Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr
Membre de l'université Paris Lumières

École doctorale 395 : Espaces, Temps, Cultures
EREA - LESC (UMR 7186)

Juliette Danfakha

Des voix déviées

Migration des jeunes filles tseltales de San Juan Cancuc « perdues » à Mexico DF.

Thèse présentée et soutenue publiquement le 29/05/2024
en vue de l'obtention du doctorat de Anthropologie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de Mme Valentina Vapnarsky (Université Paris Nanterre)

Jury :

Rapporteure :	Mme Capucine Boidin	Professeure des universités, Université Sorbonne Nouvelle
Rapporteure :	Mme Françoise Lestage	Professeure émérite, Université Paris Cité
Membre du jury :	Mme Alejandra Aquino Moreschi	Professeure-chercheuse, CIESAS
Membre du jury :	Mme Marie Chosson	Maître de conférences, Inalco
Membre du jury :	Mme Lourdes de León	Professeure, CIESAS
Membre du jury :	Sylvie Pédron-Colombani	Maitresse de conférence, Université Paris Nanterre
Membre du jury :	M. Sergio Romero	Associate Professor, The University of Texas at Austin



Des voix déviées.

Migration des jeunes filles tseltales de San Juan Cancuc « perdues » à Mexico DF.

Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Anthropologie de l'université Paris Nanterre

JULIETTE DANFAKHA

Sous la direction de Valentina Vapnarsky et de Sylvie Pédron Colombani

Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (UMR 7186, EREA) ED 395.

Rapporteurs

Capucine Boidin

Françoise Lestage

Jury

Alejandra Aquino Moreschi

Marie Chosson

Lourdes de León

Sylvie Pédron Colombani

Sergio Romero

Illustration : Alice Neel, *Synthesis of New York*, 1933

A la mémoire de Maryvonne Bourgeois

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à mes directrices de thèse, Valentina Vapnarsky et Sylvie Pédron Colombani. Leur soutien sans faille et leur suivi attentif sont au fondement de ce travail.

Ses jalons ont été posés à la Mérule, squat où j'ai été accueillie pendant une première année de galères. Parallèlement aux amis keupons qui se reconnaîtront, je n'oublierai jamais Julie Pocholle, emportée trop tôt par la maladie. Je souhaite que ce qui suit soit une ode à cette amitié qui continue de m'éclairer malgré ton absence.

L'errance française des débuts a trouvé un refuge tseltal chez Maruch et Lol. *Wokol awal sp'isilik yu'un ya'ikbon ta snaik ii*. *Wokol awal sbats'il winikil K'ank'ujk*. *Ayik ta ko'tan.* Ma gratitude est tout particulièrement dirigée vers celles que je ne peux qu'appeler « les migrantes » afin de respecter leur volonté d'anonymat, ainsi qu'à leur famille. *Ya jk'anix ya xkilbotik bael ta alumalik i tame ya xsujt julel aa. Ya jna'ex joyob ach'ix ii…* Merci à Casimira et à Petul, son mari. *Un abrazo de oso a Isaï.*

Philippe Sannier, merci d'être, et d'avoir été à mes côtés. *Gracias a éste wey estupendo que se nombra Sergio. A la música, nuestra vibra friki, y a nuestra amistad que nunca dejó nutrirme a pesar de la distancia. Gracias a Beto con sus revisiones. Gracias a Marilu y a Hector. GRACIAS a Katherina Bulacio por haberme dado la sonrisa con fuerza de arte y comida (o comida de arte…).* Claire Demaisse et Julien Herbet sont vivement remerciés pour leurs relectures et pour nos soirées jeux.

Merci Pierre Déléage d'avoir cru en moi dès ma première année de master. Sans le soutien de Gilles Polian, je n'aurais pas pu venir au Mexique. J'espère que ce qui suit rendra justice à son talent et à l'esprit perspicace de Marie Chosson. Merci à Alejandra Aquino Moreschi pour ses précieux conseils et sa gentillesse. Merci à l'EREA.

Tant d'un point de vue scientifique que d'un point de vue humain, cette thèse est redevable à Aurore Monod Becquellin. Je lui exprime toute mon admiration l'abri de sa légendaire modestie (mais je pense qu'elle m'en voudra quand même…).

Merci à mes fabuleuses amies, tout particulièrement à Camille Teisseire, Hélène Fredes et Brunna Crespi. Un immense merci aux CHADdocs pour leur aide et amitié de tous les instants. Claire Laborde Menjeau, Marion Attia, Maxime Tourette, Clarisse Meykiechel Antonio Laguado : vous êtes les meilleur.e.s ! Merci à Marie Fourré et à Benjamin Bacqu-Labreuille, les plus fantastiques des camarades que j'ai connu au sein du syndicat Solidaires. Merci à Vincent Guigueno pour sa relecture d'historien. Merci à Léonore Guigueno d'oser être elle-même. Merci de tout cœur aux camarades du musée du Quai Branly qui m'ont soutenu.

Enfin, merci à ma famille, dont l'amour m'a donné la force de toujours continuer à avancer. A toi, Loïc, dont la fortuite rencontre constitue désormais l'horizon d'un « à venir » que je n'espérais plus.

Cette thèse a été réalisée avec le concours :

- Des *Becas de Excelencia del Gobierno de México para Extranjeros* (2019)
- De l'aide à la mobilité et au terrain du Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (2019)
- De la Bourse de recherche doctorale Martine Aublet (2019)
- De la Bourse d'études doctorales du Musée du quai Branly - Jacques Chirac (2021-2022)

Table des matières

Introduction 12

Les Mayas, les Tseltals, et l'urbanité 20

Portrait de San Juan Cancuc 31

L'enjeu de la migration à San Juan Cancuc 40

Conditions de terrain d'enquête 43

Problématisation 49

Les mots d'une migration genrée : méthodologie d'une approche dialogique 58

Présentation des chapitres 71

Partie I Comment devient-on une jeune fille Tseltale ? 72

Chapitre I) La construction d'une identité indigène 74

A) Sur le terrain de l'altérité 75

1) La fabrique de l'autre 75

2) Le nombril dans l'arbre : attacher l'identité à un lieu 79

3) Du rural au racial 85

B) Cultiver la différence 91

1) La fixation des catégories socio-ethniques « Métis » et « Indigène » 91

2) Résistances en conflit 95

3) De la municipalité à la pauvreté 100

C) Du genre de la tradition à San Juan Cancuc 105

1) Indigénisme et féminisme en tension 105

2) « Les femmes sont plus indiennes » 115

3) Les huipils peuvent-ils parler ? 121

Chapitre II) Enjeux genrés d'une jeunesse 129

A) Le genre et la jeunesse : la socialisation des mineures à San Juan Cancuc 130
1) Deux genres et deux échelles de minorités 130
2) La socialisation localisée des genres 135
3) Des routes : quelles normes pour quelles réussites ? 142
B) Des *ach'ix* mal élevées ? 148
1) Ce qui est transgressable et ce qui est transgressé 148
2) Être en tension 156
3) Le point de non-retour 162
C) Dévoyées 169
1) Des villes et des déviances 169
2) Des parents aux migrantes 176
3) L'enjeu de la voie 184
Partie II Migrer à sa perte 193
Chapitre III) Mémoires d'*ach'ix* rangées 195
A) Comment parler à des jeunes filles qui n'existent pas ? 196
1) La migrante inconnue 196
2) Des langues et délits 201
3) Perdre sa voix 206
B) Trouver ses mots 211
1) Récits de vies déviées 211
Fabiola : urbanité et communalité en conflit 212
Rachel : du collège au réseau migratoire 214
Sarah : de la réalisation sociale par l'éthique presbytérienne 216
Soledad : entre rupture et retour 221
2) Qu'est-ce que se conter ? 228
3) La voie dérangée 237

Chapitre IV) Le mauvais genre 244

A) S'habituer à la déviance 245

1) Le talel de Mexico : acquisition de « traditions » urbaines 245

2) Ce que l'a'tel est au talel. Comment le « travail » façonne l' « habitude » 260

3) L'a'tel de Mexico est-t-il incompatible avec le talel de San Juan Cancuc ? 266

B) Devenir une urbaine 277

1) Les Tseltales et le consumérisme 277

2) Tirer profit de sa condition de jeune fille indigène 287

3) Le talel fait-il la Tseltale ? 305

Chapitre V) Une perte profitable 313

A) Se rappeler d'oublier… 314

1) La mémoire et la mère 314

2) Des perditions à l'oubli 324

3) Le signe, le sens, la foi et la loi : faire société par la ritualisation d'une altérité indigène 336

B) … des mots dits 349

1) Les prospérités du vice 349

2) « Mayuk bi yal » : préparer la perte en la taisant. 358

3) Des liens secrets 374

Partie III L'Indigène respectueuse 383

Non diffusable en raisons de données à caractère personnelles

Non diffusable en raisons de données à caractère personnelles

Chapitre VII) Un genre de Tseltale..... 457

A) Vivre vulgairement..... 458

1) Réussir à se perdre..... 458

2) Migrer à temps 476

3) La bonne migration de mauvaises Tseltales..... 489

B) La politique en soi 501

1) Anormalités du genre… 501

2) … ou normes déréglées ? 511

3) L'autre voie 528

C) A venir..... 536

1) De la voix au champ d'existence..... 536

2) Dévoiements : l'amorce d'une critique sociale constitutive de l'individu et du groupe..... 541

3) L'amorale de l'histoire..... 550

Conclusion 558

Bibliographie 566

Sources statistiques..... 612

Textes juridiques 613

Articles de presse et ressources numériques 613

Abréviations utilisées pour les analyses juxtalinéaires 615

Phonologie tseltale de San Juan Cancuc 616

Consonnes 616

Voyelles 617

Glossaire 618

Table des figures

Figure 1: Généalogie du tseltal parmi les langues mayas 21

Figure 2: Parenté des migrantes (graphe réalisé à partir du logiciel PUCK) 61

Figure 3 : Schéma des charges du comité de San Juan Cancuc 81

Figure 4: Statut social et système de charges à San Juan Cancuc 107

Figure 5 : Mise en ménage, terre, et politique à San Juan Cancuc 119

Figure 6 : Exercice du mantal sur une jeune fille cancuquera 133

Figure 7 « Law of strategies », La « loi des stratégies » permettant de classer sur une échelle le degré de la déviance 173

Figure 8 : La structure interactionnelle d'un récit 189

Figure 9 : Stratégies de charge et de prestige à San Juan Cancuc 202

Figure 10 : Schéma de la circulation des ressources dans une famille tseltale 264

Figure 11: Graphique de la répartition des religions à San Juan Cancuc 330

Figure 12 : Graphique de la répartition des religions évangéliques à San Juan Cancuc 333

Figure 13: Rituel d'altérisation des Tseltals de San Juan Cancuc avec les Métis 347

Figure 14: Hiérarchie sexuelle cancuquera et transgression 417

Figure 15 : Transmission économique depuis les migrantes vers le municipe de San Juan Cancuc 435

Figure 16: Structure interactionnelle du dévoiement des migrantes 552

Table des illustrations

Image 1 : Carte du trajet étudié 19

Image 2 : Carte de la région peuplée par la société maya avant la conquête d'après les fouilles archéologiques 23

Image 3 : Localisation approximative des six régions préhispaniques qui ont intégré la province coloniale de Chiapa 25

Image 4 : Carte des principales voies de communication et foyers de population au Chiapa et au Sonocusco pendant la période préhispanique 27

Image 5 : Carte du municipe de San Juan Cancuc 33

Image 6 : Route communautaire. En arrière-plan, un champ de maïs. A droite, une maison masquée par la végétation. (J. Danfakha 2019) 34

Image 7: Marché sur la place de la cabecera de San Juan Cancuc (J. Danfakha, 2017) 35

Image 8 : Assemblée communautaire à Chilolja'. Le comité, à droite, préside la séance. (J. Danfakha 2019) 41

Image 9: Maison de Maruch et Lol à Chilolja' (J. Danfakha 2019) 47

Image 10: Carte des lieux de l'enquête à Mexico DF 66

Image 11: Structure des extraits d'entretiens 69

Image 12 : Le père de Maruch s'indigne du fait qu'on ne lui permette pas d'entrer dans un espace en non-mixité réservé aux femmes. (J. Danfakha, 2019) 76

Image 13 : Amérique espagnole en 1790 86

Image 14 : Huipil et statut communautaire (J.Danfakha, 2017 – 2019) 123

Image 15: Enfants de Chilolja' portant le drapeau mexicain lors de la fête nationale organisée par les enseignants (J.Danfakha, 2019) 145

Image 16 : Carte des transports de la migration depuis San Juan Cancuc à Mexico DF 247

Image 17: Taxis à San Juan Cancuc (J.Danfakha, 2020) 248

Image 18: Parque la Soledad (J. Danfakha, 2019) 249

Image 19: Station de combis à proximité du Parque la Soledad (J.Danfakha 2019) 250

Image 20 : Carte de la circulation des ach'ix en fonction de leur emploi à Mexico 278

Image 21: Vivienda du quartier de Tepito, à Mexico. Il s'agit du lieu de vie type dans lequel vivent les cuisinières de la Merced (Cliché : J.Danfakha, 2017) 280

Image 22 : Portail d'une maison de Santa Fe, dans la communauté fermée où travaillent Soledad et Sarah (J. Danfakha, 2020) 294

Image 23 : La cocina económica de Don Pablo. Une jeune Cancuquera sert un plat, pendant que les autres sont en cuisine. (J.Danfakha 2020)..... 296

Image 24: Carte de la répartition des *ach'ix* à la Merced 298

Image 25 : Organisation en escalier des trottoirs de La Merced (J. Danfakha 2020) 301

Image 26 : Fille « morena » attendant devant un hôtel de La Merced, quartier de la Candelaria. Le panneau indique que l'institution refuse les mineurs sans preuve de lien de parenté avec leur accompagnateur. (J.Danfakha 2020)..... 303

Image 27 : Messe catholique en l'honneur de la Virgen de la Candelaria, dans l'église de Chilolja' (Municipe de San Juan Cancuc) Cliché : J. Danfakha, 2019..... 326

Image 28: Messe adventiste à Mexico en compagnie de Sarah, Soledad, et le grand frère de Soledad (J. Danfakha, 2020) 340

Image 27: Messe adventiste à San Juan Cancuc . . (J. Danfakha, 2020) 342

Image 30: Amélioration de l'habitat de la famille de Fabiola et Rachel (J.Danfakha, 2019) 352

Image 31: Chambre de Fabiola à San Juan Cancuc (J.Danfakha, 2020) 353

Image 32 : Carte de la virilocalité en fonction des lignages à Chilolja' 396

Image 33 : Jeunes dormant à même le sol près de la station Candelaria (J. Danfakha 2020) 467

Image 34 : Affaires de sans-abris dans les vitraux de la station de métro Candelaria, directement accessible à pied depuis le Parque la Soledad (J. Danfakha 2019) 468

Image 35: Extrait de l'interview menée avec le comité de San Juan Cancuc présidé par José López López par le média chiapanèque « Red Informativa San Cristóbal » 530

Image 36: Photo de couverture des Consejeras de San Juan Cancuc..... 555

Introduction

“The link to the workers' struggle is located in the desire to blow up power at any point of its application.”

Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak ?*, 1993

Cette thèse porte sur l'étude de la migration de jeunes filles non-mariées (ach'ix) depuis leur communauté indigène maya tseltale de San Juan Cancuc jusqu'à la capitale, Mexico DF.

J'ai toujours été touchée par celles et ceux qui ne se sentent pas à leur place. Là réside peut-être mon intérêt pour le Mexique, pays qui paraît avoir la tête aux États-Unis et les pieds en Amérique latine. La migration chez le voisin du nord[1] représente un rêve mexicain ; celui d'un mode de vie consumériste intégré à une économie de marché néo-libérale. L'histoire du pays l'ancre cependant dans un « capitalisme périphérique »[2] à celui des anciennes puissances coloniales occidentales. Cette expression d'Eduardo Galeano décrit une Amérique latine qui cumule les inégalités sociales tout en dirigeant préférentiellement son économie peu diversifiée vers l'exportation[3].

Cette dialectique continentale est animée localement par la tension identitaire entre une élite qui se proclame « mexicaine » et des peuples marginalisés « indigènes » : dans le récit narré depuis l'indépendance du Mexique, en 1821, l'Indigène[4] est censé être le socle rural traditionnel d'une identité nationale « métisse » urbanisée et moderne. Analyser cette distinction suppose donc de questionner des rapports de pouvoirs enchevêtrés. De fait, comme le remarque Claudio Lomnitz, puisque l'État est « la principale source disponible de

[1] Sur une population totale de 126 014 024 personnes, les chiffres officiels font état de 374 155 départs annuels aux États-Unis en 2015. Source : INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía), 2020

[2] "El capitalismo *central* puede darse el lujo de crear y creer sus propios mitos de opulencia, pero los mitos no se comen, y bien lo saben los países pobres que constituyen el vasto capitalismo *periférico*." GALEANO Eduardo, 2004, *Las venas abiertas de América Latina*, Mexique, Siglo veintiuno editores, p.17.

[3] RIBARDIERE Antonine et TALLET Bernard, 2011, *Atlas mégalopole : Mexico*, Autrement.

[4] Le mot « indigène » est utilisé car il est la traduction transparente du mot espagnol *indígena*, terme politiquement correct pour désigner ce peuple aux Amériques jusque récemment. Soulignons cependant que nous ne sommes pas tout à fait satisfaite de cet usage qui renvoie dans la langue française à un rapport colonial méprisant ; le régime de l'indigénat. Le terme revendiqué le plus souvent en Amérique Latine aujourd'hui est *originaria*, qui pose le problème des critères selon lesquels un peuple peut être « originaire ». Nous aurions pu troquer ces deux termes par celui d'« Indien » s'il ne traduisait l'insulte raciste de son équivalent espagnol *indio*. Le mot « autochtone » a comme « indigène », des relents colonialistes. En sus, il nous semble particulièrement inapproprié pour rendre compte d'une situation migratoire (Voir AQUINO MORESCHI Alejandra, 2013, *Des luttes indiennes au rêve américain. Migration de jeunes zapatistes aux États-Unis*, Presses Universitaires de Rennes, p.10). Restait l'option anglo-saxonne, *natives*. Mais, comme pour le terme « autochtone », référer aux « natifs » suppose une hiérarchisation des sociétés par l'ancienneté de leur occupation d'un territoire, ce que nous considérons être en inadéquation avec le propos entier de notre thèse. A défaut de mieux, nous nous rangeons donc à l'expression « indigène » pour des raisons de décence dans le cadre de référence mexicain qui a abouti au consensus actuel dans la littérature mésoaméricaniste consacrée.

reconnaissance du lieu[5] » pour les Indigènes comme pour les Métis, le processus de leur identification réciproque est à la fois la cause et la conséquence du nationalisme mexicain[6]. En d'autres termes, c'est parce qu'il y a des populations indigènes désignées « rurales » que des non-indigènes « métis » peuvent se représenter comme les garants d'une forme d'urbanité[7].

