guider les participants dans leurs actions rituelles. L'interprétation *fondamentale* repose sur la notion d'un passé nettement idéalisé, oscillant entre l'idée d'un âge d'or dont les Mixes auraient été tirés par la modernité, et celle d'un âge plus dur mais où l'on était «*muy hombre*» et où le monde, régi par les «vraies traditions», était plus simple⁵⁹.

La principale interprétation concurrente est l'interprétation *formelle*. Elle est plutôt représentée par des individus susceptibles d'employer le langage de la tradition aussi bien que celui de la modernité, en s'appuyant sur un savoir «local», mais aussi sur un savoir acquis à l'école ou lors de longues périodes de contact avec le monde urbain. Cette interprétation ne refuse donc pas la modernité, bien au contraire : ses tenants font de la modernisation de la communauté l'enjeu central de leur projet politique. La coutume s'insère dans ce programme en tant que ressource quasi technique de mobilisation et aussi comme moyen de «*controlar el cambio*» i.e. de maintenir le changement dans un certain ordre «légal» et moral. Ceux qui se rattachent à cette tendance ne rejettent donc pas les pratiques les plus «traditionnelles», qui viennent légitimer le nouvel état des choses et masquer le changement sous l'image de la continuité dans le présent de la communauté des ancêtres. Ce courant *formaliste* est bien accepté puisqu'il promet de véritables bénéfices matériels⁶⁰. Et il entretient naturellement une certaine affinité avec les institutions agraires locales, dont, on l'a vu, le registre discursif est plus proche de la technicité économique et juridique⁶¹.

Ces interprétations de la coutume, *traditionaliste* et *formelle*, n'existent pas avec le degré de pureté que nous leur avons attribué dans notre présentation, concrètement elles se présentent toujours mêlées dans des proportions variables. Des tensions peuvent apparaître entre ces deux pôles, comme par exemple dans la rivalité que nous avons pu observer entre autorités municipales et agraires, tandis que les critiques fusaient d'un côté comme de l'autre⁶². Mais les deux pôles demeurent étroitement articulés. C'est avec l'irruption du changement religieux que va apparaître un conflit *ouvert*.

On a vu, s'agissant de l'*historicité* de la coutume, que différents référents nouveaux ont été implantés depuis la période coloniale avec l'introduction de nouveaux traits culturels (charges et Église, assemblée égalitaire, institutions agraires) qui sont maintenant reconnus comme étant propres à la communauté. Avec l'émergence, depuis une vingtaine d'années, de la conjoncture à présent nommée «globalisation» et l'insertion progressive de la région Mixe dans un espace global où circulent de façon intensifiée les informations, les symboles, les capitaux, les biens –et les traits culturels–, l'ensemble des référents disponibles dans la construction de projets d'existence commune s'est agrandi (Macaire, *op. cit.*). L'entrée en scène du protestantisme évangélique est inséparable de cette conjoncture globale et de ses effets régionaux, mêlant le désenclavement réel (route, téléphone) et symbolique (nouveaux médias, école) des villages, l'intensification des rapports capitalistes de production et de circulation des biens (croissance des commerces, passage au salariat agricole), l'augmentation de la pression démographique, l'épuisement des terres, les départs de migrants mais aussi, outre ces phénomènes structuraux, des événements comme la fin du régime *caciquil* dont le foyer se trouvait depuis 1930 à Zacatepec, ou la chute brutale des cours du café au début des années 1980. L'apparition de l'offre de salut évangélique à Metaltepec s'inscrit elle-même au sein d'un processus global de transformation du champ religieux en Amérique Latine⁶³ étalé sur une quarantaine d'années.

Les projets et les stratégies politiques présents au sein de la communauté (tendances *fundamentaliste* et *formaliste*) se sont déjà mis en place dans ce contexte, tâchant de contrôler ou de freiner le changement. Ces stratégies locales participent donc, à travers l'inclusion du référent «coutume» dans leurs programmes, d'une nouvelle étape des processus de subjectivation politique dont Bayart (2004 : 197-300) fait l'élément central du processus de globalisation, celui-ci étant conçu par cet auteur sur le temps long et débutant avec la mise en place des techniques coloniales de gouvernement. Il en est de même du projet *évangélique* développé à Metaltepec par les premiers croyants aux débuts des années 1980.

Le projet *évangélique* n'est pas dès le départ de nature *politique*. Les conversions touchèrent d'abord les individus les plus mal «classés» au sein du village : les plus pauvres, les plus ignorants, les femmes ; ceux qui avaient ramené avec eux la doctrine et l'identité de *misioneros del Pacto evangélico* étaient des migrants, eux-mêmes convertis par un pasteur lors d'un séjour à la frontière nord du Mexique. On ne peut comprendre directement la conversion

comme un acte politique, elle relève surtout d'une tentative pour atteindre le salut basée sur des motifs individuels et familiaux (malheur, maladie, impossibilité d'ascension sociale, etc.). Il s'agit aussi de s'assurer une position subjective dans un univers changeant, où les référents traditionnels tendent à être inclus dans des stratégies de pouvoir et où de nouveaux référents sont accessibles. La conversion provoque en effet pour le sujet le passage de référents nettement territorialisés (les ancêtres, la coutume, les saints, les entités naturelles divinisées) à des référents prétendant avoir une portée universelle et identifiés avec la société globale (le texte biblique, l'expérience christique, le Saint-Esprit et la grâce), sans pour autant qu'il n'y ait de perte en ce qui concerne la capacité des référents à sacraliser l'expérience du sujet ou à l'inscrire dans un espace imaginé. Mais la conversion n'entraîne pas nécessairement le rejet pur et simple de la coutume. En vérité les convertis paraissent accepter largement les institutions communautaires en tout ce qui ne concerne pas l'économie du salut spirituel et qui est réalisé avec des visées de progrès matériel. Ils pourront ainsi participer au système de charges ou au travail collectif. Par contre les pratiques d'offrandes aux morts, aux entités naturelles ou aux saints sont totalement rejetées, tout comme la consommation d'alcool, qui joue un rôle important dans les *costumbres*. Sont rejetés également les liens établis, avant la conversion, par *compadrazgo*. Ces rejets de traits de sociabilité, associés parfois à une forme de mépris hautain envers ceux qui «demeurent dans l'ignorance», créent des tensions entre les convertis et leurs voisins, dont certains accusent les premiers de pratiquer la sorcellerie. Mais ces tensions n'aboutissent pas par elles-mêmes au conflit ouvert, même si par leur simple présence les convertis tendent à remettre en cause les fondements religieux de l'ordre communautaire, en montrant quotidiennement qu'il ne s'agit que d'un système de croyance parmi d'autres, que les convertis prétendent qui plus est faux et inefficace⁶⁴.