Mónica Figueroa montre ainsi que le racisme mexicain contemporain découle d'une idéologie héritée de la colonisation, puis entretenue par une littérature nationaliste à partir du XIXème siècle[8]. En 1916, l'anthropologue mexicain Manuel Gamio écrivait effectivement un manifeste politique dont l'idéologie reste extrêmement vivace aujourd'hui : *Forjando la patria*. Il y distingue clairement un « premier groupe » « indigène ou dont le sang indigène prédomine »[9] d'un second, métis, garant de la « production intellectuelle ». Ce dernier serait appelé à triompher du premier afin de « forger la patrie »[10] mexicaine. Bien que Gamio et ses héritiers font des Métis l'incarnation d'une nationalité naissante[11], l'expérience de ce sentiment identitaire est fortement contrastée[12]. Reste que Serge Gruzinski et Claudio

[5] « This is because hegemony is established at the level of state : « knowing one's place » is the fundamental requirement for sharing « a sense of reality » (i.e., for hegemony), and the state is the main available source of recognition of place. » LOMNITZ Claudio, 1993, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, University of California Press, p.313.

[6] LOMNITZ Claudio, *op.cit.,* LOMNITZ Claudio, 1999, *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta. LOMNITZ Claudio, 2001, *Deep Mexico, silent Mexico. An anthropology of nationalism*, University of Minneapolis Press Minneapolis.

[7] *Ibidem*.

[8] FIGUEROA Mónica G. Moreno, 2013, « Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México », *in* Elisabeth Cunin (dir.), *Mestizaje, diferencia y nación : Lo « negro » en América Central y el Caribe*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos : 129-170.

[9] GAMIO Manuel, 2010 [1916], *Forjando patria, pronacionalismo (forging a nation)*, Francisco Armstrong-Fumero, United States of America, University Press of Colorado, p.96.

[10] "The second group of the population to which we have referred is composed of individuals of mixed blood, including those in which the proportion of European, and especially Spanish, blood predominates. In ethnic terms, this group has always been the source of our mestizaje. Socially, this class has been an eternal rebel, an enemy of the class of pure foreign blood, and the author and director of riots and revolutions. This class has understood the just laments of the indigenous class and taken advantage of its latent energies. It has always used these energies as a lever to contain the operations of power. Concerning the intellectual culture of this "middle class," we can say without exaggeration that it is the only class that produces or that has produced intellectually in our country." *Ibid*., p.99.

[11] "Mestizaje in Latin America represents the process of both racial and cultural miscegenation that began during the Spanish colonial period. Although ideas that pointed to mestizaje as the basis of Mexican national identity were already circulating in the early 19th century, the ideologues of the 1910 Revolution made explicit the link between the mestizo and national identity." RUIZ Apen, 2002, « "La India Bonita". National beauty in revolutionary Mexico », *Cultural Dynamics*, vol. 3, n° 14, p.297.

[12] Sur ce sujet, se référer à BOIDIN Capucine, 2011, *Guerre et métissage au Paraguay: 2001-1767*, Rennes, Presses universitaires de Rennes. URREA GIRALDO Fernando et BERNAND Carmen, 2010, « Celles par qui les métissages arrivent », *Clio : femmes, genre, histoire* : 101-113. POSSO QUICENO Jeanny Lucero, 2015,

Lomnitz ont insisté sur l'ancrage politique de l'histoire du métissage au Mexique[13]. Le rôle de cette catégorie socio-ethnique dans la construction d'une identité nationale est corroboré par des recherches en Amérique centrale et dans les Caraïbes réunies dans un ouvrage collectif coordonné par Elizabeth Cunin[14].

Pour le cas du Mexique, Françoise Lestage souligne que la dichotomie identitaire entre « Métis » et « Indiens » se retrouve au sein des travaux sur la migration. A juste titre, l'anthropologue explique que

> « bien que polémique et essentialiste, la classification de la population en deux catégories [métisse et indienne] influe sur la vie économique, sociale et politique du pays ainsi que sur les travaux en sciences sociales qui adoptent cette bipartition : la migration dite indienne est donc a priori envisagée comme distincte de la migration non indienne. Les études sur le sujet tendent à souligner qu'il existe effectivement une différence entre les deux. Celle-ci tiendrait aux rapports qu'entretiennent les Indiens avec leur communauté villageoise ; ces relations perdurent chez les migrants avec une intensité qui s'explique tant par un attachement affectif et historique à leur communauté que par la pression et la coercition dont celle-ci fait preuve vis-à-vis de ses membres, même quand ils vivent au loin.[15] »

Notre thèse porte sur l'étude de la migration de jeunes filles non-mariées (*ach'ix*) depuis leur communauté indigène maya tseltale de San Juan Cancuc jusqu'à la capitale, Mexico DF. Cette approche nous a poussé à réévaluer les termes de l'« attachement affectif et historique » à la communauté mentionné par Françoise Lestage[16]. Dans le cadre ethnographique qui a été le nôtre, « la pression et la coercition » sur les jeunes filles migrantes ne menait pas à la continuité de leur relation avec leur territoire d'origine. Dans la lignée des travaux de James Hollifield, Nina Glick Schiller, Andreas Wimmer, Alain Tarrius, Mimi Sheller, Nathalie Ortar et *alli*, nous entendrons donc par « migration » le fait de passer d'un espace politique à un

---

Feminidades, sexualidades y colores de piel: mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano, Cali, Colombia, Colombie, Universidad del Valle, Programa Editorial.

[13] GRUZINSKI Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard. LOMNITZ Claudio, 1993, « Hacia una antropología de la nacionalidad mexicana », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 55, n° 2 : 169-195. LOMNITZ Claudio, 1993, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, University of California Press. et LOMNITZ Claudio, 2001, *Deep Mexico, silent Mexico. An anthropology of nationalism*, University of Minneapolis Press, Minneapolis

[14] CUNIN Elisabeth, 2013, *Mestizaje, diferencia y nación: lo « negro » en América Central y el Caribe*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

[15] LESTAGE Françoise, 2001, « La construction des différences chez les migrants à la frontière mexico-étasunienne », *Études rurales*, n° 159/160, p.190.

[16] *Ibid*.

autre, associé à une mobilité sociale[17]. Nous nous émancipons ce faisant d'une réflexion cantonnée aux frontières des États-Nations, rarement familière aux populations indigènes mésoaméricaines. Depuis les travaux de Robert Redfield et de Ricardo Villa Rojas, jusqu'aux plus récents de Cristina Oehmichen Bazan, Olivia Gall, Néstor Garcia Canclini et Carla Vidussi, il a été montré qu'aujourd'hui encore, en contexte mexicain, passer de l'espace indigène rural à l'espace métis de la ville interroge le rapport entre le champ du « traditionnel » et celui de la « modernité »[18]. Or, si le prisme du genre permet de réinterroger les structures politiques[19], l'intersection entre plusieurs formes de marginalisation des femmes indigènes reste peu représentée dans les études académiques sur les mouvements migratoires.

Au Mexique, dans le cadre de discours sur la nation, l'image de la femme est pourtant employée par l'un ou l'autre groupe à des fins représentatives. Ce constat formulé par l'historienne Apen Ruiz[20] était déjà porté par le travail de Marie-France Labrecque. L'exclusion des femmes indigènes des premiers mouvements féministes mexicains décrit par

[17] HOLLIFIELD James F., 1992, *Immigrants, Markets, and States: The Political Economy of Postwar Europe*, Cambridge, MA, Harvard University Press. WIMMER Andreas et SCHILLER Nina Glick, 2003, « Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology », *The International Migration Review*, vol. 37, n° 3 : 576-610. TARRIUS Alain, 2004, *Mobilités, Identités, Territoires : Les nouveaux cosmopolitismes*, Éditions de l'Aube. SHELLER Mimi, 2016, « Uneven Mobility Futures: A Foucauldian Approach », *Mobilities*, vol. 11, n° 1 : 15-31. ORTAR Nathalie, SALZBRUNN Monika, et STOCK Mathis, 2018, « Quels enjeux épistémologiques autour du mobility turn ? », *in Migrations, circulations, mobilités. Nouveaux enjeux épistémologiques et conceptuels à l'épreuve du terrain*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence : 15-42.

[18] Citons, à titre d'exemple, ce constat de Robert Redfield : "In Mexico, as in European countries with more or less illiterate peasant populations, the sharpest cultural differences are not between one religion and another but between the city people and the country people. This difference is, of course, even greater in those Latin-American countries where the city people are largely Indian in tradition and do not easily communicate with the city" REDFIELD Robert, 1948 [1930], *Tepozlan. A mexican village. A study of folk life*, fourth edition, The university of Chicago press, p.205 Voir REDFIELD Robert et VILLA ROJAS Alfonso, 1962, *Chan Kom. A Maya Village*, Phoenix, University of Chicago Press. GARCÍA CANCLINI Néstor, 1993, *Transforming modernity. Popular culture in Mexico.*, USA, University of Texas Press. GALL Olivia, 1999, « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », *Dimensión Antropológica*, vol. 15 : 55-86.OEHMICHEN BAZÁN Cristina, 2006, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1 : 97-116. VIDUSSI Carla, 2020, *Buscando la abundancia. Experiencias e imaginarios de trabajadores yucatecos en California como herramienta para repensar y diluir el concepto de identidad maya*, Thèse de doctorat en études mésoaméricaines, UNAM, Ciudad de México, Mexique, 280 p.

[19] HARAWAY Donna, 1987, « A manifesto for Cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s », *Australian Feminist Studies*, vol. 2, n° 4 : 1-42. BUTLER Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge. BUTLER Judith, 2016, *Défaire le genre*, Amsterdam.

[20] RUIZ Apen, 2001, « La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario », *Debate Feminista*, vol. 24 : 142-162. RUIZ Apen, 2002, « "La India Bonita". National beauty in revolutionary Mexico », *Cultural Dynamics*, vol. 3, n° 14 : 283-301.

cette dernière chercheuse à la fin des années 1980[21] évolue à partir des années 1990. Aída Hernández Castillo, Márgara Millán Moncayo, Jules Falquet et Adriana Cruz Manjarrez révèlent les modalités selon lesquelles les femmes indigènes mexicaines s'intègrent dans les mouvements de revendication pour les droits des femmes à la fois au sein et en dehors de leur peuple[22]. De façon croissante depuis cette décennie, un mouvement général de réflexion sur le rôle des femmes dans le militantisme amérindien prend forme. Depuis les années 1990, les travaux de Silvia Rodríguez Maseo, Joyce Bennett, Orlandina de Oliveira, Marisol de la Cadena, Adriana Cruz Manjarez et Laura Ortiz Velazco[23] en particulier, ont fait ressortir que la migration indigène incite à questionner le militantisme féminin pour les droits des peuples indigènes aux Amériques.

D'après les recherches menées par Carmen Bernand, ou Fernando Urrea Giralo et Jeanny Posso Quiceno, il est patent que les capacités procréatives du corps féminin sont mises à profits pour engendrer des enfants « métis »[24]. Cependant, dans bien des études sur portant sur les migrations, soit l'indigénéité de la femme est éludée au profit d'une analyse focalisée sur

[21] LABRECQUE Marie-France, 1987, « Les femmes et le mouvement féministe mexicain », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 11, n° 2 : 95-106. LABRECQUE Marie France, 2016, « Le programme canadien des travailleurs agricoles saisonniers et le système régional de migration au Yucatán : où sont les femmes? », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, n° 31.

[22] HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 2003, « Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad », *La Ventana. Revista de estudios de géneros.*, vol. 18 : 9-39. HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 2014, « Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo », *in Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red de Feminismos Descoloniales : 183-212. MILLÁN MONCAYO Márgara, 2006, « Indigenous women and zapatismo. New horizons of visibility », *in* Aída Hernández Castillo, Shannon Speed, et Lynn M. Stephen (dir.), *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas Press : 75-96. FALQUET Jules, 1999, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n° 2 : 87-114. CRUZ-MANJARREZ Adriana, 2014, « Transnacionalismo y género en una comunidad indígena oaxaqueña », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM.*, vol. 27. CRUZ MANJARREZ Adriana, 2019, « Gender, work and social integration among Yucatec Mayas in California », *Norteamérica*, vol. 13, n° 2 : 113-142. CRUZ MANJARREZ Adriana, 2020, « Los nuevos retornados de la migración maya yucateca en Estados Unidos », *Estudios Fronterizos*, vol. 21, n° 21.

[23] RODRÍGUEZ MAESO Silvia, 2008, « Relaciones de poder e inscripciones identitarias: Mujeres y diferencia cultural indígena en contextos latinoamericanos », *Ex Aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n° 17 : 53-70. BENNETT Joyce N., 2022, *Good Maya Women: Migration and Revitalization of Clothing and Language in Highland Guatemala*, University Alabama Press. DE OLIVEIRA Orlandina, 1989, *Trabajo, poder y sexualidad*, 1re éd., El Colegio de Mexico. DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47. VELAZCO ORTIZ Laura, 1995, « Migración feminina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica : un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana », *in Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*, México, Colegio de México : 50-101.

[24] BERNAND Carmen, 2010, « Celles par qui les métissages arrivent », *Clio : femmes, genre, histoire* : 101-113. URREA GIRALDO Fernando et POSSO QUICENO Jeanny Lucero, 2015, *Feminidades, sexualidades y colores de piel: mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*, Cali, Colombia, Colombie, Universidad del Valle, Programa Editorial.

les relations de genre[25], soit le regard est porté sur la réaction des femmes indigènes face au départ des hommes[26]. Or, depuis les années 2010, Alejandra Aquino Moreschi, Jahel López Guerrero, Diana Reartes, et Lourdes de León proposent de se pencher sur la jeunesse afin de comprendre comment la migration reconfigure les structures politiques et identitaires. Pour ces chercheuses, dans un contexte marqué par une histoire coloniale, ce moment de la vie est un enjeu crucial de socialisation[27]. Ce sont ces considérations qui nous ont poussé à nous focaliser sur la migration de jeunes filles tseltales de San Juan Cancuc à Mexico DF[28].

[25] BARRERA BASSOLS Dalia et OEHMICHEN BAZÁN Cristina, 2000, *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C.

[26] PERRAUDIN Anna, 2008, « Migrations, genre et recompositions sociales : le départ des hommes aux États-Unis vu par des femmes indiennes à Mexico », *L'Ordinaire des Amériques*, n° 208-209 : 183-206.

[27] AQUINO MORESCHI Alejandra, 2013, *Des luttes indiennes au rêve américain. Migration de jeunes zapatistes aux États-Unis*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes. LÓPEZ GUERRERO Jahel, 2012, « Relaciones de género e interétnicas entre jóvenes indígenas migrantes en la Ciudad de México », *Géneros*, vol. 2, n° 19 : 139-160. REARTES Diana L., 2016, « Trayectorias sexuales y reproductivas de jóvenes migrantes indígenas de Chiapas, México », *(En)clave Comahue. Revista Patagónica de Estudios Sociales*, n° 21 : 43-70. AQUINO-MORESCHI Alejandra et CONTRERAS-PASTRANA Isis, 2016, « Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca », *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. DE LEÓN Lourdes, 2018, « Entre el mensaje romántico y el etnorock en YouTube: repertorios identitarios en los paisajes virtuales de jóvenes mayas tsotsiles », *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 16, n° 1 : 40-55.

[28] La ville de Mexico est nommée CDMX, « Ciudad de México » depuis janvier 2016. Cependant, au Chiapas et à San Juan Cancuc, les habitants continuent à y référer comme « el DF », le « Distrito Federal » de l'Etat de Mexico. Tout au long de cette thèse, nous préfèrerons donc nous conformer à cette dernière terminologie, afin de rester au plus proche possible de la parole de nos enquêté.

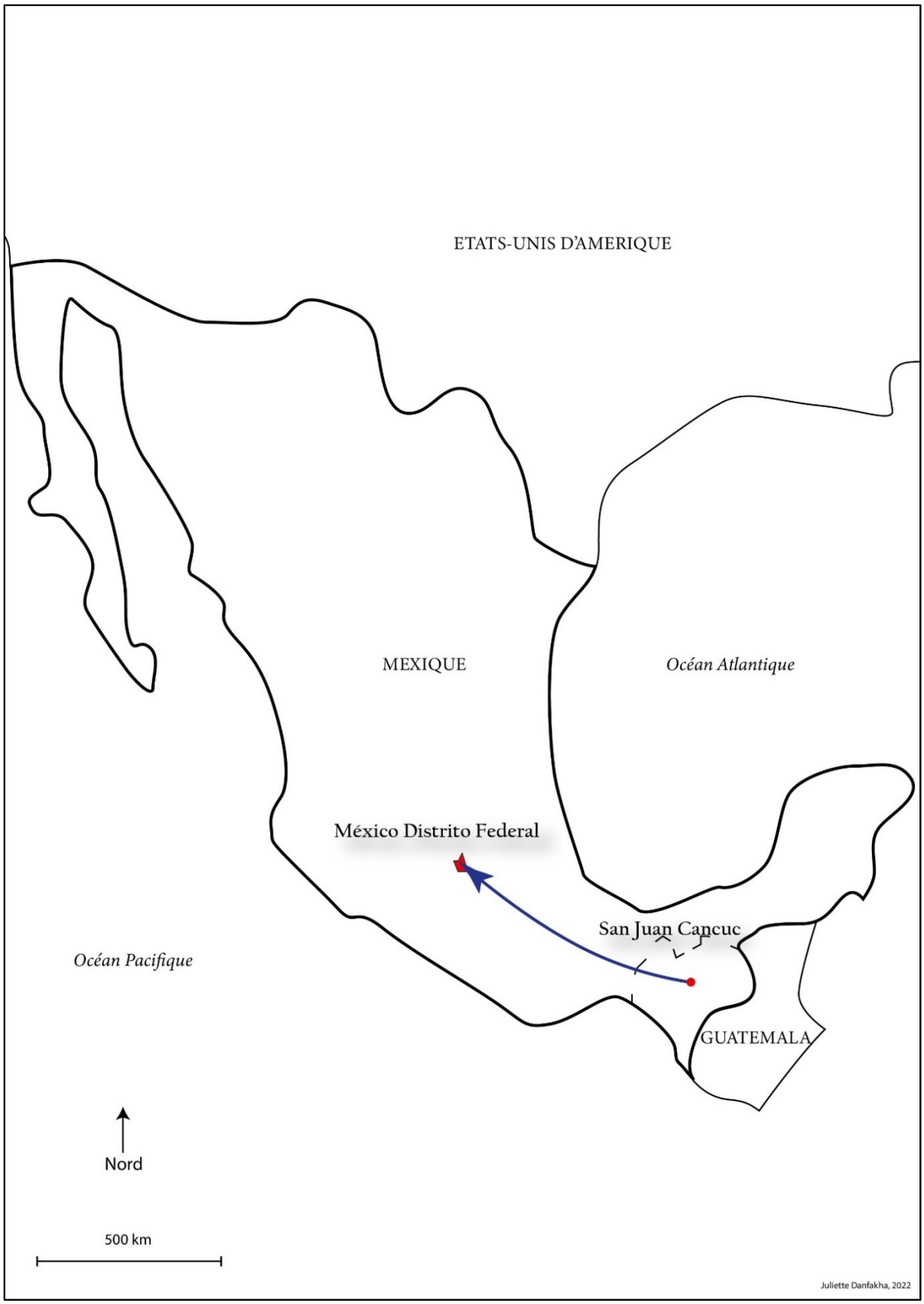


Image 1 : Carte du trajet étudié

Les Mayas, les Tseltals, et l'urbanité

Comme l'illustre la carte ci-dessus (Image 1), San Juan Cancuc est une localité[29] située dans l'Etat fédéral du Chiapas. La langue majoritairement parlée à Mexico, la capitale du Mexique, est l'espagnol et 98,51% de ces hispanophones ne maîtrise aucune langue indigène[30]. Or, à San Juan Cancuc, la langue parlée par la quasi-totalité de la population est le tseltal. Qualifiée d' « indigène » dans le pays, cette langue ergative appartient à la branche *ch'olan* de la famille des langues mayas (Figure 1).