Dans les deux occurrences de conflit, en 1987 et en 1998, l'élément déclencheur fut la volonté du groupe évangélique de bâtir un temple sur le territoire communal. En 1985-1987, le village comptait environ une cinquantaine de familles converties dont les leaders présentèrent une demande de dotation d'un terrain devant l'assemblée de *comuneros*. L'assemblée refusa mais quelques semaines plus tard les convertis avaient commencé à aménager une habitation possédée par l'un des leurs afin d'en faire leur temple. Lorsque cela fût découvert, les autorités procédèrent à la fermeture de l'habitation, sans pouvoir empêcher des débordements de violence⁶⁵ de la part de villageois particulièrement irrités.

L'affaire fût prise en charge par les autorités agraires, qui commencèrent par établir une liste de 47 chefs de famille *evangélicos*. Les autorités voulaient au départ expulser les 47 familles puis se ravisèrent et choisirent de n'expulser que sept d'entre elles, dont les pères de famille étaient considérés comme leaders du groupe évangélique et refusaient de reconnaître l'autorité de l'acte d'assemblée par lequel la dotation avait été refusée. Les 40 autres reconnurent par contre l'autorité de l'acte et demandèrent solennellement pardon devant l'assemblée. Il y eut, dans un climat de tension et d'inquiétudes de part et d'autre, une dizaine d'assemblées environ dans les mois qui suivirent, afin de régler définitivement la question. Les sept expulsés invoquaient la liberté de croyance religieuse et le devoir incombant aux autorités de garantir l'existence d'un lieu de culte du fait des lois fédérales. Les autorités quant à elles invoquaient les dispositions du droit agraire relatives aux pouvoirs de l'assemblée, concernant la capacité de l'assemblée de «desconocer» (i.e. de se séparer de) certains de ses membres et concernant la valeur normative des actes d'assemblée. Elles invoquaient également les *usos, costumbres y tradiciones* du village. Enfin dans l'un des actes apparaît la mention de la souveraineté résidant dans le «pueblo»⁶⁶. Dans les motifs d'expulsion des différents actes apparaissaient les actions reprochées aux expulsés : fomenter la division du village, envahir un terrain communal, attenter aux coutumes, provoquer et menacer les autorités locales, ne pas participer aux *tequios*. Les derniers actes portaient sur le devenir des biens possédés par les expulsés et leur indemnisation éventuelle.

On voit qu'au-delà de la question du terrain, l'enjeu majeur, dans cette affaire, était de savoir quelles normes étaient reconnues comme faisant autorité. On retrouve la question de la

réception des normes par les différents acteurs, dans le nouveau contexte créé par l'apparition des *evangélicos* comme contre-communauté dotée d'un projet alternatif ne se référant pas à la coutume, susceptible de mobiliser le travail et les ressources des adeptes, et pouvant canaliser le prestige jusqu'à ses leaders religieux. Les autorités font jouer la législation agraire et la coutume contre la garantie de liberté religieuse, que les expulsés font jouer contre l'acte d'assemblée.

Avec la demande d'un terrain pour construire un temple, le groupe évangélique manifestait pleinement ses capacités, auparavant latentes, à devenir un groupe alternatif de mobilisation et de pouvoir. On retrouve un scénario assez proche en 1998⁶⁷, à quelques variantes près.

Tout d'abord il y eut bien, en tant qu'événement déclencheur, une demande de dotation de terrain mais celle-ci était cette fois entourée des recommandations d'une institution d'État : la Commission des Droits de l'Homme de l'état d'Oaxaca, qui venait appuyer la demande. Au surplus les tractations devant cette institution avaient été réalisées par un avocat dirigeant une ONG spécialisée dans la défense des croyants évangéliques ou pentecôtistes : la *Defensora Cristiana de los Derechos Humanos* (DECRI DH). Les *evangélicos* se trouvaient donc cette fois assistés par deux entités extérieures et bardés de références juridiques à la liberté de croyance et aux droits de l'homme. Ils avaient également de nouveaux leaders internes et manifestaient de nouveau leur projet politico-religieux.

Ensuite, il y eut, en plus de la demande de terrain, deux autres événements qui vinrent déclencher le processus conflictuel. L'un des 40 chefs de famille qui avaient été épargnés en 1987 exerça, un an avant que le conflit ne se déclenche, la fonction d'*agente*. Il fut apparemment soumis à de fortes pressions, de la part des autres autorités et des Anciens, pour qu'il accepte d'accomplir les obligations rituelles liées à l'entrée en fonction, qui comprennent offrandes et sacrifices et doivent être renouvelées, au milieu de l'année que dure le mandat. L'homme était l'un des principaux leaders du groupe évangélique et il refusa de se plier aux injonctions répétées des autres autorités. Finalement il fut démis de ses fonctions, par l'assemblée, avant que son mandat ne se termine.

L'autre événement déclencheur fut l'adoption du statut communal en 1997. Le texte comprend en effet des dispositions qui semblent viser directement les *evangélicos* : dans l'article 43 il est précisé que perdront leur qualité de *comunero* (et donc leur droit de résider dans la communauté) ceux qui fomenteront la division dans la communauté ou ceux qui n'accompliront pas les charges et services traditionnels suivant les us et coutumes de la communauté. On reconnaît deux des principaux chefs d'accusation utilisés en 1987. L'émission de ce texte et son acceptation par l'assemblée, déclenchèrent la mobilisation des *evangélicos*, qui se sentaient menacés et trahis. La demande de dotation de terrain appuyée par la Commission des Droits de l'Homme fut vraisemblablement le résultat de cette mobilisation.

Enfin, les autorités locales purent elles aussi trouver de nouveaux appuis à l'extérieur de la communauté. En 1987 elles avaient mobilisé leurs liens avec un député local du PRI, avec les représentants dans le district mixte du gouvernement, et avec l'administration agraire, pour faire reconnaître la validité de l'acte d'expulsion et se protéger d'éventuelles représailles judiciaires. Il n'y eut pas de procédure judiciaire, toute l'affaire fut négociée avec l'aide de ces intermédiaires, dans le plus pur style de l'État corporatiste.

En 1998 par contre, les autorités se trouvaient menacées⁶⁸ du fait de l'intervention de la Commission des Droits de l'Homme et de l'ouverture de plusieurs procédures judiciaires (droit agraire et droit pénal) par l'avocat de la *Defensora*. Elles recoururent à une autre ONG, *Servicios del pueblo Mixe*, dont les deux principaux dirigeants sont avocats. Ils prirent l'affaire en charge et assurèrent la défense des autorités accusées devant les tribunaux. Ce travail s'inscrit dans le programme général de l'ONG, qui consiste à reconstituer le peuple Mixe comme entité politique en commençant par soutenir et renforcer le pouvoir communautaire local pour pouvoir, dans l'avenir, créer un échelon de pouvoir régional. Les autorités purent aussi compter sur une nouvelle ressource légale : la *Ley de Derechos de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Oaxaca* promulguée en juin 1998.

CONCLUSIONS : LES LIMITES DE LA POLITIQUE DE RECONNAISSANCE

Où en est aujourd'hui la situation du conflit de Metaltepec ? Les procédures judiciaires engagées, qui montrent combien entre 1987 et 1998 la situation des Indiens à Oaxaca est allée en se judiciarisant, n'ont pas encore abouti. Le conflit n'a pas trouvé de solution, ni dans ces procédures, ni dans les procédures de conciliation mises en place par l'administration agraire et par la *Secretaria de Gobierno* de l'état d'Oaxaca. Et surtout l'affrontement attendu entre droits de l'homme et droits culturels indiens n'a pas eu lieu devant les juges. En effet la *Ley de Derechos* n'a tout simplement pas été appliquée dans cette affaire⁶⁹. L'affrontement judiciaire a surtout consisté pour chaque partie à essayer de créer, en intervenant devant les tribunaux et en mobilisant les ressources légales disponibles, un rapport de force favorable permettant de renégocier en bonne position et d'exercer une pression sur l'adversaire⁷⁰.

Comment expliquer cette non application de la loi de 1998 ? D'abord sans doute par la réticence des juges, qui peuvent jouer sur le fait que la loi est *supletoria*, i.e. qu'elle n'est censée être appliquée que lorsqu'il n'existe pas déjà d'autres lois pouvant être appliquées à la matière en cause. Mais nous voudrions pour conclure revenir un instant sur la nature même de l'*acte de Reconnaissance*, qui selon nous peut aussi être avancée comme l'un des facteurs de la non application de la loi.

Si l'on accepte de percevoir le discours légal comme la production d'une représentation idéale du réel, il nous faut prendre en compte que cette représentation repose nécessairement sur des postulats ou des jugements d'existence affirmant un « il y a », sans quoi cette représentation ne saurait être utilisée par les juges pour interpréter le réel, construire des faits et prendre des décisions.

Ainsi l'un des postulats sur lesquels repose la *Ley de Derechos* est qu'il existe des systèmes normatifs propres aux communautés indiennes, neutres et reconnus de façon unanime dans chaque communauté, relevant d'une culture différente de celle qui fonde la rationalité juridique à l'occidentale mais pouvant être articulés à un système juridique reposant sur cette rationalité.

Mais ce que nous montre le cas de Metaltepec, comme tant d'autres, c'est que la reconnaissance d'une norme en tant que norme au sein d'une communauté indienne n'a rien d'automatique, qu'il s'agisse d'une norme coutumière ou d'une loi, mais dépend fortement du contexte et des stratégies de pouvoir des acteurs développées dans la communauté même et aussi, aux lieux où celle-ci s'articule à la société globale. Qui plus est la situation actuelle des Indiens dans le processus de globalisation tend à faire se multiplier les référents disponibles pour la construction de positions subjectives et normatives. Et elle tend en même temps à augmenter le besoin local de tels référents, du fait des transformations de la situation des Indiens et de leurs institutions locales. La diversification religieuse au plan local, parallèle à la construction de projets se référant à la coutume, en est l'illustration.

Dès lors le postulat essentiel du dispositif de reconnaissance des coutumes dans la *Ley de Derechos* est mis en jachère par l'effet du réel, dépassé par les transformations actuelles. Recondo (*op. cit.*: 60) notait en ce sens que la politique de reconnaissance mise en place à Oaxaca constitue « [...] une réforme des plus paradoxales, puisqu'elle revient à officialiser les coutumes au moment même où celles-ci sont en pleine mutation » : on pourrait rajouter « et très fréquemment contestées. » Dès lors ce qui dans la loi est menacé par le réel est sa prétention à la souveraineté, telle que l'entend Carl Schmitt.

Schmitt voyait dans la capacité à décider de l'état d'exception le réel critère de la souveraineté. En effet selon lui : « Toute norme générale exige une organisation normale des conditions de vie, où elle pourra s'appliquer

Foto: Philippe
Macaire
(CEMCA)



conformément aux réalités existantes et qu'elle soumet à sa réglementation normative. La norme a besoin d'un milieu homogène. Cette normalité de fait n'est pas un simple "préalable externe" que le juriste puisse ignorer ; elle appartient, bien au contraire, à sa validité immanente. Il n'existe pas de norme qu'on puisse appliquer à un chaos» (1988 : 23). Dès lors est souverain celui qui crée la situation normale et qui peut décider si la situation est normale ou pas, d'où selon Schmitt le critère décisif de la décision sur l'état d'exception⁷¹. Mais en démontant les arguments de Schmitt pour se détacher de son obsession de l'exception absolue, on peut voir que le discours légal lui-même, en tant qu'il repose sur des jugements d'existence ou des postulats, contient une prétention à la souveraineté c'est-à-dire à une décision sur l'existence de la situation normale qu'elle prétend réguler. Ainsi l'idée que les Indiens reconnaissent unanimement et sans conflit leurs normes au sein de leurs communautés devient dans le discours légal un postulat emportant une prétention de souveraineté, mise à mal par les événements réels.