[29] Un « municipe » *municipio*, plus exactement, terme désignant une entité territoriale et administrative sur lequel nous reviendrons dans la partie « portrait de San Juan Cancuc » de cette introduction.
[30] Sources : INEGI, 2020. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados

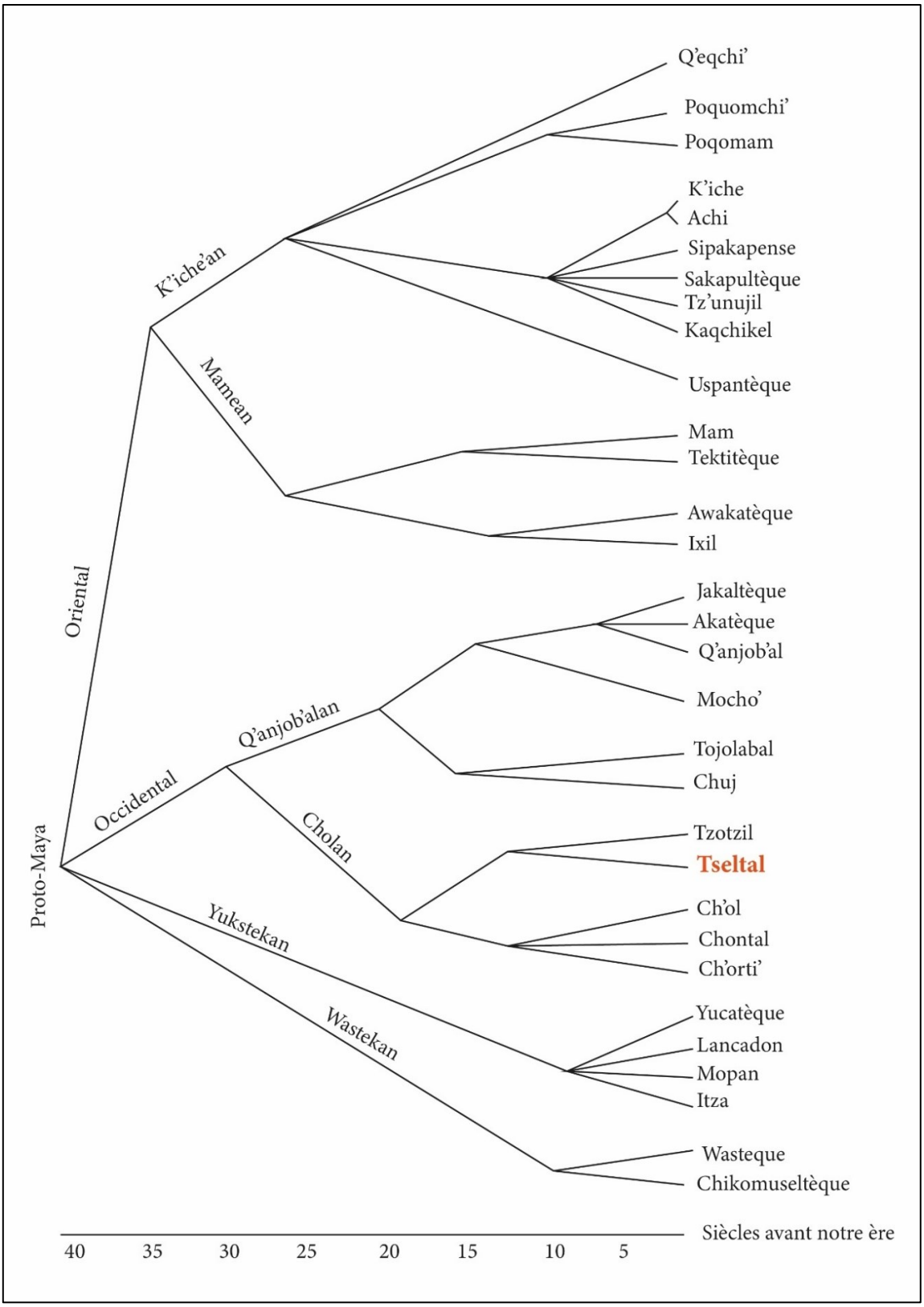


Figure 1: Généalogie du tseltal parmi les langues mayas

Les communautés de San Juan Cancuc sont peuplées à 98,8 % de locuteurs de tseltal[31]. D'après l'Institut National statistique mexicain, l'INEGI, ce critère linguistique suffit à fonder leur appartenance ethnique d'« indigènes ». Or, cette différenciation par la langue est historiquement inscrite dans l'espace. En effet, les Mayas[32] se sont organisés en villages de 2000 à 700 av. n. è. (préclassique ancien), puis autour de plateformes d'édifices publics de 700 à 300 av. n. è. (préclassique moyen) et de centres civico-religieux importants de 300 av. n. è. à 250 (préclassique récent)[33].

[31] Source : INEGI, 2020, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados

[32] Précisons que différents ouvrages de Mattew Restall en particulier montrent que le groupe « Maya » a été créé sur la base de critères ethnolinguistiques exogènes hérités de la conquête, et non sur la base d'une identification spontanée. RESTALL Matthew, 2004, « Maya ethnogenesis », *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 9 : 64-89. RESTALL Matthew, 2004, *Seven myths of the Spanish conquest*, Oxford University Press.

[33] PARIS Elizabeth H., 2014, « Cross-valley communities: Identity and interaction in Early Postclassic period highland Chiapas », *Journal of anthropological archaeology*, vol. 34 : 78-99. BAUDEZ Claude-François et BECQUELIN Pierre, 1984, *Les Mayas*, nrf Gallimard. COE Michael D et HOUSTON Stephen D, 2015, *The Maya*, Thames&Hudson.

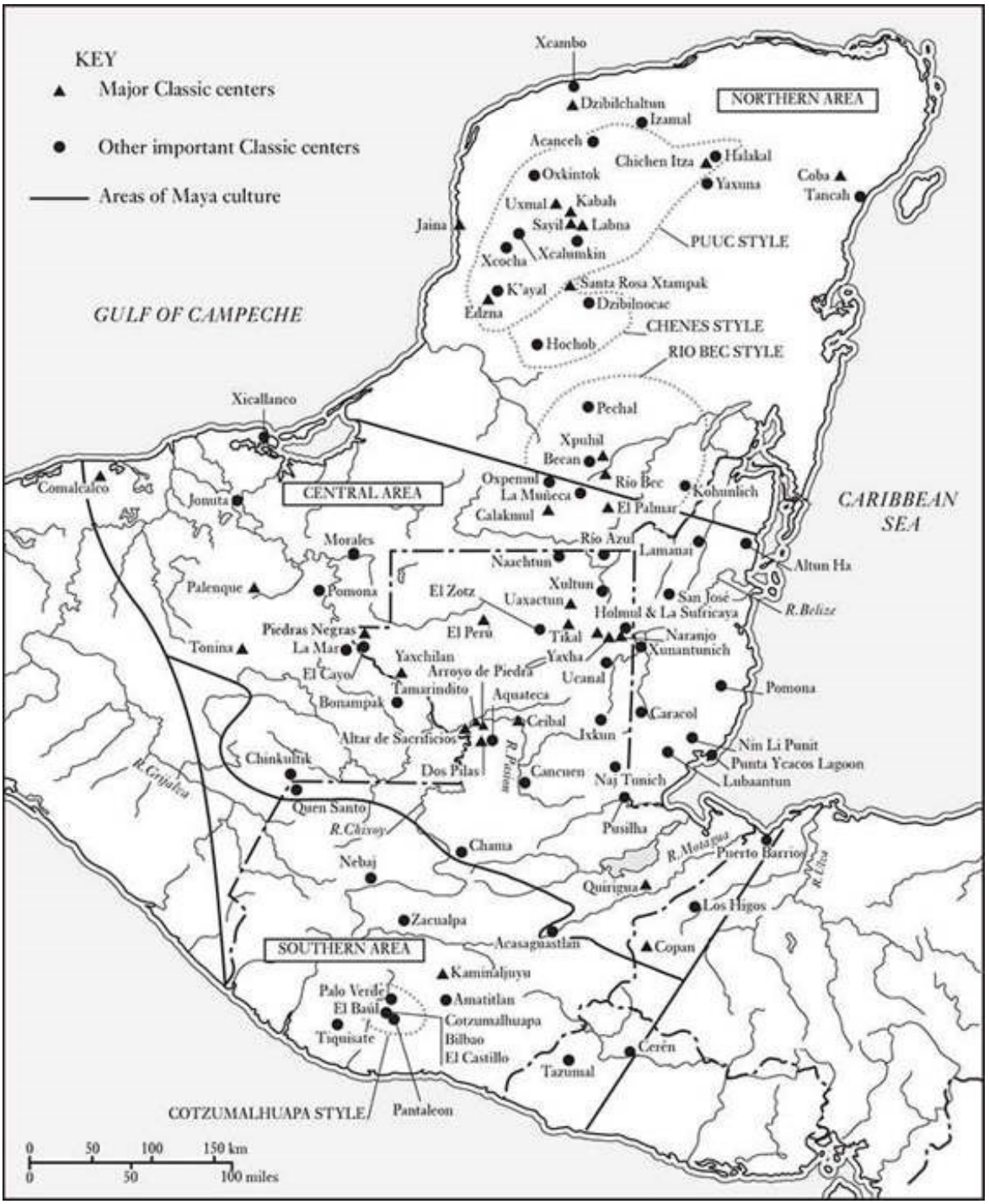


Image 2 : Carte de la région peuplée par la société maya avant la conquête d'après les fouilles archéologiques[34]

[34] Carte tirée de COE Michael D et HOUSTON Stephen D, 2015*, The Maya*, Thames&Hudson.

Lors de sa conquête en 1523, la région du Chiapas est occupée par diverses sociétés, que les Castillans nomment soit d'après le nom que leur organisation politique s'était elle-même octroyé[35], soit par le nom de la langue majoritairement parlée. Ce dernier cas fut celui des Zendales ; les actuels Tseltals (Image 3).

[35] Comme pour les belliqueux Chiapa, dont est tiré le nom de la région et de l'État fédéral actuel.

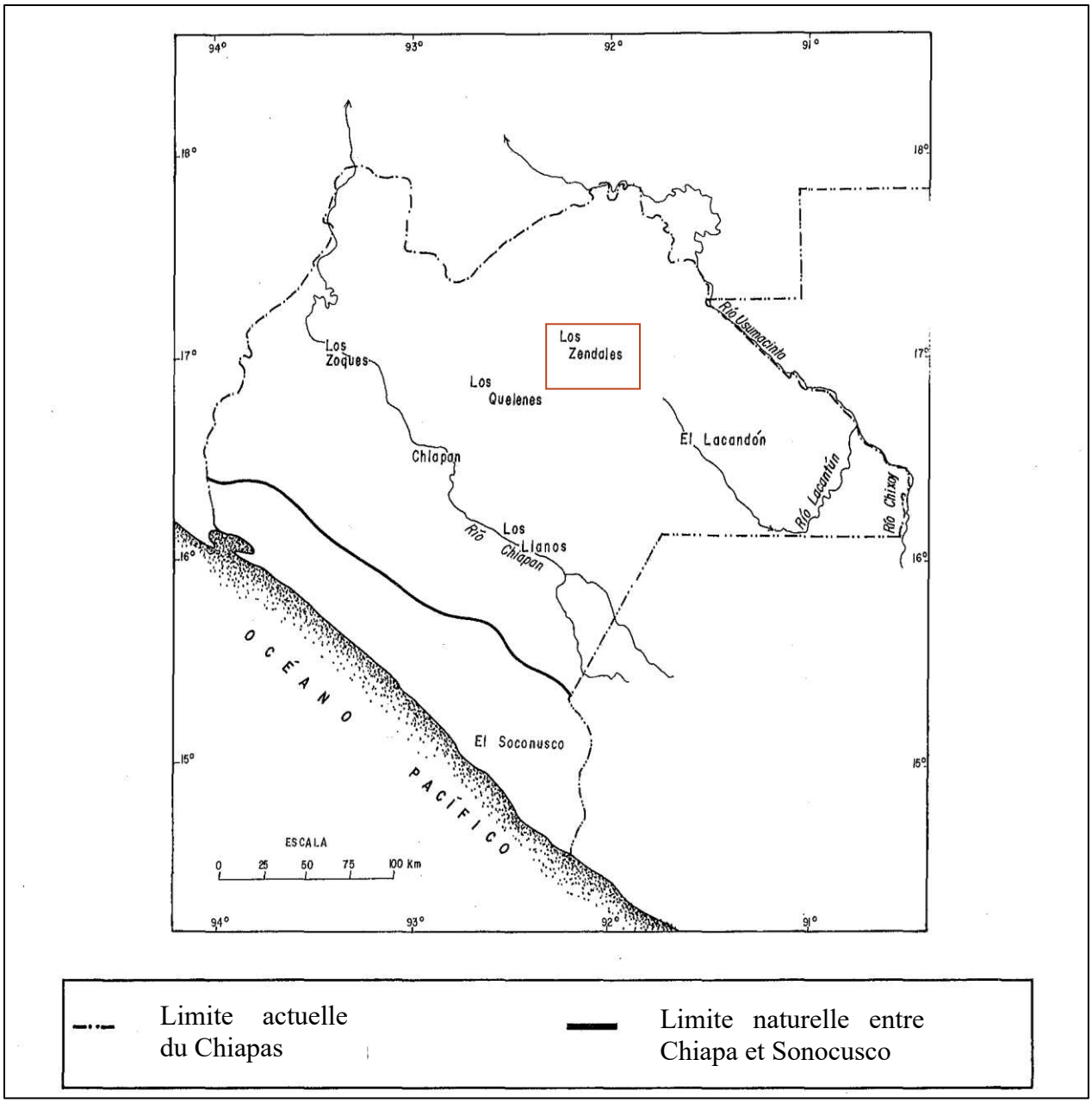


Image 3 : Localisation approximative des six régions préhispaniques qui ont intégré la province coloniale de Chiapa[36]

[36] Carte extraite de DE VOS Jan, 1994, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS, p.44.

D'après l'expression de Fernand Braudel, l'aménagement des foyers de population visibles sur la carte de l'Image 4 ci-dessous représente la « grande convoitise »[37] des colons espagnols. Le début du XVIème siècle est effectivement marqué par l'achèvement d'un processus d'urbanisation sur le vieux continent. De 1530 à 1591, au moment de la conquête du Mexique, la population de Castille double, avec des mouvements de migrations internes entre les villes, et depuis les campagnes vers les villes. Les pôles économiques qui s'érigent en cités[38] capitalisent et redistribuent les ressources des périphéries rurales. Pour les colons principalement issus des classes paysannes de ces périphéries, s'embarquer pour les Amériques signifie l'accès au mode de vie urbain prôné dans leur société de départ[39].

[37] BRAUDEL Fernand, 2006, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, p.89.

[38] Nous utilisons le mot « cité » comme synonyme de ville à dessein. « Ville » viens du latin *urbs, urbis*, signifiant l'espace aménagé pour accueillir de fortes densités. La « cité » qui désigne le centre politico-religieux qu'on retrouve aussi chez les mayas, suppose aussi une *manière d'être* dans cet espace particulier. Or, c'est sur cet aspect que nous travaillerons, en particulier en Partie II, Chapitre II.

[39] "Los recién llegados reconstruyen una apariencia de vida citadina, a imagen de la metrópoli. La ciudad, o la villa, y la organización municipal representan el apoyo y el punto de partida de las empresas de colonización en el Nuevo mundo." BERNAND Carmen et GRUZINSKI Serge, 2001, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de cultura económica México, p.238.

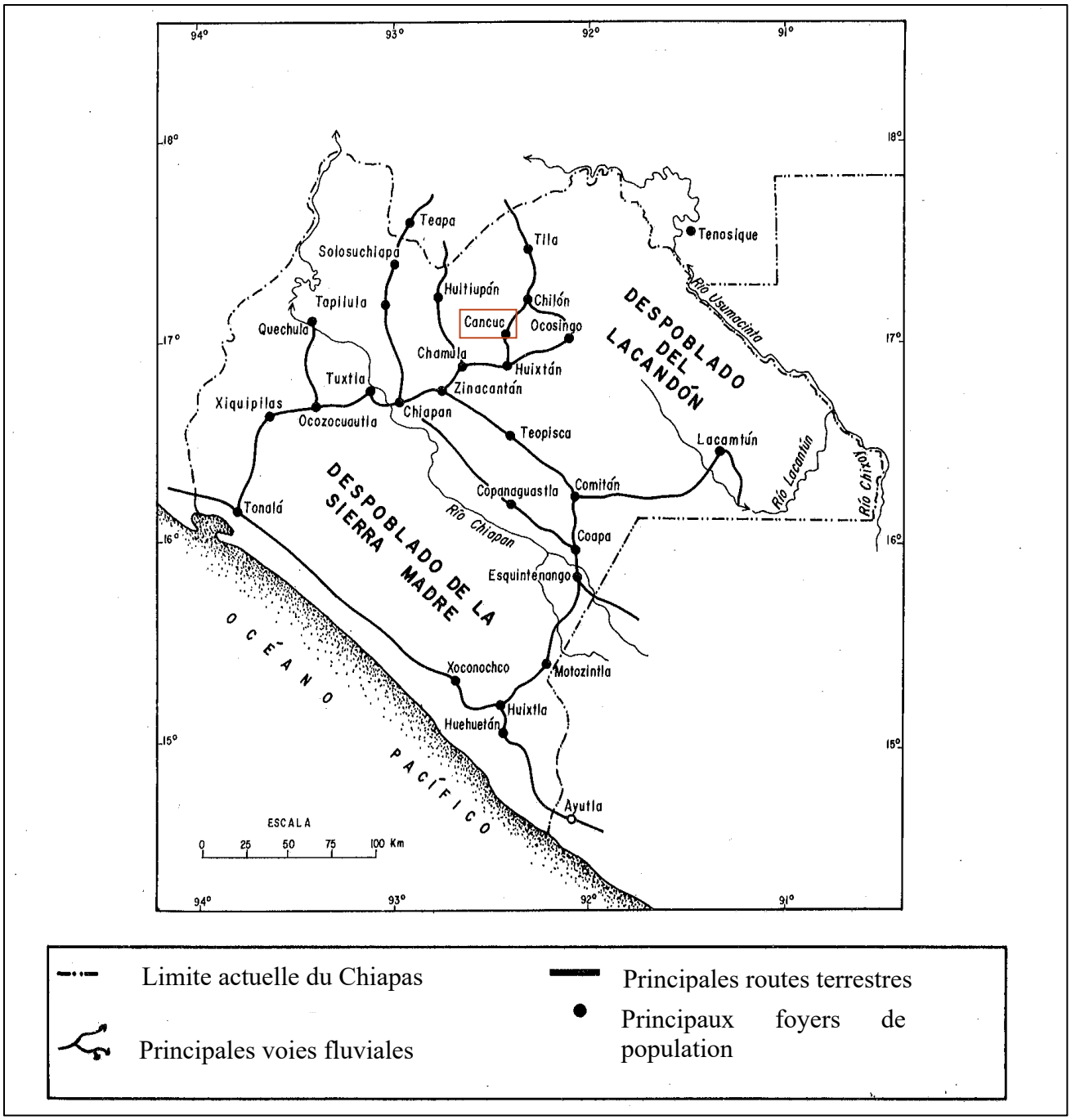


Image 4 : Carte des principales voies de communication et foyers de population au Chiapa et au Sonocusco pendant la période préhispanique[40]

[40] Carte extraite de DE VOS Jan, 1994, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS, p.53.

Le passage de l'admiration au rejet des cultures matérielles précolombiennes permet ensuite de justifier la colonisation, en attestant de l'infériorité d'un « autre ». Il est nommé « Indien », ou « Indigène ». Pour les colons, l'important est qu'une altérité construite à des fins politico-économiques se matérialise[41] dans l'espace. Ils s'accaparent donc les lieux densément peuplés, tandis que la population colonisée est reléguée aux zones dépréciées qui correspondent à la définition de la ruralité des Espagnols[42]. Cette démarche est facilitée par le dépeuplement du Mexique central qui, d'après les chercheurs de Berkeley cités par S. Gruzinski, passe de 25,2 millions d'habitants en 1532, à 1,9 million en 1585[43]. Plus de neuf dixièmes de la population auraient été tués au cours de cette première phase d'ethnocide[44]. Le choc épidémiologique a joué un rôle sensiblement plus important que les armes à proprement parler. La fuite généralisée des Indigènes de l'ordre quasiment esclavagiste instauré par les colons est le second élément qui favorise l'urbanisation de ces derniers.

Nombre d'Indigènes se réfugient dans les forêts et les montagnes, des zones difficiles d'accès. Néanmoins, cette séparation socio-spatiale à partir du XVIème siècle n'empêche pas les espagnols « urbains » et les indigènes « ruraux » de se mélanger. Une population d'ascendance espagnole et indigène, appelée « métisse » apparaît de façon croissante. Dans *Guerre et métissage au Paraguay*, Capucine Boidin met en évidence un processus nous paraissant analogue à la valorisation nationale du métissage mexicain. Bien que deux « ethnies originelles[45] » de l'Européen et de l'Indigène soit postulées, à partir du XIXème

[41] Relevons à ce sujet que ce même impératif a guidé l'appartenance même à la catégorie « maya » des Tseltals. Les analyses ethnohistoriques et linguistiques de Matthew Restall suggèrent que le terme « maya » viendrait de la cité *Mayapan*, et qu'au début de la conquête il était rarement mais surtout utilisé par l'aristocratie yucatèque pour se référer aux « autres » indigènes de région ou de classes différentes. "By claiming to be both native and foreign, Maya dynasties effectively problematized and undermined any incipient sense of Maya ethnic identity that may have otherwise developed in late post-classic and colonial times. In permitting and often fostering the survival of a Maya élite, Spaniards thereby colluded in the perpetuation of an identity differentiation that ran against their impulse to see natives as an undifferentiated mass—and served to soften the impact of that impulse on Maya ethnogenesis." RESTALL Matthew, 2004, « Maya ethnogenesis », *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 9, p.70.

[42] BERNAND Carmen et GRUZINSKI Serge, 2001, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de cultura económica México, p.223-224.

[43] GRUZINSKI Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI°-XVIII° siècle*, Gallimard, p.115. Chiffres issus de COOK Sherburne Friend et BORAH Woodrow, 1960, *The Indian population of Central Mexico: 1531-1610*, Berkeley Los Angeles, University of California Press

[44] Nous reprenons ici le terme utilisé par Bonfil Batalla qui, bien que discutable pour sa référence à l'ethnie, a le mérite d'être clair. BONFIL BATALLA Guillermo, 1987, *México Profundo: Una civilización negada*, Grijalbo.

[45] BOIDIN Capucine, 2011, *Guerre et métissage au Paraguay: 2001-1767*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p.26.

siècle, le Métis mexicain comme le Métis paraguayen, serait plutôt l'aboutissement idéal d'une troisième ethnie appelée à prendre l'ascendant sur les deux autres. Cependant, les acceptions du métissage varient d'un espace social à un autre, et d'un individu à un autre. Ainsi, à la différence du Paraguay, le métissage mexicain se pense en termes de langue dans les statistiques nationales.. Les langues officielles de l'Etat paraguayen sont le guarani et l'espagnol, parlés conjointement par une population qui se considérant métisse. Au Mexique, l'INEGI distingue clairement la population « indigène » de la population « non indigène » en fonction de sa maîtrise de l'espagnol[46]. Est recensée indigène toute personne parlant une des 68 langues dénommées ainsi. Le seul critère non linguistique retenu concerne « l'auto assignation » des « afro-mexicains et afro descendants[47] ». En soustrayant ces populations afro-descendantes et indigènes à l'ensemble de la population mexicaines, resteraient 95,46% de personnes « métisse »[48].

Mais comment se pensent et se différencient les concernés par rapport à ces critères ? Quelle est la place des bilingues, voire des plurilingues - un quasi impensé des politiques nationales - dans cette dichotomie ? Le panorama linguistique mexicain est complexe, avec des ruraux qui, bien que parlant une langue indigène, se considèrent métis, et des Indigènes qui parlent espagnol mais ne se considèrent plus tout à fait appartenir à une communauté amérindienne. En outre, parler d'acculturation des Indigènes ou des anciens colons espagnols[49] reviendrait à

[46] https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#tabulados

[47] « *Autoadscripción afromexicana o afrodescendiente* »

[48] Il y a précisément 2 035 573 personnes s'autodéfinissant afro mexicaines ou afro descendantes, 7 364 645 locuteurs de langue indigène, et 112 497 368 de personnes déclarant parler exclusivement espagnol selon le dernier recensement de 2020. Ajoutons que certaines personnes peuvent déclarer ne pas parler une langue indigène en raison des stigmates incombant à l'appartenance à une de ces « ethnies » au Mexique. Voir le tableau « *etnicidad* » de 2020 in https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#tabulados

[49] Dans *del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Serge Gruzinski consacre une partie à la "tentation indigène" éprouvée par certains naufragés espagnols sur les côtes yucatèques. Gonzalo Guerrero, par exemple, arriva avec 14 autres hommes et femmes sur les côtes de la péninsule du Yucatan. Après avoir été réduit en esclavage par les mayas, sa « valeur » le rend à leurs yeux digne de devenir libre. Nous le connaissons notamment pour avoir refusé son aide à Hernan Cortés à Cozumel, en raison de son appartenance, désormais, à la population maya. Fidèle à ses nouveaux ancrages sociaux, Gonzalo Guererro meurt en 1546 au Honduras, dans la bataille opposant son peuple maya aux colons espagnols. Un autre exemple rapporté est celui de Jerónimo de Aguilar, toujours esclave des Mayas au moment où il est rencontré par les troupes de Cortés. Il parle alors courammen le maya yucatèque précolonial et a enseigné l'espagnol à ceux le retenant captif. Lors de leur rencontré, le jugement porté par Bernal Díaz del Castillo à son égard nous semble particulièrement révélateur des préjugés naissant à l'époque à propos des autochtones: "Aguilar no era ni más ni menos que indio […] porque de suyo era moreno y tresquilado a manera de indio esclavo, y traía un remo al hombro, una cotera vieja calzada y la otra atada en la cintura y una manta vieja muy ruin, y un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas." Citation de Díaz del Castillo (1968), t.1, pp.102-105, In BERNAND Carmen et

essentialiser ces deux groupes sur la base de critères généalogiques. Comme le remarque C. Boidin,

> « pour parler et voir du métissage, il faut supposer deux entités discrètes, qui le plus souvent sont pensées en termes de races ou d'essences culturelles immuables. De fait, contrairement à l'adjectif métis, appliqué dès le XIIe siècle aux tissus de lin et cotons et aux animaux d'espèces différentes avant de l'être pour des enfants d'indiens et de blancs dans les langues française et espagnole, le terme même de métissage en tant que substantif n'apparaît qu'au XIXe dans le cadre des discours académiques sur les hiérarchies entre les races.[50] »

Par conséquent, nous choisissons de nous ranger aux descriptions de Serge Gruzinski qui dépeignent une société mexicaine où l'imaginaire des dits « Indigènes » se mélange avec celui des « Métis », pour former une société formidablement homogène dans son hétérogénéité[51].

En d'autres termes et pour reprendre ceux de Jean-Luc Bonniol et de Jean Benoist, nous considèrerons que « le métissage n'est […] pas un donné, mais un perçu[52] » qui engendre une gestion sociale de l'hérédité des traits discriminants. La langue et la question du « sang » sont des paradigmes conjointement utilisés au Mexique pour justifier « une métaphore sociale projetée dans le biologique[53] ». Comme nous avons pu l'observer durant nos 18 mois d'observation participante, des critères physiques tels que la couleur de la peau et les traits du visage se mêlent à une écoute attentive de la langue parlée et des accents[54]. Concrètement, à Mexico, peu de personnes s'encombrent d'une étude approfondie sur la langue pour déterminer si en face d'elle se trouve un Indigène tseltal hispanophone, ou un Métis parlant une langue indigène.

GRUZINSKI Serge, 2001, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de cultura económica, México, p.274.

[50] BOIDIN Capucine, *op. cit*, p. 64-65. Voir également AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses*, 3ème éditionPayot.

[51] GRUZINSKI Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.

[52] BONNIOL Jean-Luc et BENOIST Jean, 1994, « Hérédités plurielles: Représentations populaires et conceptions savantes du métissage », *Ethnologie française*, vol. 24, n° 1, p.65.

[53] *Ibidem.*

[54] Voir également GALL Olivia, 1999, « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », *Dimensión Antropológica*, vol. 15 : 55-86. FIGUEROA Mónica G. Moreno, 2013, « Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México », *in* Elisabeth Cunin (dir.), *Mestizaje, diferencia y nación : Lo « negro » en América Central y el Caribe*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos : 129-170. OEHMICHEN BAZAN Cristina, 2006, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1 : 97-116.

Dans cette thèse, nous adopterons la perspective des Tseltals, qui désignent uniformément les non indigènes par le mot *kaxlan.* Dérivé du nom espagnol *castillano,* « castillan », *kaxlan* réfère à tout individu ne parlant pas une langue maya proche de la leur, comme le tzotzil[55]. Cette définition affecte également les Mayas qui ne parlent pas ou plus maya[56]. En ce sens, il est manifeste que la manière dont les Tseltals définissent leur propre appartenance identitaire s'ancre dans l'histoire de la discrimination à la fois sociale et spatiale que nous avons esquissé[57].

Portrait de San Juan Cancuc

Pour un Tseltal, sa « terre » *k'inal*[58] désigne à la fois le lopin agricole où se situe sa maison, sa communauté, et le municipe dans lequel ces deux lieux sont situés. Comme l'illustre la carte ci-dessous (Image 5), un municipe est un espace composé de plusieurs communautés dont une, la *cabecera,* préside et donne son nom à l'ensemble[59]. Celle de San Juan Cancuc

[55] Voir A San Juan Cancuc, les cacahuètes sont par exemple appelées *kaxlan chenek'*, littéralement, « les haricots métis », ou « les haricots castillans ». Il s'agit d'une denrée exogène, contrairement au haricot qui est lui séculairement planté et consommé. L'expression « domination coloniale » est empruntée à FAVRE Henri, 2011, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, L'Harmattan. Voir également FARRIS Nancy M., 1992, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial.

[56] Pedro Pitarch introduit ainsi la notion de *kaxlan,* "I should specify that by "European" I am translating the Tzeltal term *kaxlan*. In all probability, it is a loan word from the Nahuatl castilian (Castilian), the term by which the Nahua named the Spaniards in the sixteenth century. Nowadays, both in Tzeltal and in other Mayan languages, *kaxlan* has a wide semantic range that describes the Spanish-speaking population in the Indian regions and, in more general terms, Mexicans, Guatemalans, and people of European origin, as well as products considered to be exotic, such as plants, livestock, and objects of urban or industrial origin. It also means "strength" as understood by brute force or uncontrolled sentiments. Thus, *kaxlan* may be summarized in the abstract as "stranger" or "non-Indian." The stranger is the European, and the European is, par excellence, the "other." PITARCH Pedro, 2010, *The jaguar and the priest. An ethnography of Tzeltal souls*, University of Texas Press. Isabel Neila Boyer ajoute cette remarque: "el acto de hacer algo o «pensar por sí mismos», sintomático de un carácter exagerado más propio de la forma de ser del *kaxlan* (mestizo) que del indígena. Rasgo, también, que denota el giro hacia el individualismo moderno." BOYER Isabel Neila, 2012, « Ach' Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil », *in Modernidades indígenas*, Iberoamericana – Vervuert, p.292.

[57] MELENOTTE Sabrina, 2018, « « Forger la patrie » dans la région des Hautes-Terres du Chiapas (1930-1970) : Caciquisme, indigénisme et hégémonie culturelle », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.

[58] Parfois *lum k'inal*. Le nom *lum* signifie, comme *k'inal*, la « terre », mais revêt un sens plus matériel. On bêche par exemple la terre *lum* pour planter ses haricots et son maïs, mais pas le *k'inal*, qui réfère plutôt à une forme d'environnement, de « territoire ». Le sens précis de *k'inal* sera traité en Partie I, Chapitre I, A), §2.

[59] Le municipe est ainsi qualifié d'entité fédérative qui n'est ni une ville ni un État au sens des articles 43, 44 et 122 de la Constitution mexicaine.

administre un territoire qui s'étend sur 178km². Perché à 1440m d'altitude, les climats y passent du tempéré, dans les régions hautes, à des variantes plus chaudes et humides des basses étendues boisées.

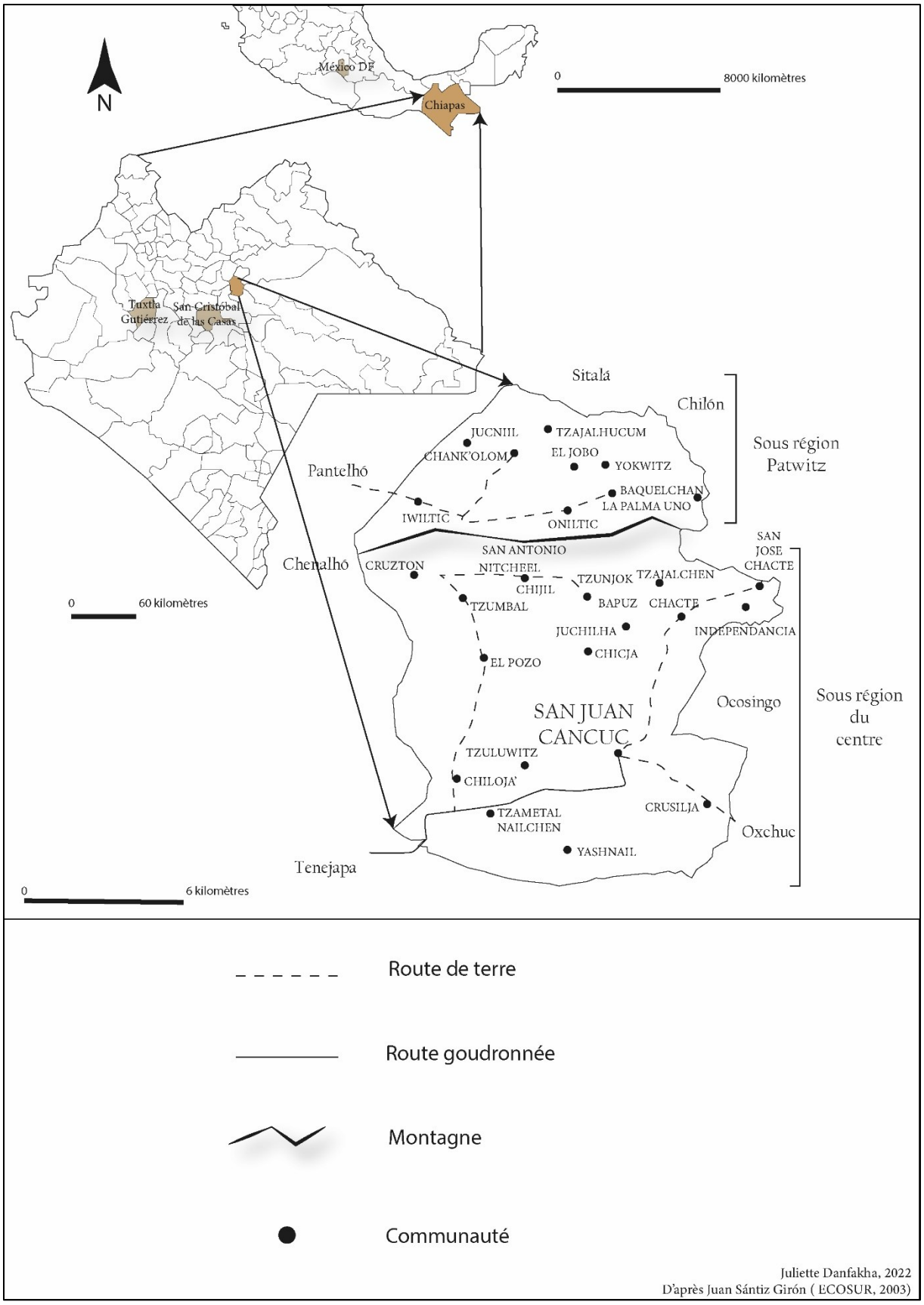


Image 5 : Carte du municipe de San Juan Cancuc

Les 37 948 Cancuqueros recensés en 2020 se répartissent de façon relativement homogène dans le paysage. Les maisons se situent la majeure partie du temps en pleine forêt, jouxtées par des champs de maïs dont la tige sert de tuteur aux haricots selon un système de polyculture bien connu.