Nous nous trouvons donc devant un texte légal qui, bien qu'il se présente comme un acte de reconnaissance de droits, est fondamentalement un acte de souveraineté de l'État ou plutôt une expression du mythe de la souveraineté, puisque la construction juridique qu'est l'idée de souveraineté n'a jamais correspondu parfaitement à la réalité historique, comme le montre par exemple le maintien officieux et souvent illégal des coutumes en régions indiennes à Oaxaca avant 1995/1998. Or, que la reconnaissance de ces coutumes, leur officialisation, s'opère dans le langage du pouvoir souverain nous amène à un résultat paradoxal : la reconnaissance de l'hétérogénéité de fait dans la société, qui bat en brèche le mythe de la souveraineté et de la société nationale homogène, revient en fait à multiplier des entités supposées homogènes, comme c'est le cas des communautés dans la *Ley de Derechos*.

Ce paradoxe n'est certainement pas récent en soi, il provient sans doute en droite ligne de la situation coloniale initiale lors de laquelle les conquérants ne produisirent ni de nouveaux instruments juridiques, ni de nouveaux concepts théologiques mais appliquèrent aux populations du Nouveau Monde des catégories instrumentales forgées dans l'Ancien Monde (Clavero, 1994 : 18.) Le système mis en place, celui des deux républiques, demeura une «fiction juridique» (Favre, 1996 : 15.) Pourrait-il en être de même de la politique de reconnaissance ? Beaucoup se demandent si la dimension pluriculturelle de la population du Mexique pourra être incorporée au système juridique existant ou si une restructuration de celui-ci et de la théorie juridique qui le soutient ne deviendra pas indispensable (Gómez, 1994 : 27, et Martínez, 2003 : 47 – 49).

NOTAS

- 1 1982 : Honduras. 1987 : Nicaragua. 1988 : Brésil. 1991 : Colombie. 1992 : Paraguay, Mexique. 1994 : Bolivie. 1998 : Équateur. 1999 : Venezuela. Voir Carlsen, 2002, et, pour une étude détaillée des exemples boliviens et colombiens, Van Cott, 2000.
- 2 La formule est empruntée à Taylor qui fait de l'exigence de reconnaissance formulée par certains groupes sociaux le moteur principal de la mise en place de politiques multiculturalistes (Taylor, 1994.)
- 3 Les théoriciens qui tentent de faire se conjuguer le maintien des garanties du système libéral classique avec la reconnaissance de droits culturels distinguent, parmi ces derniers, ceux qui permettent de résister aux contraintes externes exercées sur les groupes sociaux concernés de ceux qui ouvrent la possibilité de l'exercice d'une contrainte interne au sein de chacun de ces groupes (voir Kymlicka, 2001 : 60). La reconnaissance des coutumes communautaires relève nettement du second type et peut à ce titre sembler difficilement compatible avec les théories libérales du multiculturalisme (*idem* : 57–76.)
- 4 Cette conception du pouvoir s'inspire de la réflexion pionnière menée par Foucault dans un tout autre domaine, l'histoire récente des discours sur la sexualité en Occident, visant à permettre de repenser l'exercice du pouvoir : «... la mécanique du pouvoir et, en particulier, celle qui est mise en jeu dans une société comme la nôtre, est-elle bien pour l'essentiel de l'ordre de la répression ? L'interdit, la censure, la dénégation, sont-ils bien les formes selon lesquelles le pouvoir s'exerce d'une façon générale, peut-être, dans toute société, et à coup sûr dans la nôtre ?» (1976 : 18.) Question à laquelle Foucault répondra par une définition générale de la relation de pouvoir comme : «... mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes» (*in* Dreyfus & Rabinow, 1984 : 313).
- 5 Voir l'approche comparative développée par Gros (1999) à partir d'études de cas au Mexique, au Guatemala, en Équateur et en Colombie, où s'affirment à la fois le caractère global du phénomène de changement religieux et les spécificités nationales, régionales ou locales de la pénétration, de la réception et des usages des nouvelles inscriptions religieuses en milieu rural indien.

- 6 Il s'agit des Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas, Triques, Zapotecos et Zoques, auxquels sont ajoutées les communautés afromexicaines ainsi que les indigènes appartenant à un autre groupe provenant d'un autre état du Mexique.
- 7 Voir le panorama général dessiné dans les trois volumes coordonnés par Barabas & Bartolomé, 1999.
- 8 Nous n'oublions évidemment pas les très nombreuses organisations indianistes présentes à Oaxaca mais celles-ci n'entrent pas dans le champ du discours de la *Ley de Derechos*.
- 9 Sur ce texte d'une très grande importance s'agissant de l'émergence du régime de reconnaissance voir l'article de Luis Rodríguez-Piñero dans ce numéro.
- 10 La référence faite à l'article 2 à la civilisation mésoaméricaine laisse entendre que la politique de reconnaissance cherche à annuler les effets de la politique coloniale et ses suites, même si la mention du fait colonial n'apparaît nulle part explicitement.
- 11 J'emprunte ici l'expression très parlante d'Assies (2001).
- 12 Peut-être que cette variation entre le pôle de la résistance (Nader) et celui de l'hégémonie étatique (Chamoux) est elle-même signifiante de la variabilité du rôle joué par les institutions communautaires en fonction des lieux, des époques et des contextes sociopolitiques ?
- 13 Ce contexte comprend : la crise de l'indigénisme et le surgissement des revendications et des mouvements indianistes (voir Favre, 1996 : 106-124), la construction d'un discours favorable aux droits des autochtones au niveau des instances internationales (voir Alfredson, 1989 ; Bellier et Legros, 2001 ; Duplessis, 2000 ; Negrín, 2002 et Kuper, 2003), la production de normes internationales (sur la Convention 169 de l'OIT voir l'article déjà mentionné de Rodríguez-Piñero mais aussi Swepston, 1995 et González Galván, 1999), le scénario politique récent de l'état d'Oaxaca (voir l'article cité de Recondo, notamment p. 56 et s. sur le jeu des partis) et, bien évidemment, le soulèvement zapatiste de 1994 et ses suites.
- 14 Assier-Andrieu remarque en ce sens que le droit «[...] exerce lui-même un certain pouvoir perspectif [puisqu'il] est dans sa nature de représenter le réel selon certains points de vue, jusqu'au point de fuite absolu (à savoir le mythe, traduit, comme on le verra, en "fictions légales" [...])» (1996 : 9).
- 15 Ou alors à celui des *faits sociaux* ?
- 16 Tout comme l'État, création des juristes et des... philosophes, selon Radcliffe-Brown : «*In writings on political institutions there is a good deal of discussion about the nature and origin of the State, which is usually represented as being an entity over and above the human individuals who make up a society, having as one of its attributes something called "sovereignty", and sometimes spoken of as having a will (law being often defined as the will of the State) or as issuing commands. The State in this sense does not exist in the phenomenal world; it is a fiction of the philosophers*» (cité in Taussig, 1992 : 112). Il nous semble pourtant, comme à Taussig, que le fait que l'État soit un être de fiction n'implique pas que le pouvoir politique de cette fiction elle-même soit inexistant ou irréel (*op.cit.* : 113).
- 17 Cette tendance est bien évidemment liée au caractère conflictuel des revendications indianistes qui participent de ce que Zúñiga, reprenant Bourdieu, nomme «lutttes de classement» et qui visent à «[...] objectiver les traits spécifiques ou les catégories ethniques, en instituant la réalité que les mots prétendent désigner ; faire circuler ces catégories et représentations ; imposer une forme de perception et, pour finir, de reconnaissance» (2000 : 59)
- 18 Rappelons que la reconnaissance des coutumes implique la possibilité pour les autorités locales de recourir à la force physique. Dans le cadre du dispositif de reconnaissance sans doute le plus avancé d'Amérique Latine, en Colombie, les juges de la Cour constitutionnelle ont eu à statuer sur un cas de punition par coups de fouet suivi de l'expulsion des sept accusés. La décision finale énonçait que l'intention des coups de fouet n'était pas de causer des souffrances excessives mais qu'ils représentaient plutôt une tentative pour purifier rituellement les coupables et restaurer l'harmonie communautaire, et également que l'intensité des souffrances causées était insuffisante pour que l'on puisse qualifier les coups de fouet d'actes de torture (*cf.* Van Cott, *op.cit.* : 219 et s.) Il s'agit sans doute d'un cas extrême, mais qui montre le degré de sophistication herméneutique nécessaire pour assurer l'«harmonisation» entre coutumes et droits de l'homme et les difficiles questions éthiques qui risquent de se poser aux juges.
- 19 Par «famille» nous désignons une unité d'habitation, et de préparation et consommation de la nourriture, dont la principale manifestation est la présence d'un foyer doté d'un *comal*. Il peut s'agir d'un groupe nucléaire (parents + enfants) ou incluant une génération supplémentaire (parents + enfants + petits-enfants).
- 20 Il est difficile de mesurer la proportion exacte. Il existe bien des statistiques de l'INEGI mais elles semblent peu fiables au regard des réticences que peuvent avoir certains à affirmer ne pas parler castillan, ou d'autres à utiliser cette langue devant des étrangers (sans doute parce qu'ils ne la parlent pas parfaitement). Il m'a ainsi fallu attendre quelques mois, entre mon arrivée à Metaltepec en février 2003 et mon dernier séjour en septembre de la même année, pour découvrir que l'agent municipal connaissait un peu de castillan. Qui plus est, les statistiques disponibles concernant Metaltepec ne concerne que le centre villageois «urbain» et pas les *ranchos* ou *rancherías* où vit un peu moins du tiers de la population et où résident fréquemment pour quelques jours les habitants du centre partis travailler sur leurs terres.
- 21 *I.e.* n'étant pas identifié comme Mixes.
- 22 Sur l'introduction du protestantisme évangélique dans cette zone et son rapport avec la conjoncture générale nommée globalisation voir Macaire (sous presse).
- 23 Cette notion d'obligation n'est pas entièrement absente puisque le principe de croyance implique que le non accomplissement du *jotmai* approprié entraîne des conséquences néfastes (calamité naturelle, maladie) auxquelles il faudra remédier par de nouvelles cérémonies. Reste que le terme ne contient pas lui-même l'idée d'obligation, qui est plutôt implicitement immanente au système de croyance. Notons que «*jotmai*» désigne tant les pratiques engageant l'ensemble de la communauté que celles qui concernent familles ou individus. Or si les premières sont bien, comme nous le verrons, assorties d'obligation (et cela notamment parce qu'elles sont la condition du salut collectif), les secondes ne reposent que sur les croyances individuelles et leur non accomplissement ne sera pas sanctionné par le pouvoir communautaire. Néanmoins beaucoup définissent les cérémonies familiales ou individuelles comme *hacer costumbres* lorsqu'ils s'expriment en castillan.
- 24 À ce titre Metaltepec relève en droit de la législation municipale de l'état d'Oaxaca.
- 25 Il est en fait difficile de classer hiérarchiquement *alcalde* et *agente*. Ce dernier est souvent présenté comme «*la máxima autoridad del pueblo*» mais il faut, pour être *alcalde*, avoir été *agente* et *mayordomo*.
- 26 Un habitant m'expliquait qu'il s'agit de «faire sortir la sueur» de l'individu récalcitrant afin de l'amener à reconnaître sa faute et à demander pardon. On emploie aussi une autre expression, «*sacarle el jugo*», pour signifier que l'on souhaite avoir avec la personne concernée une conversation «dure», à bâtons rompus, afin de la forcer à manifester ses véritables intentions et motivations.