Image 6 : Route communautaire. En arrière-plan, un champ de maïs. A droite, une maison masquée par la végétation. (J. Danfakha 2019)

Seule déroge à cette règle la *cabecera* de San Juan Cancuc. Les maisons y sont desservies par des routes goudronnées ou bétonnées, qui relient une grande place. Cette grande place concentre le marché, l'église catholique syncrétique, des écoles, quelques petits commerces, et le lieu de réunion du comité représentant de l'ensemble de la population du municipe ; le *kabildo*. Une gare routière complète l'organisation de cet espace. Elle permet aux habitants de chaque communauté du municipe de se rendre à l'ancienne capitale coloniale du Chiapas, San Cristóbal de las Casas.



Image 7: Marché sur la place de la cabecera de San Juan Cancuc (J.Danfakha, 2017)

Les taxis passent en effet par la place autour de laquelle s'organise chaque communauté. Ces places ne sont pas des lieux d'habitation privilégiés (Image 8). Il s'agit plutôt d'un complexe administratif matérialisant le lien entre les Cancuqueros et l'Etat mexicain. Les écoles, le stade de basket à gradins, et les salles de réunion du comité composant la plupart des places de chaque communauté ont en effet été financés par des fonds étatiques[60]. Cette présence de l'Etat reste néanmoins perçue par les habitants comme un élément extérieur, *kaxlan*, qui doit être soumis aux règles de sociabilité tseltale. Chaque communauté conserve en outre une autonomie politique, le « centre » *centro* de San Juan Cancuc ayant plutôt un rôle représentatif et de passerelle avec l'Etat fédéral et national. Certaines communautés sont par exemple devenues zapatistes[61], alors que le *kabildo* du municipe a soutenu ouvertement l'adversaire gouvernemental du mouvement révolutionnaire. En ce sens, nous remarquons

[60] Voir Image 8

[61] Celles d'Independancia notamment, ou de Pozo, comme me l'ont signifié des informateurs lors de mon premier terrain en 2017.

que, face à l'Etat mexicain, les Cancuqueros se sentent unis par une langue, une histoire et des conditions de vie communes.

Lors de notre terrain d'enquête, en 2020, la population de San Juan Cancuc est composée de 17 723 femmes et de 16 910 d'hommes[62]. Parmi les 98,8%[63] de la population du municipe qui déclare parler tseltal, 63,46% ne parle pas espagnol. Les femmes sont les plus représentées dans cette catégorie : 71,5% d'entre elles parlent exclusivement la langue indigène, contre 53% d'hommes. La majorité des Cancuqueros, et en particulier des femmes, ne peut donc se passer d'un intermédiaire bilingue pour communiquer avec les *kaxlan*. Ledit intermédiaire bilingue est presque toujours un homme[64].

Les hommes se marient en moyenne à 17 ans et les femmes à 16 ans[65]. La croissance démographique du municipe est élevée. En 2020, la population de San Juan Cancuc a augmenté de 30,8% en 10 ans[66]. Cela peut en grande partie s'expliquer par la valeur centrale accordée au mariage et à l'enfantement dans cette société[67].

Les familles cancuqueras se dédient presque toutes à l'agriculture d'essartage. Elle est pratiquée à temps plein par 90,34%[68] de de la population du municipe. Toutefois, les récoltes de maïs et de haricots ne suffisent pas toujours à nourrir ces agriculteurs. D'après CONEVAL[69], San Juan Cancuc est le troisième municipe le plus pauvre du Mexique[70]. 77,7% des habitants y vit en situation d'extrême pauvreté. Selon les critères d'évaluation de cet organisme gouvernemental basés sur le prix moyen d'un « panier alimentaire », cela signifie que chacun de ces Cancuqueros[71] gagne moins de 621,51 pesos (33,10€[72]) par mois. Dans ce

[62] Source : INEGI 2020.
[63] 34 633 habitants du municipe, très précisément. Source : INEGI, 2020
[64] Outre la prépondérance statistique des hommes bilingues (47% d'hommes contre 28,5% de femmes) la répartition des rôles genrés à San Juan Cancuc enjoint les hommes à parler aux *kaxlan*, tandis que les femmes doivent sortir le moins possible de la communauté, afin de représenter la « tradition » cancuquera. Ce point sera traité en Partie I, Chapitre I, C) et Chapitre II) A).
[65] INEGI 2020.
[66] Calcul de croissance effectué à partir des données de l'INEGI sur la base de la formule mathématique suivante : (population totale en 2020 – population totale en 2010)*100-100.
[67] Fait que nous analyserons en détail dans le Chapitre II, Enjeux genrés d'une jeunesse.
[68] INEGI, 2020.
[69] Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social : Organisme du gouvernement mexicain chargé de mesurer le niveau de pauvreté et les résultats des politiques sociales.
[70] CONEVAL, 2015. https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobreza-municipal.aspx consulté le 08/06/2023.
[71] Gentilé des habitants du municipe de San Juan Cancuc. Les habitantes sont appelées les Cancuqueras.

contexte, l'autosuffisance est une valeur prisée autant qu'une nécessité matérielle pour les Tseltals de San Juan Cancuc. Quand leur emploi leur est demandé en espagnol ils répondent d'emblée, avec une grande fierté, qu'ils sont agriculteurs. Pour eux, il s'agit de bien plus que d'une profession. « *Ya jmak'lin jba »,* « je me nourris moi-même » est une expression qu'ils emploient pour clamer leur indépendance économique, le travail de la terre fondant ce qu'ils appellent eux-mêmes leur « richesse » (*k'ulejal*). Or, cette richesse est appréhendée de façon différente en fonction des identités confessionnelles.

	Pourcentage	**Chiffre brut**
Protestants et évangéliques	39,9%	11 487
Sans religion ou non spécifié	35,81%	10 066
Catholiques	22,12%	6419
Adventistes	2,32%	672
Témoins de Jehovah	0,17%	48
Population totale	100%	29 016

Tableau 1: Les religions de San Juan Cancuc d'après les catégories de l'INEGI[73]

D'après l'INEGI, en 2010, San Juan Cancuc est composé de 6419 catholiques, 11 487 « protestants historiques et évangéliques », 720 adeptes de religions bibliques autres qu'évangéliques, et 10 066 personnes « sans religion » (et 324 « non spécifié »). Nous déplorons que les données de recensement sur la religion mises à disposition par le gouvernement mexicain au moment de la rédaction de notre thèse datent de 2010. Des chiffres plus récents auraient été plus en rapport avec les phénomènes sociaux que nous avons étudiés.

[72] Taux de conversion au 08/06/2023.
[73] INEGI, 2020 https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/

Ils nous autorisent néanmoins à confirmer l'observation d'Abraham Sántiz Gómez, Alejandra Urbiola Solís *et alli* d'un prosélytisme évangélique croissant dans la région à partir des années 1970[74]. Suivant la terminologie de ces auteurs et celle de Sylvie Pédron Colombani[75], nous désignons « évangéliques » les 41,9% des Cancuqueros[76] convertis à une religion issue du protestantisme évangélique, c'est-à-dire, les adventistes, les témoins de Jehova, et les protestants et évangéliques recensés par l'INEGI[77]. Les Cancuqueros considèrent qu'ils adhèrent à des valeurs qui encouragent l'accumulation de biens financiers. De ce fait, la conception du travail des évangéliques est à rebours de celle prônée par les Cancuqueros se reconnaissant « traditionnalistes ». En nous basant sur cette dénomination émique et les travaux de Marie Chosson[78], nous regroupons dans ce courant traditionnaliste les deux types de foi qui se positionnent en résistance aux opérations de conversion massives impulsées par les missions évangéliques états-uniennes : les catholiques et les personnes que les enquêteurs de l'INEGI ont jugé « sans religion », ou qui n'ont pas souhaité préciser leur croyance. Seuls 22,12% de « catholiques » sont reconnus en tant que tels par l'INEGI alors que parmi les 35,81% de Cancuqueros « Sans religion ou non spécifié » nombreux sont les Cancuqueros adoptent des pratiques catholiques mélangées avec des rites précolombiens[79].

Au début des années 2000, Hélios Pujol Figuerola opposait clairement les pratiques syncrétiques à celles des « catholiques » Cancuqueros se réclamant ainsi auprès de l'INEGI. D'après cet anthropologue spécialiste de la région, ces catholiques reconnus par l'Etat ne

---

[74] SOLÍS URBIOLA Alejandra Elizabeth, SANTANA Clara Escamilla, BARROS María de la Luz Fernández, et ACEVEDO Erika León, 2012, « Emprendedurismo, ética calvinista y desarrollo regional », *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social « Disertaciones »*, vol. 5, n° 2 : 80-102. SÁNTIZ GÓMEZ Abraham, 2018, « Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986) », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 52 : 161-192. SÁNTIZ GÓMEZ Abraham, 2015, « Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas », *Liminar. Estudios Sociales y Humanisticos*, vol. 13, n° 2 : 122-134.

[75]PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 2001, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie*, n° 10 : 1-9. Le pentecôtisme n'est pas encore rapporté dans les rapports de l'INEGI, bien qu'il commence à être plus présent à San Juan Cancuc depuis la fin des années 2010.

[76] Source: INEGI, 2010.

[77] Tel que décrit In AZRIA Régine, HERVIEU-LEGER Danièle, et IOGNA-PRAT Dominique, 2019, « Protestantisme évangélique » In *Dictionnaire des faits religieux*, 2e édition [enrichie]Paris, Presses universitaires de France. NOLL Mark A., 1994, *Evangelicalism: comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles and beyond, 1700-1990*, New York Oxford, Oxford university press.

[78] CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, 344 p.

[79] Tel que décrit finement dans l'ethnographie d'Hélios Pujol Figuerola. Nous nous basons à la fois sur sa thèse et sur le livre en étant issu : FIGUEROLA PUJOL Helios, 2005, *Les dieux, les hommes et la parole dans la communauté de San Juan evangelista Cancuc, dans l'État du Chiapas, Mexique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X - Nanterre, Paris. Et FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS, Paris.

peuvent « jamais danser ni boire de l'alcool ; ce sont pour eux les signes d'une religion mineure, d'un primitivisme religieux qu'ils veulent oublier et dont ils nous parleront toujours gênés et quelque peu honteux[80] ». Suite à notre propre terrain, nous pouvons attester que ce jugement négatif envers les pratiques syncrétiques est formulé dans les mêmes termes par les évangéliques. Lors de nos deux terrains de 2017 et de 2019, il nous est alors apparu que l'opposition entre « catholiques » et « sans religion » d'après l'INEGI tend à se réduire en réponse à la massification de la présence évangéliques. Les « catholiques » cancuqueros, quoiqu'ils s'en défendent certainement plus volontiers devant les fonctionnaires *kaxlan* de l'INEGI, participent aux rituels festifs alcoolisés des « syncrétiques »[81]. Se sont ainsi créés deux groupes en opposition latente : les traditionnalistes en relatif accord avec les principes religieux catholiques, et les évangéliques, qui les désapprouvent[82].

Dans ce contexte sociologique complexe, il appert que les mutations du paysage religieux de San Juan Cancuc confluent avec les récents bouleversements de l'économie locale. En 1944, l'ethnographe Calixta Guiteras Holmes écrivait que les Cancuqueros se décrivaient comme un peuple très « riche » (*k'ulej*), parce qu'ils pouvaient vendre leur piment aux *kaxlan*[83]. Ce rapport à la monnaie fiduciaire a été chamboulé à cause de l'injonction nationale des années 1970-1980 d'adopter un mode d'agriculture productiviste. Le gouvernement fédéral a envoyé des plans de cafés aux municipes tseltals des hautes terres dont fait partie San Juan Cancuc afin de les sortir d'un état de « pauvreté » qu'ils ne se connaissaient pas encore. En trois décennies, les terres arables ont été en grande partie dédiées à la caféiculture. Cela a amputé d'autant la quantité de denrées alimentaires que les foyers produisent pour se nourrir eux-mêmes[84].

[80] FIGUEROLA PUJOL Helios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS Paris, p.195.
[81] CHOSSON Marie, 2015, « "Ceux qui ne boivent pas perdent le chemin de leurs ancêtres". Évolution des usages sociaux de l'alcool dans une communauté indigène des Hautes Terres du Chiapas », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, vol. Numéro 107, n° 3 : 303-318.
[82] Cette opposition sera traité à part entière en Partie II, Chapitre V.
[83] GUITERAS HOLMES Calixta, 1984, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas. 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, p.66.
[84] VILLAFUERTE-SOLÍS Daniel, 2015, « Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas », *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 13, n° 1 : 13-28.

L'enjeu de la migration à San Juan Cancuc

Aujourd'hui, il est presque impossible pour les Cancuqueros[85] de disposer de suffisamment d'argent pour pouvoir acheter de quoi se nourrir en restant vivre dans la communauté. Dans ce cadre, l'enjeu monétaire qui découle de la sous-alimentation constitue le pivot des migrations économiques des Cancuqueros vers les villes. Selon eux, ces espaces leur permettent d'acquérir l'objet « argent » (*tak'in*), qui leur fait tant défaut depuis une cinquantaine d'années, afin d'acheter la nourriture ne pouvant plus être produites sur les lopins de terre rongés par la caféiculture.

Quantitativement parlant, force est de constater que les départs sont peu nombreux. D'après les données de l'INEGI, entre 2010 et 2015 moins de 1% de la population a quitté San Juan Cancuc[86]. Ce pourcentage est rigoureusement le même pour les données publiées en 2020[87]. Pourtant, dès mes premières observations ethnographiques, le départ des Cancuqueros vers les villes ou les exploitations agricoles du nord du pays m'a été présenté comme un enjeu crucial de survie économique des entités familiales.

En ce sens, le parti pris méthodologique de notre thèse est résolument qualitatif. Au-delà des chiffres, nous choisissons de nous pencher sur ce qui, socialement, fait sens sur notre terrain d'enquête. Dans ce cadre, il apparaît que la migration vers les grandes villes comme Mexico octroie aux hommes un grand prestige sur la scène politique locale.

Ce prestige se traduit concrètement par un accès aux fonctions décisionnaires du comité, l'organe de gouvernement de chaque localité composant le municipe de San Juan Cancuc. Les membres du comité (dit et orthographié *komite* en tseltal) sont des hommes mariés élus par d'autres hommes mariés. Ils se réunissent une fois par semaine pour statuer sur les affaires locales.

[85] Nous reviendrons sur les effets concrets de cette pauvreté en Partie I, Chapitre I, B), §3.
[86] INEGI, 2015, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados
[87] Sur 32 206 Cancuqueros âgés de plus de 5 ans, seuls 23 auraient changé de municipe ou de pays (1 au États-Unis, 2 dans un autre pays que nous supposons être le Costa Rica où deux jeunes brillants lycéens de Chilolja' sont partis pour suivre des études d'ingénieurs, et qui ne sont pas dissimulés par les autorités en raison du prestige acquis au niveau de l'État fédéral pour cette prouesse académique).



Image 8 : Assemblée communautaire à Chilolja'. Le comité, à droite, préside la séance. (J. Danfakha 2019)

Les sodas visibles au centre de l'Image 8 sont distribués à chacun avant l'ouverture des assemblées communautaires présidées et arbitrées par le comité. Ces boissons sucrées remplacent la prise d'alcool qui, avant l'arrivée des courants réformistes religieux dans les années 1970-1980, permettaient de produire une parole « chaude » nécessaire à tout homme souhaitant être élu et accéder aux plus hautes fonctions de ce gouvernement. Aujourd'hui, cette parole chaude non alcoolisée doit être associée à la maîtrise de l'espagnol liée à une *expérience* urbaine.

En effet, le comité que nous connaissons depuis 2017 est issu d'une refonte des conditions d'accès aux charges décisionnaires cancuqueras entamée dans les années 1990. L'équivalent décisionnaire de cet organe s'appelait alors *kavilto,* et l'accès à ses plus hautes charges était consacré par l'âge et le nombre d'enfants des hommes mariés. Ces critères fondaient une « expérience » *snopel*, qui garantissait des prises de décisions sages pour le collectif.

Désormais, cette expérience s'apprécie préférentiellement dans la capacité des hommes à maîtriser l'espagnol et les rouages institutionnels de l'État Nation mexicain.

Cette mutation de la structure politique communautaire a été impulsée par une vaste politique fédérale de « remunicipalisation », qui visait à conférer ou reconférer le statut de municipe à des espaces indigènes se concevant comme tel. Suite à ce processus, en 2004, la politologue Araceli Burguete Cal y Mayor décrit l'évaluation locale de l'autonomie acquise par San Juan Cancuc en ces termes :

> « Dix ans après la remunicipalisation à Cancuc, le bilan réalisé par ses propres habitants n'a pas une lecture unique. Certains acteurs considèrent le changement positif parce qu'avec lui sont venus les écoles, la maison de la culture, les hôpitaux et de meilleurs médias. D'autres considèrent qu'il s'agit d'une grave erreur et d'un grand désastre car, selon eux, les conflits se sont intensifiés depuis lors dans la municipalité, tandis que d'autres associent la remunicipalisation à l'accès aux fonds publics pour les infrastructures et le développement. Dix ans après la remunicipalisation, les habitants s'interrogent sur l'avenir des autorités de Kavilto. Les membres des églises évangéliques et les catéchistes estiment que ces postes devraient disparaître définitivement tandis que d'autres acteurs, tels que les jeunes militants des droits des autochtones, considèrent que ces autorités devraient être reconnues et incorporées dans le gouvernement local, légalement reconnues et intégrer une seule municipalité. » [88]

Lors de notre propre terrain, c'est-à-dire une trentaine d'années après la remunicipalisation, force était de constater que le *Kavilto* n'était même plus évoqué par les Cancuqueros. Certes les hommes âgés qui le composaient continuaient à être respectés, mais les acquis gouvernementaux permis par l'obtention du statut de municipe l'emportaient auprès d'une population qui se considérait « pauvre » par rapport au reste de la population mexicaine.