- 27 Par sacrifice je désigne la mise à mort de poulets ou de dindons soit par décapitation, soit par enterrement. Lorsque les volatiles sont enterrés, il s'agit de procurer au lieu ou au bâtiment où ils sont placés une protection spéciale, surtout contre *el rayo*. Devant agir ensuite comme gardiens, les volatiles sont enterrés vivants. La désignation ici faite de ces actes comme actes de sacrifice peut poser des problèmes, puisque l'animal enterré est réputé demeurer d'une certaine façon actif et donc «non mort». Mon usage du terme «sacrifice» sera donc nettement conventionnel.
- 28 Les personnes ayant des accès de violence ou les *borrachos*.
- 29 Ce qui signifie à peu près «tête du travail» donc «celui qui dirige le travail».
- 30 Le fait de recevoir l'orchestre (*banda*) d'un autre village est significatif des bonnes relations politiques avec celui-ci. Il implique également de rendre la pareille en envoyant son propre orchestre dans le village ami pour la fête de l'un des saints protecteurs de celui-ci, suivant une logique don/contre don.
- 31 Les autorités locales danseront sur la musique de l'orchestre invité, et les représentants du village d'où provient celui-ci sur la musique de l'orchestre local.
- 32 Lors du jour de l'Indépendance en 2003, un problème fut posé par l'agent municipal déjà mentionné qui ne voulut pas prononcer le texte du *grito*, non par manque de patriotisme mais du fait de sa connaissance imparfaite du castillan. Il apparut tout de même près du petit podium (où se tenaient les trois jeunes filles vêtues de vert, de blanc et de rouge qui incarnaient ce jour là des *señoritas América*) tandis que derrière lui le secrétaire prononçait au micro le fameux texte.
- 33 Nous parlons ici de ce qui nous était présenté comme obligatoire par beaucoup des villageois, dans le contexte tendu des suites des expulsions de 1987 et 1998. Il va de soi que la version des croyants évangéliques expulsés est sur ce chapitre toute différente.
- 34 Ceux-ci sont les ancêtres indistincts, ceux dont les noms ont été oubliés. Le terme «*comuneros*» est aussi employé parfois pour désigner un *principal* connaisseur des *jotmai*, et agissant comme intermédiaire religieux.
- 35 Kong Hoy est un personnage mythico-historique. Son nom signifie «bon roi». On raconte que deux vieillards ramassèrent un œuf dont sortirent ensuite Kong Hoy et son double, un serpent. Après plusieurs péripéties, Kong Hoy, doté de qualités surhumaines, fut reconnu comme roi par les Mixes et guerroya contre les Aztèques et les Zapotèques (et dans certaines versions les Espagnols). Acculé par ses ennemis au sommet du Zempoaltepetl, il s'engouffra magiquement dans la montagne avec son armée et ses trésors, faisant alors la promesse de veiller sur son peuple jusqu'à son retour. On considère aussi qu'il fut celui qui fixa les frontières du territoire mixe. Pour beaucoup, Kong Hoy est toujours présent dans le Zempoaltepetl.
- 36 Et surtout à ceux qui avaient occupé les fonctions municipales.
- 37 Désignation du *Palacio Municipal* en mixe.
- 38 En 1995 fut promulguée dans l'état d'Oaxaca une loi reconnaissant la validité des coutumes en matière de désignation des autorités locales. Les communautés ont le choix entre le régime dit «de partis» et le régime des *usos y costumbres*. Dans la quasi-totalité de la région mixe, elles choisirent les coutumes (voir Recondo, *op. cit.*).
- 39 Étant donné que les cafeiers sont des arbres pérennes, les terres tendent à rester en possession des mêmes familles. Le contrôle de la distribution des terres s'effectuera surtout lors des héritages ou des cessions internes. Rappelons que les terres d'une communauté agraire ne peuvent pas, normalement, être aliénées au profit d'une personne n'ayant pas le titre de *comunero*.
- 40 Pour cela elles s'appuient sur la force de travail collective du *tequio* auquel elles ont la capacité de convoquer les *comuneros*. Elles ne peuvent pas par contre sanctionner directement le non respect de la convocation et doivent faire appel au pouvoir de sanction des autorités de l'agence.
- 41 Une autre différence importante est la durée des mandats respectifs : trois ans pour les autorités agraires, un an pour celles de l'agence.
- 42 À l'exception des assemblées de désignation des nouvelles autorités, agraires ou municipales.
- 43 La logique du système de charges veut que l'agent soit ensuite *Mayordomo* puis plus tard encore *alcalde* et enfin membre du conseil des Anciens. Rien de tel dans le cas des autorités agraires dont les titulaires, bien qu'ils doivent être passés par le service de l'Église, n'ont pas nécessairement à avoir accompli une *mayordomía* pour accéder aux postes les plus importants et n'ont généralement assumé que des charges religieuses mineures.
- 44 Les actes d'assemblée sont conservés dans les archives du *Comisariado de Bienes Comunales*.
- 45 La production d'un tel statut a été exigée par les législations et administrations agraires à partir de 1994. Metaltepec a produit le sien en 1997. Un nouveau texte était et semble encore être soumis à discussion, devant encore être approuvé par l'assemblée et enregistré par l'administration fédérale.
- 46 Nous avons dit que la règle est qu'il faut avoir donné une *mayordomía*. Or, les anciens désignent eux-mêmes le futur *mayordomo*, contrôlant ainsi l'accès à leur propre groupe. Ces données sont absentes du texte du statut.
- 47 Les obligations religieuses concernent l'entretien de l'église et l'organisation des fêtes des saints patrons. Celles-ci entraînent d'importantes dépenses (décoration, feux d'artifice, festins). À Metaltepec les charges religieuses sont étroitement articulées aux charges administratives, surtout à celles qui relèvent de l'agence.
- 48 Comité de l'eau et de l'électricité, comités des fêtes, comité de l'orchestre, comités des écoles, comité CONASUPO, etc.
- 49 Par exemple, lorsque l'orchestre villageois part pour une communauté voisine, les anciens vont d'abord en bénir les membres puis demander à Dieu, à la Terre et au Ciel de leur pardonner leurs fautes. Le rite, qui inclut la consommation d'*aguardiente*, mêle demande de protection et morale religieuse. Le dehors est perçu comme dangereux. Les anciens vont donc donner aux membres de la *banda* des fleurs, cierges ainsi que des croix tressées et décorées de rubans. Les musiciens devront en entrant dans le village étranger aller à l'église pour y déposer ces biens, pour y prier, pour y demander le pardon de leurs fautes et enfin pour y jouer. Ils pourront ensuite aller dans le village même.
- 50 Il s'agit de la représentation de la communauté comme unité, représentation qui à Metaltepec, s'appuie notamment sur l'unicité des terres communales selon les termes légaux du régime communal de propriété, ce qui tend à en faire un *territoire*. Notons que l'ensemble des communautés des régions *alta* et *media* de la Sierra Mixe sont sous le régime de la communauté agraire.
- 51 La «forme» des assemblées varie en fonction de la présence ou non de fonctionnaires extérieurs (ou d'autres visiteurs d'importance), de la question traitée, et généralement en fonction du type de rapport avec les pouvoirs non-locaux dont il s'agit. L'assemblée concernant les comptes du comité CONASUPO ou la question de la vaccination des chiens mobilisera peu de personnes, se déroulera dans un espace réduit au rez-de-chaussée du bâtiment municipal. L'assemblée concernant les «expulsés» et comptant avec la présence de fonctionnaires fédéraux se déroulera sur la *cancha* devant ce bâtiment, occupant la totalité de l'espace avec une mise en scène du face à face des expulsés et des autorités locales.
- 52 Nous avons mentionné que le terme était utilisé pour désigner les *jotmai*, les rites d'offrande et de sacrifice adressés à des entités naturelles divinisées (Terre, Foudre) ou à un dieu-héros constituant un référent mythique et une image de la «bonne» ancestralité