Comme le remarque Araceli Burguete Cal y Mayor, des installations administratives telles que l'école sont valorisées sous l'impulsion des Eglises évangéliques. Nous avons néanmoins

[88] « A diez años de la remunicipalización en Cancuc, el balance que hacen sus propios habitantes no tiene una sola lectura. Algunos actores consideran positivo el cambio porque con ello llegaron las escuelas, la casa de la cultura, los hospitales y mejores medios de comunicación. Otros lo consideran un grave error y un gran desastre porque, evalúan, desde entonces los conflictos se han acentuado en el municipio, mientras que otros asocian la remunicipalización con el acceso a fondos públicos para infraestructura y desarrollo. A diez años de la remunicipalización los habitantes se interrogan sobre el futuro de las autoridades del Kavilto. Los miembros de las iglesias evangélicas y los catequistas, opinan que esos cargos deben desaparecer definitivamente mientras que otros actores, como los jóvenes activistas de derechos indígenas, consideran que tales autoridades deberían de ser reconocidos e incorporados al gobierno local, legalmente reconocidos e integrar un único ayuntamiento." BURGUETE CAL Y MAYOR Acaceli, 2004, « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos », *in El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México, p.155.

pu noter que, pour les habitants du municipe, les relations avec les institutions étatiques et les mesures qui en émanent sont restées teintées de méfiance et ce, quelle que soit leur confession. L'État mexicain, pour les Cancuqueros, est fait par des *kaxlan* et pour des *kaxlan*. Le rôle du comité est d'instituer un dialogue avec eux pour garantir les droits et les intérêts[89].

Enfin, en dépit de ces reconfigurations importantes, San Juan Cancuc est resté relativement peu étudié par rapport à d'autres municipes indigènes chiapanèques. Calixta Guiteras Holmes en propose une monographie dans les années 1940[90]. La finesse de ses descriptions sur le système de parenté cancuquero, dont une part non négligeable est encore d'actualité, témoignent d'un grand niveau d'intimité avec les habitants[91]. La relative exhaustivité de son étude a servi à des travaux ultérieurs, en particulier ceux de Pedro Pitarch publiés à partir de 1988[92], car les rituels et les pratiques médicales vivaces dans ce municipe constituent un terrain fertile pour comprendre ce qui est analysé, depuis, comme une ontologie tseltale. Helios Pujol Figuerola complète ensuite amplement les travaux sur ce municipe depuis une thèse soutenue en 2005[93]. Il détaille la manière dont le commerce perpétuel entre les entités humaines et non-humaines entretient le fragile équilibre du monde aux yeux des Cancuqueros.

Conditions de terrain d'enquête

Lors de ma première venue dans le municipe, en 2017, je connaissais aussi mal le tseltal que l'espagnol que le tseltal. Toutefois, mon ignorance de cette langue de *kaxlan* a en partie rassuré mes hôtes indigènes. Apprendre la *bats'il k'op,* la « langue tseltale », a été une gageure entamée depuis la France en suivant des cours à l'Inalco à partir de 2016. En six mois de terrain d'enquête pour le master, il n'était pas aisé de s'imprégner de deux langues à la

[89] Cette dimension sera abordée et précisée en Partie II, Chapitre V.
[90] GUITERAS HOLMES Calixta, 1984, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas. 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura.
[91] Nous y renviendrons en Partie III, Chapitre VI.
[92] PITARCH Pedro, 1996, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales.*, México DF, FCE. Nous aurons également recours à la version parue en anglais durant notre analyse : PITARCH Pedro, 2010, *The jaguar and the priest. An ethnography of Tzeltal souls*, University of Texas Press.
[93] FIGUEROLA PUJOL Helios, 2005, *Les dieux, les hommes et la parole dans la communauté de San Juan evangelista Cancuc, dans l'État du Chiapas, Mexique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X - Nanterre, Paris.

fois, dont une était si différente de tout ce que j'avais pu étudier jusqu'alors. En un mois sur place, j'en avais seulement suffisamment intégré les rudiments pour pouvoir communiquer avec la voisine de la famille qui m'hébergeait à San Cristóbal de las Casas. Casimira est une Tzotzile qui maîtrise parfaitement le tseltal[94]. Elle est directrice d'école maternelle à Chilolja', une communauté qui appartient à l'ensemble administratif du municipe de San Juan Cancuc[95]. Enthousiasmée par ma volonté d'apprendre et de vivre avec les habitants, elle m'a présenté au comité quelques jours plus tard. Les quelques mots de salutation et de présentation que j'ai balbutiés en tseltal ont provoqué l'hilarité générale et mon acceptation. L'accord du comité de Chilolja' pour que je mène une enquête de terrain sur la migration des hommes m'a ensuite été octroyé au nom de toute la communauté[96].

Mon projet de recherche de Master prenait déjà pour objet la migration à Mexico en 2017. Cependant, je m'étais moi-même surprise de ne travailler qu'avec des hommes. J'entrepris donc à cette époque d'interroger sur ce sujet un des rares Cancuquero bilingue en espagnol qui vivait dans le municipe, Don Manuel. Mal à l'aise, il me confia ceci :

« Beaucoup de filles ne reviennent jamais de Mexico, parce qu'elles se prostituent. Elles ont trop honte pour oser se présenter devant leur famille. »

Un tel tableau ne pouvait que me pousser à tenter d'élargir mon enquête ; sans succès. Seuls des hommes faisaient partie du panel de mes enquêtés. Quand j'interrogeais les habitants de San Juan Cancuc, chacun me disait qu'aucune fille ne migrait à Mexico, à moins qu'il ne s'agisse des femmes mariées suivant leur mari[97].

[94] Bien que le résultat soit encore imparfait, l'État mexicain a impulsé une politique éducative bilingue dans les municipes indigènes à partir de la fin des années 1930, pour les niveaux maternel et primaire. A San Juan Cancuc, beaucoup d'instituteurs étaient bilingues, et venaient soit directement du municipe, soit de ceux lui étant directement adjacents. Voir METAIS Julie, 2019, *Maestras et maestros de Oaxaca. Ecole et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

[95] Semblable aux 43 autres communautés composant le municipe, et visibles sur la carte en *Image 5*.

[96] En gage de respect, je me suis également présentée quelques jours plus tard au comité de la cabecera du municipe.

[97] Que je connaissais déjà par l'entremise de ces derniers.

Mon terrain de master touchait à sa fin. En septembre 2017, je me rendais à la capitale pour y retrouver un migrant, Don Pablo. Dès mon arrivée dans la *cocina económica*[98] qu'il dirigeait, deux éléments me frappèrent. Le premier était la situation d'entrepreneur de mon enquêté. En dépit du qualificatif « pauvre » (*pobre*) qu'il utilisait pour se définir, Pablo était parvenu à monter plusieurs commerces qui le rendaient plus riche que la majorité des habitants du pays. Le second était que cette réussite financière reposait sur l'emploi d'*ach'ix* : des « jeunes filles » cancuqueras non-mariées. J'étais circonspecte. En dépit des affirmations communautaires, ces *ach'ix* de San Juan Cancuc avaient migré à Mexico. De plus, selon mes critères, elles n'étaient pas prostituées[99].

En 2018[100], j'ai pu décrire comment le comité avait adapté ses conditions d'entrée aux hommes qui avaient acquis de l'expérience urbaine afin de favoriser leur retour. Cette organisation, bien que récente et au fonctionnement, a priori, relativement souple, est qualifiée localement de *talel*, un terme renvoyant plus largement à une forme d'habitus[101]. Mais dans quelle mesure le maintien de cette même « tradition » explique-t-il la stigmatisation des jeunes filles non-mariées parties à Mexico ?

Alors que les mobilités entre communautés tseltales font partie du domaine de l'ordinaire à San Juan Cancuc, les migrations vers les villes se révèlent être l'objet d'interrogations identitaires[102]. Lors de ma première venue en 2017, les Cancuqueros se plaignaient tant du mouvement des jeunes hommes vers les villes que j'ai pensé, en rédigeant mon mémoire, qu'ils expérimentaient les conséquences d'un exode rural massif. Consulter les chiffres de l'INEGI m'a permis d'apprendre qu'en réalité, seuls 2 hommes et 7 femmes auraient migré

[98] Cuisine de rue bon marché.
[99] Cf Partie III, Chapitre I.
[100] DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire de master, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, 143 p.
[101] Au sens de P. Bourdieu, que nous mobiliserons également dans la suite de la thèse in BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Editions de Minuit.
[102] Nous distinguons en ce sens les mobilités des migrations dans une acceptions normatives de ces termes, la migration désignant tout « franchissement d'une forme de barrière d'appartenance. » au sens de CHAVEL Solange, 2014, « De la migration à la mobilité : comment aller au-delà du nationalisme méthodologique ? », *Raisons politiques*, vol. 54, n° 2, p.58. Dans ce cadre, il apparaît que notre terrain d'enquête révèle une logique inverse à celle observée par Hélène Pellerin au Canada in PELLERIN Hélène, 2011, « De la migration à la mobilité : changement de paradigme dans la gestion migratoire. Le cas du Canada », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 27, n° 2 : 57-75.

vers « d'autres entités administratives » du pays entre 2015 et 2020[103]. Si ces chiffres paraissent surprenants au vu des enquêtes que j'ai pu mener auprès d'une population significativement plus fournie pendant ce laps de temps, ils présentent néanmoins le mérite de mettre l'incise sur la sur-représentation du nombre de migrants par les Cancuqueros. De surcroit, le discours des hommes mariés et des membres du comité affiche une sédentarité féminine qui ne correspond pas aux pratiques effectives. Ce paradoxe m'a incité à interroger la migration tseltale féminine dans le cadre de ma thèse, en fondant mon ethnographie sur les voix de ces jeunes filles mayas tseltales à Mexico DF.

La confiance que les Cancuqueros avaient placé en moi en 2017 a été réitérée en 2019. Je m'étais arrangée pour leur faire parvenir un exemplaire imprimé de mon mémoire de master en 2018. Mon retour pour réaliser le terrain dont est issu cette thèse et mon souhait de maîtriser le tseltal ont de suite été interprétés comme la preuve que je souhaitais faire partie de la communauté. Dans ce contexte, les liens que j'entretenais avec la famille de Maruch et Lol ont gagné en cordialité.

[103] D'après ces données, seule une femme, mais aucun homme, serait allé vivre à Mexico. Sources : INEGI, 2020. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados



Image 9: Maison de Maruch et Lol à Chilolja' (J. Danfakha 2019)

En 2017, Casimira m'avait présenté à ce couple parent de quatre enfants pour que je puisse loger chez eux. Le fils aîné, Braulio, alors âgé de 17 ans était le seul à maîtriser l'espagnol, langue dans laquelle je me sentais plus à l'aise à l'époque pour demander de quelle somme d'argent je pouvais dédommager mon foyer. En dépit des protestations de plus en plus véhémentes de la famille à mesure de mes séjours parmi elle, je n'ai jamais cessé de donner ces 150[104] pesos par semaine.

S'il m'est difficile de définir avec exactitude le moment où les Cancuqueros m'ont considérée comme une Cancuquera - de statut certes bien particulier -, je peux affirmer que Maruch a commencé à m'appeler *ach'ix*, « fille non-mariée » à partir de 2019. Cette dénomination, qu'elle utilisait pour s'adresser à ses propres filles, témoignait à la fois du lien quasi-filial que

[104] 7,99€ au taux du 08/06/2023.

nous avions noué et de mon statut social au sein de ma société d'accueil. Les *ach'ix* et leur équivalent masculin, les *kerem*, doivent se marier pour devenir respectivement des mères *me'* et des pères *tat*, qui occupent un lopin de terre communautaire *lum k'inal*. Il était donc dans l'ordre des choses, pour mon hôtesse et son mari, que je fasse de même. Je ne me suis jamais montrée à la hauteur de cette attente. Mon *lum k'inal* à moi était situé en France, lieu lointain et méconnu. Par ailleurs, les mobilités que j'ai dû effectuer pour réaliser mon enquête auprès d'*ach'ix* migrantes ont impliqué que ma réputation communautaire connaisse le même sort que la leur.

Don Manuel avait soutenu en 2017 que, puisque les jeunes filles de San Juan Cancuc se prostituaient à Mexico, elles avaient ensuite « trop honte pour oser se présenter devant leur famille. » Holly Wardlow, Marylin Strathern, et Lila Abu-Lughod ont démontré en d'autres lieux du monde que les accusations attenantes au champ lexical de la prostitution visaient avant tout l'assurance d'un contrôle masculin sur la capacité reproductive des femmes[105]. Dans les hautes terres indigènes du Chiapas, Isabel Neila Boyer et Lourdes de León rendent compte, quelques décennies après Leslie et John Haviland, d'appréciations locales similaires à celles rapportées par ces ethnologues[106].

Suivre les *ach'ix* à Mexico DF en nous fondant sur les observations de ces chercheurs a été un préliminaire pour comprendre que, si ces jeunes filles « n'existent plus » (*mayuk, mayik*) d'après les habitants de San Juan Cancuc, c'est surtout parce que le comportement hostile de ces derniers leur interdit tout retour.

[105] STRATHERN Marilyn, 1972, *Women in between. Female roles in male world: Mount Hagen, New Guinea*, Seminar Press. ABU-LUGHOD Lila, 1990, « Shifting politics in Bedouin love poetry », *in* Lila Abu-Lughod et Catherine Lutz (dir.), *Language and the politics of emotions*, Maison des sciences de l'Homme. WARDLOW Holly, 2006, *Wayward women. Sexuality and agency in a New Guinea Society*, University of California press.
[106] BOYER Isabel, 2013, « Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social », *EntreDiversidades*, vol. 1 : 43-85. DE LEÓN Lourdes, 2017, « Texting Amor: Emerging Intimacies in Textually Mediated Romance Among Tzotzil Mayan Youth », *Ethos*, vol. 4, n° 45 : 462-488. HAVILAND John Beard et HAVILAND Leslie K., 1982, « "Inside the fence". The social basis of privacy in Nabenchauk », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 14 : 323-351.

Problématisation

Lors de notre premier terrain, nous avons observé que la structure politique des communautés de San Juan Cancuc s'était adaptée afin de garantir le retour des hommes qui avaient migré en ville. Leur « expérience » leur permettait de négocier avec les *kaxlan* du gouvernement fédéral et national. En ce sens, ce *snopel* « expérience »[107] est valorisée au même titre que celui des membres plus âgés[108]. A l'inverse, chez les « jeunes filles » *ach'ix*, cette expérience urbaine se voit discréditée[109].

Ce discrédit est à l'origine de notre hypothèse selon laquelle la situation des migrantes peut être analysée en termes de subalternité et de déviance. Selon l'idéologie nationaliste mexicaine, les Indigènes ne peuvent pas être urbains[110], et selon les autorités communautaires, les migrantes ne peuvent pas être des jeunes femmes (*ach'ix*). Puisque la mobilité de ces *ach'ix* migrantes unit Mexico et San Juan Cancuc en révélant des tensions identitaires, il nous paraît judicieux d'inscrire notre thèse dans le courant du *mobility turn.*

> « Le cadre conceptuel que nous détaillons comprend la mobilité comme un médiateur entre les sujets politiques et les institutions politiques, permettant ainsi d'examiner comment les sujets et les institutions sont continuellement refaits les uns par rapport aux autres à travers leurs pratiques, leurs perceptions et leurs conceptions du mouvement.[111] »

Cette définition de Michelle Lelièvre et Maureen Marshall est précisée par Solange Chavel. Cette dernière qualifie de « nationalisme méthodologique » l'écueil académique selon lequel

---

[107] Issu du verbe *nop*, « apprendre », abstractivisé par le suffxe -vl. Notons que ce terme est employé par les tseltal pour parler également des « études » scolaires.

[108] DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, 143 p.

[109] Nous employons le terme de « discrédit » au sens posé par Goffman In GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit. Il sera développé en Partie I, Chapitre II

[110] Et tout particulièrement à Mexico, comme le montre Cristina Oehmichen Bazán In OEHMICHEN BAZAN Cristina, 2006, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1 : 97-116. Ce point sera développé en Partie I, Chapitre I, dans cette thèse.

[111] « The conceptual framework that we detail understands mobility as a mediator between political subjects and political institutions, thus making it possible to examine how subjects and institutions are continuously remade in relation to each other through their practices, perceptions, and conceptions of movement. » LELIÈVRE Michelle A et MARSHALL Maureen E, 2015, « 'Because life it selfe is but motion': Toward an anthropology of mobility », *Anthropological Theory*, vol. 15, n° 4, p.455.

« dans le monde moderne, les phénomènes sociaux s'analyseraient et se comprendraient convenablement à l'échelle de l'État-nation[112] ». Cette chercheuse souligne comment les travaux d'Arjun Appaduraï, Nina Glick Schiller et Andreas Wimmer[113] ont démontré la pertinence théorique d'échelles d'analyse ancrant les sociétés au sein d'une histoire comprise depuis leur point de vue. En somme, le *mobiliy turn* postule que l'analyse de la richesse des acceptions émiques des espaces physiques, sociaux et symboliques, peut permettre de comprendre comment le sujet et les institutions politiques se reconfigurent mutuellement.