- (Kong Hoy, souvent assimilé d'ailleurs à la foudre.) Le fait que le terme «*costumbre*» vienne pointer des obligations religieuses liées au cycle naturel ou se référant au monde du mythe ne nous semble pas remettre en cause notre idée de la coutume comme signification du principe d'obligation ou d'autorité. En effet le fondement de l'obligation *jotmai* se trouve dans le dogme de la nature-Dieu ou dans celui du mythe, *i.e.* finalement dans la *croiance*, et les sanctions au non respect de l'obligation seront *naturelles* ou *urnaturelles* (cette distinction ayant sans doute beaucoup moins de sens pour les acteurs que pour l'ethnologue). Le principe d'obligation se trouve donc lui-même *naturalisé* et *divinisé* dans le contexte des pratiques *jotmai*. En ce sens les rituels constituent l'expression la plus pure de ce que Bergson nommait «tout de l'obligation» (1976 : 17).
- 53 Lévy-Bruhl écrivait en 1961 : «Si [...] le droit, loin d'être un système rigide, est essentiellement fluide et se transforme à tout instant, il faut bien désigner d'un mot cette action à la fois dissolvante et créatrice qui, à l'instar de l'érosion pour l'écorce terrestre, modifie incessamment les rapports sociaux. Ce n'est pas faire violence au mot de *coutume* que de l'employer dans cette acception très extensive. Dans ce sens large, la coutume élabore sourdement le droit nouveau à la manière dont la vie est latente dans les espèces végétales et animales. Elle est la force vitale des institutions juridiques. Elle a donc une sphère d'application indéfinie. Ce n'est pas une source de droit parmi les autres : il serait à peine exagéré de dire que c'est la seule source du droit». (1961 : 41). Cette conception est proche de celle que nous défendons ici, à l'exception des représentations organicistes qui la sous-tendent. Lévy-Bruhl s'appuie notamment sur le phénomène de la désuétude de certaines lois. Plus fondamentalement, l'idée est qu'une norme n'est telle qu'acceptée. La coutume serait cette acceptation même, correspondant à ce que nous nommons principe d'obligation. Mais quel serait alors, par exemple, le rôle de la force ?
- 54 Nombre de villageois déclarent fièrement : «*iAqui hay castigo!*» pour ensuite dénigrer les habitants des villages voisins, réputés plus violents. Il existe une réelle pression pour que l'autorité punisse : «*¿Qué va a decir la gente si no castigamos, si no damos multas? Van a preguntarse: "¿Qué hacen así encerrados en su oficina, no hacen nada o qué?"*» nous dit l'*alcalde suplente*.
- 55 Voir Greenberg (2002), sur les pratiques d'offrande et de sacrifice des commerçants de Tamazulapan. On retrouve des faits similaires à Metaltepec.
- 56 Nous ne désignons pas ici un lieu unique qui serait le but de l'ensemble des prétendants. Metaltepec se présente plutôt comme une polyarchie, avec des relations d'articulation, de friction ou de conflit entre les différents groupes de pouvoir.
- 57 Nous suivons ici la distinction opérée par Balandier entre traditionalisme fondamental et traditionalisme formel (1988 : 37-38).
- 58 Comme les ancêtres, on les appelle parfois «grands-pères».
- 59 Cette position se présente toujours de façon contradictoire puisque personne ne regrette, par exemple, de ne plus devoir marcher des jours entiers chargés «comme des bêtes», à présent qu'est arrivée la route. Mais beaucoup pensent qu'avant les choses étaient plus tranquilles et que les ancêtres, eux, bien qu'étant «ignorants» de beaucoup de choses, «savaient vivre».
- 60 Par exemple via les fonds reçus de l'ONG gérant le programme de reforestation, ou bien par l'amélioration des routes menant aux *ranchos*.
- 61 Avec cette proximité il peut tendre vers ce que Balandier (*loc. cit.*) nomme «pseudo-traditionalisme», comme par exemple avec la rédaction du statut communal et la codification de certaines pratiques.
- 62 Autorités agraires et municipales ont leurs sièges respectifs de chaque côté du premier étage du palais municipal. Lorsqu'elles sont présentes, sauf circonstances particulières, les portes de leurs bureaux restent grandes ouvertes.
- 63 Sur la mutation des protestantismes latino-américains et leur impact foudroyant entre 1962 et 1992, voir Bastian (1994 : 201 et s.) Sur l'impact de ce processus global dans l'état d'Oaxaca, voir Marroquín (1995.) Pour une relation détaillée de l'introduction du protestantisme évangélique à Metaltepec et des réactions de l'Église catholique, voir Macaire (*op. cit.*).
- 64 Au début du conflit de 1998 furent inscrits sur l'image de la Vierge les mots : «*No sirve*».
- 65 «*iEn ese tiempo se golpearon bien feo!*» nous racontait un témoin de Metaltepec.
- 66 Peuple ou village ? Cette mention est accompagnée de l'avertissement suivant adressé aux autorités fédérales et à celles de l'état d'Oaxaca : «*Que toda Autoridad Gubernamental de Orden Federal o Estatal que tratase de crear alguna represión en contra de nuestros representantes o Autoridades del lugar, este núcleo tomará masivamente la defensa de sus intereses [...]*».
- 67 Là aussi les expulsés furent ceux qui étaient identifiés comme leaders du groupe évangélique.
- 68 Plusieurs d'entre elles ont fait l'objet d'arrestations et ont été relâchées sous caution, les sommes nécessaires furent rassemblées sur la base de contribution des villageois.
- 69 Communication personnelle de Hugo Aguilar, dirigeant de *Servicios del Pueblo Mixe*.
- 70 *Idem*.
- 71 L'article 29 de la constitution fédérale prévoit la possibilité d'un tel état d'exception, avec la suspension des garanties fondamentales, qu'elle octroie par ailleurs, en cas d'invasion, de perturbation de la paix publique, ou de grave conflit mettant en danger la société. La faculté de décider de l'état d'exception semble être partagée par le président, devant agir avec son gouvernement, et le congrès.

BIBLIOGRAPHIE

- Alfredson, Gudmundur 1989 - «The United Nations and the Rights of Indigenous People», *Current Anthropology*, vol. 30, 2: 255-264.
- Assies, Willem 2001 - «La oficialización de lo no oficial: ¿(re)encuentro de dos mundos?», *Alteridades*, vol. 11, 21: 83-96.
- Assier-Andrieu, Louis 1996 - *Le droit dans les sociétés humaines*. Nathan, Paris.
- Balandier, Georges 1988 - *Le désordre*. Fayard, Paris.
- Barabas, Alicia M. & Miguel A. Bartolomé (coord.) 1999 - *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vol. INI/CONACULTA/INAH, México.
- Bastian, Jean-Pierre 1994 - *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*. Labor et Fides, Genève.
- Bayart, Jean-François 2004 - *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Fayard, Paris.
- Bellier, Irène & Dominique Legros 2001 - «Mondialisation et redéploiement des pratiques politiques amérindiennes», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, 3 : 3-11.
- Bergson, Henri 1976 - *Les deux sources de la morale et de la religion*, [1932]. PUF, Paris.

- Carlsen, Laura 2002 - *Self-Determination and Autonomy in Latin America: one Step Forward, two Steps Back*. Internet address : <http://www.selfdetermine.org/regions/indirights>.
- Chamoux, Marie-Noëlle 1981 - *Indiens de la Sierra. La communauté paysanne au Mexique*. L'Harmattan, Paris.
- Clavero, Bartolomé 1994 - *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Derrida, Jacques 1994 - *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*. Galilée, Paris.
- Dreyfus, Hubert & Paul Rabinow 1984 - *Michel Foucault. Un parcours philosophique* [1983]. Gallimard, Paris.
- Duplessis, Isabelle 2000 - « Quand les histoires se font globales. L'exemple de l'internationalisation des revendications autochtones », *Droit et cultures*, 40 : 109-131.
- Escalante, Yuri 2002 - «Luces y sombras en el reconocimiento constitucional de los sistemas normativos de los pueblos indígenas», *México indígena*, nouvelle série, vol. 1, 3 : 59-67.
- Favre, Henri 1996 - *L'indigénisme*. PUF, Paris.
- Foucault, Michel 1976 - *La volonté de savoir*. Gallimard, Paris.
- Gómez, Magdalena 1994 - «La juridización de los indígenas ante la nación mexicana», *Cuadernos de antropología jurídica*, vol. 6, 1 : 19-29.
- González Galván, Jorge Alberto 1999 - «El convenio 169 de la Organización internacional del trabajo sobre derechos de los pueblos indígenas y las obligaciones de México con su ratificación», *Boletín mexicano de derecho comparado*, vol. 33, 96: 857-871.
- Greenberg, James 2002 - «El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporative cerrada», *Desacatos*, 9: 132-147.
- Gros, Christian 1999 - «Evangelical Protestantism and Indigenous Populations», *Bulletin of Latin American Research*, vol. 18, 2 : 175-197
- Guardino, Peter 2000 - «"Me ha cabido en la fatalidad." Gobierno indígena y gobierno republicano en los pueblos indígenas : Oaxaca, 1750-1850», *Desacatos*, 5: 119-130.
- Kymlicka, Will 2001 - *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, [1995]. Éditions La découverte, Paris.
- Kuper, Adam 2003 - «The Return of the Native», *Current Anthropology*, vol. 44, 3 : 389-402.
- Lévy-Bruhl, Henri 1961 - *Sociologie du droit*. PUF, Paris.
- Ley de Derechos de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Oaxaca - *Periódico oficial del Estado*, 19 juin 1998.
- Macaire, Philippe (sous presse) - «Communauté locale et géopolitique religieuse : les Indiens Mixes à l'heure de la globalisation, entre coutume et droits de l'homme», *Journal des anthropologues* 98.
- Marroquín, Enrique 1995 (coord.) - *¿Persecución religiosa en Oaxaca?* Instituto oaxaqueño de las culturas, Oaxaca.
- Martínez Martínez, Juan Carlos 2003 - «El expediente judicial desde una perspectiva dialógica : ¿heteroglosia o monoglosia?», *Cuadernos del Sur*, vol. 9, 19 : 43-49
- Nader, Laura 1998 - *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca* [1990]. CIESAS, Oaxaca.
- Negrín, Alejandro 2002 - «Pueblos indígenas: la emergencia de un actor internacional», *México indígena*, nouvelle série, vol. 1, 1: 52-54.
- Olivecrona, Karl 1999 - *Lenguaje jurídico y realidad*. Fontamara, México.
- Recondo, David 2001 - «Multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca», *Problèmes d'Amérique Latine*, 41 : 45-70.
- Rouland, Norbert 1995 - *L'anthropologie juridique*. PUF, Paris.
- Schmitt, Carl 1988 - *Théologie politique* [1922]. Gallimard, Paris.
- Sierra, María Teresa 1997a - «Conflicto y transacción entre la ley y la costumbre indígena», *Cuadernos de antropología jurídica*, 6, 1 : 31-39
- 1997b - «Esencialismo y autonomía : paradojas de las reivindicaciones indígenas», *Alteridades*, vol. 7, 14: 131-143.
- Swepton, Lee 1995 - «Un premier bilan de la convention relative aux peuples indigènes et tribaux de l'Oit», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 25, 3: 47-58.
- Taussig, Michael 1992 - «Maleficium: State fetishism», in Routledge: *The Nervous System* 111-140. New York.
- Taylor, Charles 1994 - «La politique de reconnaissance», in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [1992], 41-99. Flammarion, Paris.
- Van Cott, Donna Lee 2000 - «A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia», *Journal of Latin American Studies*, 32 : 207-234.
- Wolf, Eric R. 1986 - «The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community», *Ethnology*, vol. 13, 2: 325-329.
- Zúñiga, Gerardo 2000 - «La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra», *Alteridades*, vol. 10, 19: 55-67.