En miroir du bref retour historique que nous avons opéré dans les premières lignes de cette introduction, les chapitres suivants auront donc pour but de démontrer la souplesse de ce qui est abusivement nommé, y compris en littérature scientifique, la « culture traditionnelle » tseltale. A la suite de Jean-Paul Sarrazin, Manuela Da Cunha, Vincent Hirtzel, Anath Ariel de Vidas, Cédric Becquey, Cédric Yvinec, Valentina Vapnarsky, ou d'Emmanuel de Vienne et Olivier Allard, nous remarquons que les populations autochtones de Mésoamérique et d'Amérique Latine sont rattachées au champ sémantique réifiant de la « tradition » dans les discours politiques locaux, nationaux, et internationaux[114]. Afin de défendre leur structure sociale, les Tseltals de San Juan Cancuc usent de la même stratégie rhétorique que nombre de peuples qui se considèrent indigènes au Mexique et aux Amériques : ils se réfèrent à une

[112] CHAVEL Solange, 2014, « De la migration à la mobilité : comment aller au-delà du nationalisme méthodologique ? », *Raisons politiques*, vol. 54, n° 2, p.53.
[113] WIMMER Andreas et SCHILLER Nina Glick, 2003, « Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology », *The International Migration Review*, vol. 37, n° 3 : 576-610. APPADURAI Arjun, 2013, *Condition de l'Homme global*, Payot. APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press.
[114] SARRAZIN Jean Paul, 2017, « La idealización de la alteridad: reflexiones sobre sus fundamentos en la historia occidental », *Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación*, vol. 16, n° 31 : 229-246. CUNHA Manuela Carneiro da, 2010, *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Ed. de l'éclat. VIDAS Anath Ariel de, 2005, « Identité de l'Autre, identité par l'Autre : la gestion du patrimoine culturel indien au nord-est du Mexique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. DE VIENNE Emmanuel et ALLARD Olivier, 2005, « Pour une poignée de dollars ? », *Cahiers des Amériques latines*, n° 48-49 : 127-145. ARIEL DE VIDAS Anath et HIRTZEL Vincent, 2017, « Les coutumes entre paganisme et barbarie : El costumbre « le coutume » (Nahua, Mexique) et la mala costumbre « la mauvaise coutume » (Yurakaré, Bolivie) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. BECQUEY Cédric, VAPNARSKY Valentina, et YVINEC Cédric, 2014, « La « culture » dans les grammaires amérindiennes », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. VAPNARSKY Valentina, YVINEC Cédric, et BECQUEY Cédric, 2022, « "Culture:" Say it with grammar! The Expression of Notions Related to "Culture" in Amerindian Languages », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 587-620.

essence temporelle et spatiale fixe[115]. Un territoire, bien délimité pour chacun, renfermerait des pratiques relativement inchangées depuis des temps précolombiens.

Dans cette perspective, dès 1930, l'ethnologue Robert Redfield a analysé comment les Mayas se relationnent à un territoire et un comportement rural sur la péninsule du Yucatan[116]. Son analyse est vérifiée dans les décennies suivantes dans les autres aires de Mésoamérique, notamment via les travaux fondateurs de Sol Tax puis de Manning Nash au Guatemala[117], ou de Calixta Guiteras Holmes et de Henning Siverts au Chiapas[118]. Aujourd'hui, Capucine Boidin et Naomi Davidson proposent de multiplier les échelles d'analyse afin « d'encourager la comparaison et de le faire par le genre[119] ». Nous les prenons au mot en associant cet axe de différenciation sociale s'appuyant sur les attributs sexués, au genre narratif de notre méthode[120].

Dans la mesure où la perspective du genre permet de faire ressortir l'enjeu politique inhérent à ce rapport à l'espace[121], notre analyse de la migration de personnes subalternes à la fois dans l'espace de l'État-nation parce qu'elles sont indigènes, et dans l'espace communautaire

---

[115] HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 1995, « Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población Mame con el indigenismo mexicano », *América Indígena*, vol. 5, n° 1 : 129-148.

[116] REDFIELD Robert, 1933, « The Maya and Modern Civilization », *The Scientific Monthly*, vol. 37, n° 2 : 110-123.

[117] TAX Sol, 1937, « The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala », *American Anthropologist*, vol. 39, n° 3 : 423-444. NASH Manning, 1970 [1958], *Los mayas en la era de la máquina: la industrialización de una comunidad guatemalteca*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra.

[118] GUITERAS HOLMES Calixta, 1984, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas. 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura. GUITERAS HOLMES Calixta, 1965, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de cultura económica, México. SIVERTS Henning, 1981, *Stability and change in Highland Chiapas, Mexico*, Bergen National Papers in Social anthropology.

[119] BOIDIN Capucine et DAVIDSON Naomi, 2021, « Le genre de la geste indépendantiste », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 53, p.8.

[120] Voir également BOIDIN Capucine et HURTADO LOPEZ Fátima, 2009, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 : 17-22. BOIDIN Capucine, 2009, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 : 129-140.

[121] PERRAUDIN Anna, 2008, « Migrations, genre et recompositions sociales : le départ des hommes aux États-Unis vu par des femmes indiennes à Mexico », *L'Ordinaire des Amériques*, n° 208-209 : 183-206. BARRERA BASSOLS Dalia et OEHMICHEN BAZAN Cristina, 2000, *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C. MANALANSAN Martin F. IV, 2006, « Queer Intersections: Sexuality and Gender in Migration Studies », *International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 224-249. MAHLER Sarah J. et PESSAR Patricia R., 2006, « Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies », *The International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 27-63. DONATO Katharine M., GABACCIA Donna, HOLDAWAY Jennifer, MANALANSAN Martin, et PESSAR Patricia R., 2006, « A Glass Half Full? Gender in Migration Studies », *The International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 3-26. GAETANO Arianne, 2008, « Sexuality in diasporic space: rural-to-urban migrant women negotiating gender and marriage in contemporary China », *Gender, Place & Culture*, vol. 15, n° 6 : 629-645. BENNETT Joyce N., 2018, « "I became more Maya": International Kaqchikel Maya Migration in Central America », *Universitas Psychologica*, vol. 16, n° 5 : 1-13.

indigène et de l'État-nation parce qu'elles sont des femmes, nous inscrit dans une perspective intersectionnelle. Depuis la critique fondatrice d'Angela Davis dans les années 1980, Gayatri Spivak, Kimberle Crenshaw, Cho et *alli* ont développé une théorie générale de l'intersectionnalité aux États-Unis[122]. Les travaux de Marisol de la Cadena, Rita Laura Segato, et Krista Van Vleet[123] notamment, ouvrent cette approche en Amérique latine dans les années 1990. Elle a été développée au Mexique, en particulier pour les peuples mayas, par Jules Falquet, Aída Hernández Castillo, Shannon Speed, et Lynn M. Stephen à partir du début des années 2000[124].

Magda Helena Dzuiubinska, Jeanny Posso Quiceno, Fernando Urrea Giraldo, Marisol de la Cadena, et Apén Ruiz remarquent que depuis environ un siècle[125], les femmes indigènes doivent incarner une « tradition ». A San Juan Cancuc, cette attente semble s'être muée en injonction normative. Ainsi, dans leurs communautés d'origine, soit les Cancuqueros parlaient des migrantes en disant qu'elles étaient « prostituées », soit ils ne parlaient pas d'elles du tout, ou disaient qu'elles « n'existaient pas » (*mayuk, mayik)*. Le titre de cette thèse reflète ainsi la

[122] DAVIS Angela, 1983, *Women, race, and class*, Vintage Books. SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres : 66-111. CRENSHAW Kimberle W., 2011, « From Private Violence to Mass Incarceration: Thinking Intersectionally about Women, Race, and Social Control Symposium: Overpoliced and Underprotected: Women, Race, and Criminalization: I. Establishing the Framework », *UCLA Law Review*, vol. 59, n° 6 : 1418-1473. CHO Sumi, CRENSHAW Kimberlé Williams, et MCCALL Leslie, 2013, « Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 38, n° 4 : 785-810.

[123] DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47. SEGATO Rita Laura, 2003, *Las estructuras elementales de la violencia*, Universidad Nacional de Quilmes. VAN VLEET Krista, 2008, *Performing kinship. Narrative, gender, and the intimaties of power in the Andes*, University of Texas Press.

[124] HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 2003, « Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad », *La Ventana. Revista de estudios de géneros.*, vol. 18 : 9-39. HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, SPEED Shannon, et STEPHEN Lynn M., 2006, *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas Press. FALQUET Jules, 1999, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n° 2 : 87-114. MILLÁN MONCAYO Márgara, 2006, « Indigenous women and zapatismo. New horizons of visibility », *in* Aída Hernández Castillo, Shannon Speed, et Lynn M. Stephen (dir.), *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas Press : 75-96.

[125] Il est notable que les constructions nationales ont impacté les paradigmes de genre et de « race » au Mexique. Cf RUIZ Apen, 2002, « "La India Bonita". National beauty in revolutionary Mexico », *Cultural Dynamics*, vol. 3, n° 14 : 283-301. Sur le rapport aux Amériques entre féminité et tradition, se référer à DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47. URREA GIRALDO Fernando et POSSO QUICENO Jeanny Lucero, 2015, *Feminidades, sexualidades y colores de piel: mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*, Cali, Colombia, Colombie, Universidad del Valle, Programa Editorial. DZIUBINSKA Magda Helena, 2017, « Devenir reine kakataibo. Performance, séduction et genre en Amazonie péruvienne », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 103, n° 1 : 51-83.

complexité d'accès à la parole de sujets indigènes féminins mobiles dans un contexte où le mode de vie de la capitale serait antagoniste à celui de l'identité cancuquera.

Afin de résumer le message que nous souhaitons faire porter à notre thèse, nous l'avons intitulé

« *Des voix déviées. Migration des jeunes filles tseltales de San Juan Cancuc « perdues » à Mexico DF.* »

Ces « voix » sont avant tout celles que nous avons recueilli auprès des jeunes filles migrantes et de leur famille. Les paroles transcrites depuis les entretiens semi directifs que nous avons menés avec elles constituent le principal matériau ethnographique de notre thèse. Comme nous l'avons annoncé[126], notre démarche s'inscrit dans une optique qualitative.

Nous comprenons aussi le mot « voix » selon son sens grammatical. Issu du latin *vox*, le synonyme de la « voix » en linguistique est le terme « diathèse », qui signifie la « disposition » en grec ancien[127]. La voix permet de signaler les rôles des actants et de les pondérer ou les manipuler. Ainsi, dans leur manière de parler, les jeunes filles se positionnent par leur usage de la parole par rapport aux actions qui les affectent et aux sociétés qu'elles traversent. Elles le font d'une façon d'autant plus intéressante que, morphologiquement, le tseltal possède un très riche système de voix permettant d'exprimer diversement le rôle d'actants simple ou multiples par rapport aux actions, de les reléguer à une position oblique, voire de les omettre. Les usages des voix passives, médio-passives, antipassives, des applicatifs et des pronoms réfléchis et réciproques sont autant d'indicateurs qui, en langue vernaculaire, dénotent la place de nos interlocuteurs et interlocutrices par rapport aux situations sociales décrites en entretien.

Ces indices sont une des clés pour aborder la voix au sens de Gayatri Chakravorty Spivak. Dans les narrations que nous avons recueillies, « avec quelle voix-conscience les subalternes peuvent-elles parler ?[128] ». En faisant nôtre cette question de G. C. Spivak pour ethnographier

[126] Cf Introduction, Conditions de terrain d'enquête.
[127] DELECHELLE Gérard, 1994, « La voix grammaticale : ou la "voix" de la voix », *in* Pierre Gault (dir.), *Effets de voix*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais : 29-39.
[128] "With what voice-consciousness can the subaltem speak?" SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres, p.80.

les parcours de vie des *ach'ix* migrantes, nous prenons le parti de questionner les rapports hiérarchiques en analysant les représentations de parcours individuels et collectifs.

Nous formulons effectivement l'hypothèse que la mise en silence de leur parole est directement imputable à la déviance de leur parcours par rapport aux normes des sociétés qu'elles traversent. Notre titre fait ainsi volontairement appel à l'homophonie du nom « voix » avec celui de « voie ». Le chemin emprunté par nos enquêtées est à la fois physique - une route depuis San Juan Cancuc jusque Mexico DF -, et social - depuis la position sociale d'*ach'ix* à celle de *muchacha,* une « jeune fille » indigène cuisinière, domestique, et prostituée.

En migrant, ces jeunes filles suivent un parcours s'éloignant de celui créé pour elles par leurs aînés. Sur le plan discursif, cela se reflète par une économie de la parole particulière, qu'il s'agira de traiter en articulant le développement de notre thèse autour de cette problématique :

Comment le discours sur la migration des *ach'ix* transgresse-t-il les normes de San Juan Cancuc et de Mexico DF?

Nous choisissons effectivement d'interroger le discours de la migration produit par les migrantes elles-mêmes en le croisant avec ce qui est dit de leur migration par les différents acteurs des espaces qu'elles traversent. Qu'est-ce qui est considéré comme transgressif en fonction des espaces sociaux et des échelles d'analyse ? Qu'est-ce qui est transgressé exactement et comment transgresse-t-on ? En un mot, comment se fabrique la déviance de ces jeunes filles migrantes ?

Ces questions, souvent posées des sociologues, ont été peu traitées par les anthropologues[129]. A la fin du XIXème siècle, la première école de Chicago est née de la volonté des pouvoirs publics de réguler la violence dans cette ville. De là est certainement née une méthodologie visant à saisir ce qui prédisposerait certains groupes de populations à devenir « déviants » [130]. L'analyse de ce type de comportement en sociologie a ainsi souvent été rapprochée de la

[129] En dépit, pourtant, du travail précurseur de Bronislaw Malinowski MALINOWSKI Bronislaw, 1936, *Crime and Custom in Savage Society*, 3ème éditionNew York, Taylor & Francis.
[130] Nous nous fondons ici sur la synthèse établie par SANCHO María Dolores, 2014, « Sociología de la desviación: Howard Becker y la "teoría interaccionista de la desviación". », *Conflito social*, n° 12 : 65-87.

criminologie[131]. Or, il nous semble nécessaire de distinguer ce type d'approche des études sur la déviance à proprement parler. Remarquons qu'une des premières analyses sociologiques abouties de la déviance porte sur le comportement des jeunes filles. Cinq ans après la parution de son étude sur la migration des paysans polonais avec Florian Znaniecki[132] en 1918, William Isaac Thomas se penche sur plus de 100 cas de jeunes filles incarcérées à Chicago[133]. Sa prise de distance avec le champ d'application coercitif de la criminologie permet de poser que c'est la société qui, en créant les normes, définit le champ de la déviance. Aucun comportement n'est donc déviant par nature. Cette approche est consolidée une quinzaine d'année plus tard avec la parution de l'ouvrage de Frank Tannenbaum, *Crime and the Community*. Son approche qualitative lui permet de déplacer le centre d'intérêt depuis la personnalité de l'individu vers les *interactions* sociales qui permettent de définir qu'un *comportement* est déviant[134]. En ce sens, le travail de Tannenbaum s'inscrit dans les prémisses de l'interactionnisme symbolique.

L'interactionnisme symbolique repose sur une démarche empirique, le travail de terrain, couplée à l'appréhension de la société telle un ensemble d'actions collectives. L'expression « actions collectives » doit se comprendre comme la démarche d'acteurs sociaux qui accomplissent ces actions en y incluant l'univers des significations auxquelles ils se réfèrent. Le travail de George Herbert Mead[135], repris par Herbert Blumer[136] puis Everett Hughes[137], pousse ainsi à s'intéresser à la manière dont se constituent les catégories de la vie sociale dès les années 1930. Résultent de leur approche des descriptions qui ne tiennent pas les limites des catégories sociales pour naturelles, ni leur contenu pour homogène. En 1961, Erving

[131] Le titre de certains ouvrages méthodologiques en témoigne. Voir par exemple : DOWNES David M. et ROCK Paul Elliott, 2011, *Understanding deviance: a guide to the sociology of crime and rule-breaking*, 6th ed.Oxford New York (N.Y.) Auckland (Calif.)[etc., Oxford University Press, et les travaux respectifs de ces deux auteurs.
[132] THOMAS William Isaac et ZNANIECKI Florian, 1958 [1918-1920], *The Polish peasant in Europe and America*, New York, États-Unis d'Amérique, Dover Publications.
[133] THOMAS William Isaac, 1923, « The Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis », *Criminal Science Monographs*, vol. 3 : 1-257. Notons que les données de cette étude ont fait scandale dès leur publication.
[134] FRANK TANNENBAUM, 1938, *Crime and the Community*, USA, Columbia University Press.
[135] MEAD George Herbert, 1934, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, USA, University of Chicago Press.
[136] Blumer était l'élève de Mead. Cf BLUMER Herbert et HAUSER Philip M., 1933, *Movies, delinquency, and crime*, New York, The Macmillan Company. BLUMER Herbert, 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, University of California Press.
[137] HUGHES Everett Cherrington, 1958, *Men and their work*, Westport Conn, Greenwood Press. Dans les mêmes années, Wayne Hield publie un article rendant compte des apports de ce courant de recherche. HIELD Wayne, 1954, « The Study of Change in Social Science », *The British Journal of Sociology*, vol. 5, n° 1 : 1-11.

Goffman se pose en héritier de ces conceptions dans son ouvrage *Asile*[138]. Le sociologue porte effectivement une attention soutenue à la dimension temporelle des faits étudiés, qui sont toujours conçus comme des *processus* et non comme des états[139]. Après avoir analysé comment les usages sociaux du handicap structurent les interactions, Erving Goffman conclut deux années plus tard sur la figure du « dévieur »[140]. Dans la mesure où il ne s'agirait que d'anormaux catégorisés ainsi par leur milieu social, l'auteur soutient que l'émergence d'un axe d'étude sur la déviation serait nécessairement vaine[141]. Elle n'aboutirait, selon lui, qu'à la création d'une catégorie fermée. Pourtant dix ans auparavant, l'ouvrage *Outsiders* d'Howard Becker démontrait qu'il était possible de pallier cet écueil par la même méthode de l'interactionnisme symbolique employée par Goffman[142].

Le travail d'H. Becker sur la déviance se démarque de celui de ses prédécesseurs à plusieurs égards. D'une part, en lieu de se focaliser sur une approche légaliste s'appuyant sur des délits ou des crimes déjà jugés par les institutions consacrées, Becker s'intéresse aux personnes n'ayant pas encore eu affaire à la justice, bien que fumant illégalement de la marijuana. Cela lui permet d'adopter un regard très processuel, qui s'attache à la manière dont on *devient* déviant[143]. D'autre part, *Outsiders* établi une méthodologie cohérente, parvenant à articuler l'étude du processus d'adoption d'un comportement déviant, à l'étude de la manière dont la société caractérise ainsi ce comportement et la personne en étant à l'origine. Pour le dire autrement tout en reprenant la formulation de l'auteur, « le déviant est celui à qui cette étiquette a été appliquée avec succès et le comportement déviant est celui auquel la

---

[138] GOFFMAN Erving, 2002 [1961], *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Les éditions de minuit.

[139] D'où l'emploi du terme de « carrière » par les sociologues tenants de ce courant de l'interactionnisme symbolique, pour analyser les trajectoires de vie. Cet emploi sera repris dans les chapitres II, IV, V, VI et VII de notre thèse.

[140] Cette approche sera ensuite développée dans GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, les Éd. de Minuit.

[141] « Il ne me paraît pas que tous les dévieurs aient assez en commun pour justifier une analyse spécifique : ils se distinguent de bien plus de façon qu'ils ne se ressemblent. » GOFFMAN Erving, 1975 [1963], *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit, p.163.

[142] La première version d'O*utsiders* paraît en 1955. La version traduite en français, et augmentée de deux articles, est issue de la publication de 1963. Cf BECKER Howard S., 1985 [1963], *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié. Ajoutons qu'en 1952, John Honigmann avait déjà insisté sur la nécessité de ne pas catégoriser les « anormalités » notamment en passant par le prisme de la psychiatrie. HONIGMANN John J., 1952, « Toward a Distinction between Psychiatric and Social Abnormality », *Social Forces*, vol. 31, n° 3 : 274-277.

[143] BECKER Howard S., 1963, « Comment on devient fumeur de marijuana » in *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.64-82.

collectivité attache cette étiquette[144] ». Cette « théorie de l'étiquetage » (*labelling theory)* a été initiée par Tannenbaum dès la fin des années 1930. En 1963, Howard Becker croise cet apport avec celui de l'interactionnisme symbolique en montrant que les comportements « corrects » et « incorrects » varient en permanence en fonction des moments et des circonstances sociales. Cette approche a pu se retrouver dans les écrits des années 1960 de John Kitsuse[145] et, plus récemment, dans l'approche anthropologique ébauchée par Morris Freilich, Douglas Raybeck et Joel Savishinsky[146].

L'approche plus criminologique de la déviance proposée par David Matza, Jock Young, Ian Taylor, Paul Walton, David Down, Paul Rock ou Edwin Lemert depuis les années 1980[147] est à distinguer de celle, processuelle et interactionniste, proposée par H. Becker et par E. Goffman. Dans cette thèse, notre observation participante prolongée sur le terrain nous mène à une analyse des démarches effectués par différents acteurs de la société mexicaine et cancuquera pour faire entrer le parcours migratoire des *ach'ix* dans le champ de la déviance. En adoptant cette perspective de l'interactionnisme symbolique[148], nous nous rangeons derrière cette position d'Howard Becker : « *les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance*[149] »

Nos conditions pratiques de terrain d'enquête nous ont néanmoins poussé à faire dialoguer l'approche interactionniste de Goffman et de Becker avec celle sur le commérage de John B.

---

[144] BECKER Howard S., 1985 [1963], *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.33.
[145] KITSUSE John I., 2011 [1962], « Réactions sociales face aux comportements déviants : problèmes de théorie et de méthode », *Genre, sexualité & société*, n° Hors-série n° 1 : 1-14.
[146] FREILICH Morris, RAYBECK Douglas, et SAVISHINSKY Joel (dir.), 1991, *Deviance. Anthropological perspectives*, Bergin & Garvey.
[147] MATZA David, 1992, *Delinquency and drift*, 2nd printing New Brunswick (U.S.A.) London (U.K.), Transaction publishers. TAYLOR Ian, WALTON Paul, et YOUNG Jock, 1973, *The New criminology: for a social theory of deviance*, New York London, Harper & Row. LEMERT Edwin M., 1981, « Diversion in Juvenile Justice: What Hath been Wrought », *Journal Of Research In Crime And Delinquency*, vol. 18, n° 1 : 34-46. DOWNES David M. et ROCK Paul Elliott, 2011, *Understanding deviance: a guide to the sociology of crime and rule-breaking*, 6th ed. Oxford New York (N.Y.) Auckland (Calif.) [etc., Oxford University Press.
[148] Nous reprenons ainsi à notre compte cette réflexion de Jean-Michel Chapoulie en préface de l'édition française d'*Outsiders* : « Les différentes formes d'ethnocentrisme sont généralement traitées ici [en France] comme des démons qu'il suffit d'exorcise philosophiquement (ou épistémologiquement) au début des recherches et dans les introductions des ouvrages. Un des mérites des études interactionnistes est, au contraire, de traiter ces problèmes en pratique, en reconnaissant qu'ils ne peuvent jamais être que partiellement et provisoirement résolus, par l'élaboration progressive de catégories d'analyse et par la réflexion sur le rapport du chercheur à son sujet. » CHAPOULIE Jean-Michel (Traducteur), 1963, « Préface », *in Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.20.
[149] Ses italiques In BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.33.

Haviland[150]. En effet, cet anthropologue a porté une attention particulière aux enjeux politiques de ces échanges de parole[151] – enjeux qui ont pu se refléter dans d'autres usages langagiers à San Juan Cancuc.

Les mots d'une migration genrée : méthodologie d'une approche dialogique

Dans le champ d'étude chiapanèque, John et Leslie Haviland, Stephen Levinson et Penelope Brown, se sont particulièrement penchés dans les années 1980 sur la manière dont le tzotzil et le tseltal marquent des hiérarchies de valeur et des contournements des normes[152]. Aurore Monod Becquelin, Alain Breton, et Pedro Pitarch ont par la suite montré comment ces discours, ritualisés, permettent à la cosmologie tseltale de créer des espaces et frontières[153]. Henri Favre, et Marie Chosson ont dans ce cadre mis l'incise sur la manière dont ces sociétés se sont construites selon une ethnohistoire orale leur étant propre[154]. Comme le montrent Lourdes de León et Alejandra Aquino Moreschi, la jeunesse maya chiapanèque actuelle ne se politise pas avec les mêmes enjeux que leurs aînés, ce qui génère d'importantes fractures sociales[155]. A partir de la fin des années 1990, Aída Hernandez Castillo, Shannon Speed, et

[150] HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.
[151] Enjeu politique également analysé par Niko Besnier dans l'archipel de Tuvalu in BESNIER Niko, 2009, *Gossip and everyday production of politics*, Honolulu, University of Hawai'i press.
[152] HAVILAND John Beard et HAVILAND Leslie K., 1982, « "Inside the fence". The social basis of privacy in Nabenchauk », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 14 : 323-351. DE LEÓN Lourdes, 2005, *La llegada del alma : lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, D.F, CIESAS CONACULTA-INAH. BROWN Penelope et LEVINSON Stephen C, 1993, « *Linguistic and non linguistic coding of spatial arrays: explorations in mayan cognition* », n° 24 : 1-64. BROWN Penelope, 2004, « Position and motion in tzeltal frog stories. The acquisition of narrative style. », *in* S. Strömqvist et L. Verhoeven (dir.), *Relating events in narrative style*, Erlbaum : 37-57.
[153] MONOD - BECQUELIN Aurore, 2002, *La guerre rouge, ou une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*, CNRS éditions. BRETON Alain, 1979, *Les Tzeltal de Bachajon : habitat et organisation sociale*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie. PITARCH Pedro, 1996, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales.*, México DF, FCE.
[154] FAVRE Henri, 2011, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, L'Harmattan. CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, 344 p.
[155] AQUINO MORESCHI Alejandra, 2013, *Des luttes indiennes au rêve américain. Migration de jeunes zapatistes aux États-Unis*, Presses Universitaires de Rennes. DE LEÓN Lourdes, 2017, « Texting Amor: Emerging

Stephen Lynn se saisissent de ces questions identitaires par le prisme du féminisme et en posant la question du droit[156].

L'ensemble de ces ethnologues accordent une place centrale aux conceptions indigènes de la temporalité et de la spatialité. Souhaitant que mes travaux puissent s'inscrire dans leur sillage, j'ai mené une observation participante au sein des communautés de San Juan Cancuc pendant les quatre premiers mois de mon séjour de terrain, d'août 2019 à décembre 2020. La vaste majorité des femmes parle exclusivement tseltal[157]. Or, malgré ma préparation en amont, je ne reconnaissais que quelques-uns de leurs mots à mon arrivée dans le municipe. Au bout de quelques semaines, j'ai pu comprendre ce qui était en jeu dans nombre de situations sociales, et en novembre 2019 Maruch plaisantait avec moi sur les quiproquos de mes débuts, car je pouvais désormais discuter avec n'importe quel habitant du municipe. Ma vie, dans la mesure du possible, était devenue celle d'une *ach'ix* cancuquera. En ce sens, elle comprenait une forme de restriction aux espaces masculins tels que ceux du comité et des assemblées communautaires. En tant qu'anthropologue étrangère, les règles étaient plus souples pour moi que pour les autres femmes : j'ai notamment pu observer ces réunions masculines à condition que je reste discrète et en marge de la place centrale où elles se tenaient. Les espaces auxquels j'aspirais étant féminins, mon genre m'en a grandement facilité l'accès. En outre, en raison de mon statut de célibataire, les mères *me'* des autres *ach'ix* du municipe demandaient régulièrement à leur fille de m'accompagner dans les apprentissages des tâches nous incombant, depuis la cuisine jusqu'à la bonne manière de laver le linge.

Ces relations de compagnonnage domestique se sont doublées d'un versant scolaire. Je remarquais, d'une part, que les femmes fréquentaient beaucoup l'école maternelle dirigée par Casimira. Rester à discuter avec elles dans cet espace auquel très peu d'hommes accédaient

---

Intimacies in Textually Mediated Romance Among Tzotzil Mayan Youth », *Ethos*, vol. 4, n° 45 : 462-488. DE LEÓN Lourdes, 2018, « Entre el mensaje romántico y el etnorock en YouTube: repertorios identitarios en los paisajes virtuales de jóvenes mayas tsotsiles », *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 16, n° 1 : 40-55.

[156] HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 1995, « Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población Mame con el indigenismo mexicano », *América Indígena*, vol. 5, n° 1 : 129-148. HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 2001, *Histories and stories from Chiapas. Border identities in Southern Mexico*, University of Texas Press, Austin. HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 2014, « Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo », *in Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red de Feminismos Descoloniales : 183-212. HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, SPEED Shannon, et STEPHEN Lynn M., 2006, *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas Press.

[157] 71,5% d'après l'INEGI, 2020

pouvait me permettre, croyais-je, de dépasser le tabou sur la migration féminine que j'avais perçu dès 2017. *Que nenni*. Le mutisme de mes interlocutrices était aussi tenace que celui de mes interlocuteurs : les jeunes filles non mariées *ach'ix* qui se rendaient à Mexico « n'existaient pas », et elles ne les « connaissaient pas » (*mayuk, ma' jna'tik*). Je compris alors que mon enquête devrait requérir une stratégie particulière pour accéder à ce qui relevait d'un domaine dont l'indicibilité n'incombait que partiellement à ma maîtrise de la langue tseltale.

Je me trouvais démunie. Je savais que des jeunes filles migraient à Mexico, mais passer par un réseau communautaire était la condition *sine qua non* de la réussite de mon enquête : il était évident que je ne pouvais raisonnablement pas me rendre dans une capitale peuplée de plus de 9 200 000 habitants sans savoir à qui m'adresser sur place. C'est à la faveur d'un manque de personnel enseignant dans l'école maternelle de Casimira que l'impasse ethnographique dans laquelle je me trouvais put être résolue. A partir de septembre 2019, j'aidais mon amie en tant qu'enseignante bénévole. Parmi les véritables professionnelles dont l'arrivée en octobre me relevât de mes menues fonctions de remplaçante, se trouvait Rosa. Rosa était une Cancuquera fraichement mariée. Cela lui conférait une autorité sur les jeunes filles *ach'ix* telles que moi. Cependant, son parcours urbain dans les villes proches de Tuxtla Guttierez et de San Cristóbal de las Casas l'avait rendue relativement marginale quand elle était encore célibataire. Alors que le mariage intervient généralement vers 16 ans, certaines *ach'ix*, comme elles n'étaient pas encore mariées à cet âge, parce qu'elles avaient continué à étudier. A l'aune de cette expérience, Rosa sembla porter en estime mes intérêts de recherche.

Elle m'aida de deux façons. Tout d'abord, elle m'enseigna à *qui* parler de la migration des *ach'ix* et *comment* en parler[158]. Elle me conseilla concrètement de cesser de questionner les mères accompagnant leurs enfants à l'école maternelle pour me focaliser plutôt sur les élèves de collège et de lycée qui étaient des migrantes en devenir.

Ensuite, Rosa me présenta à Pati, la mère de sa cousine Flora qui avait migré à Mexico.

[158] Nous reviendrons sur ces modalités d'accès à la parole en en Partie II, Chapitre III.

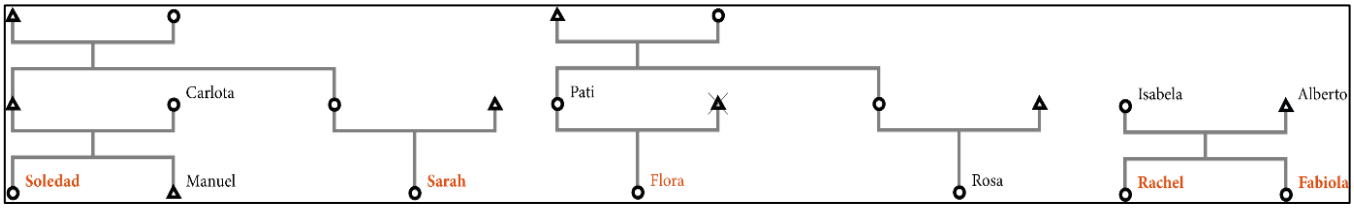


Figure 2: Parenté des migrantes (graphe réalisé à partir du logiciel PUCK)

La Figure 2 représente le réseau de parenté au sein duquel mon enquête a pu voir le jour[159]. Les migrantes y apparaissent en orange, et celles dont les récits de vie ont été recompilés dans le chapitre III à partir des textes en annexe ont leur nom écrit en gras.

Données sensibles, non diffusables sur le réseau internet.

Tableau 2: Année de naissance, âge, profession et lieu de vie des migrantes à Mexico

[159] Dans un but d'anonymat conclu avec les jeunes filles migrantes, nous ne dévoilerons pas le nom de la communauté dont est issue chacune d'elle. En effet, même en censurant des paragraphes, il serait facile pour un lecteur ou une lectrice du municipe de reconnaître quelle famille précise est concernée sur la base de cette indication. Nous considérons que nous ferions courir un risque aux migrantes pour une raison qui ne sert que bien peu notre propos car, bien que disposant de gouvernement « comité » distincts en fonction de leur communauté, les habitants du municipe de San Juan Cancuc sont unis par une histoire commune, que nous avons relaté en amont (Cf Introduction)

Sur les dix jeunes filles avec lesquelles j'ai travaillé à Mexico, j'ai choisi de ne relater dans cette thèse les récits de vie que de quatre d'entre elles, en raison de leur parcours et de leurs récits particulièrement représentatifs. Elles se nomment Rachel, Fabiola, Sarah et Soledad (Tableau *2*). Dressons une courte biographie préliminaire pour chacune d'entre elle.

Fabiola

Dans la famille de Fabiola, les hommes de la génération de son père ont l'habitude de migrer. A l'instar de ses autres frères, Alberto n'a hérité que d'un petit lopin agricole de la part de son père. La terre étant répartie équitablement entre chaque fils marié, plus il y a de fils, plus la superficie du lopin est diminuée pour chacun. Or, Alberto a eu huit enfants avec sa femme, Isabela. Fabiola est l'aînée, et constate que ses parents peinent à se nourrir. Le petit frère de sa mère est déjà parti à Mexico. Elle a vu son père partir travailler dans les plantations de Basse Californie. Comme l'oncle maternel de Fabiola parti à Mexico, Alberto revient tous les deux ou trois mois à San Juan Cancuc, et envoie de l'argent une ou deux fois par mois à sa famille. Pour lui, il a pour devoir de nourrir l'ensemble de sa famille. Les récoltes de son lopin de terre ne lui permettant pas d'atteindre cet objectif, il exerce un travail salarié en ville. Ce comportement est valorisé par sa foi : lui et sa femme, Isabela, se sont convertis au presbytérianisme peu après la naissance de Fabiola. Elle a grandi dans cette foi évangélique qui valorise l'ascension sociale par l'accumulation d'un gain financier. Fabiola avait 16 ans quand je l'ai rencontrée et elle avait déjà passé une année à Mexico. Le départ de cette *ach'ix* était source de déchirement pour sa famille. Toutefois, les revenus d'Alberto ne suffisaient pas à subvenir aux besoins des enfants, et les deux garçons de la fratrie étaient encore trop jeunes pour pouvoir travailler en ville (ils avaient 7 et 8 ans). Fabiola, la plus âgée, était la seule à comprendre relativement bien l'espagnol grâce à sa scolarisation au lycée. Cela lui permis de trouver un travail plus facilement dans la capitale, où elle a été accueillie par son oncle maternel. Après avoir passé l'année de ses 15 ans dans la capitale, Fabiola est revenue brièvement à San Juan Cancuc. En effet, le rejet de cette jeune migrante par les Cancuqueros a été si prononcé qu'il l'a poussé à repartir vivre dans la capitale. D'après elle, ce nouveau départ est définitif. Ses parents, quant à eux, espèrent qu'il sera provisoire.

Rachel

Rachel a la même histoire familiale que sa grande sœur, Fabiola, dont elle est de trois ans la cadette. Âgée de 13 ans, elle était elle aussi scolarisée au collège. En dépit du sort réservé à Fabiola, elle a décidé de la suivre dans son voyage à Mexico. Elle pensait alors revenir à San Juan Cancuc après quelques semaines d'absence pour suivre son cursus scolaire jusqu'au bac. Partie pendant les vacances de décembre, elle n'est cependant pas revenue au collège à la rentrée. A la fin de mon terrain, cela faisait plus de 8 mois qu'elle vivait à Mexico, en compagnie de sa grande sœur et de son oncle. Elle y exerçait le métier de cuisinière.

Soledad

Les ascendants de Soledad font partie d'une élite locale éduquée qui souhaite améliorer ses conditions de vie matérielle. Pourtant, aucun membre de sa famille n'avait migré avant elle et ses frères et sœurs. Ses grands-parents maternels étaient des « catholiques » traditionnalistes, particulièrement doctes en matière de discours rituels. Leur fille, Carlota, la mère de Soledad, s'est convertie à l'adventisme, tout comme son mari. Ils ont eu en tout dix enfants, dont un petit garçon mort en bas âge. Soledad est la neuvième des neuf enfants encore vivants. En raison de son statut de cadette, sa mère se préoccupe beaucoup pour son avenir, bien plus que pour celui des deux grandes sœurs parties à Mexico avant elle. La répartition des genres en fonction de l'âge est à peu près la même que dans la famille de Rachel et de Fabiola. Les deux grandes sœurs sont les plus âgées, et les garçons étaient trop jeunes pour partir. Grâce aux envois de remises des sœurs aînées et de Soledad, leur père a pu acheter des chevaux et des vaches. Par le biais de l'élevage, la famille toute entière s'est enrichie. Or, si ses deux grandes sœurs ont quitté le domicile familial vers 16 ans, Soledad n'avait que 11 ans quand elle les a rejointes à Mexico. Selon ses parents et d'autres habitants du municipe, le collège n'était pas fait pour elle. Elle a donc cessé d'y étudier, et n'est revenue que sporadiquement sur sa terre natale. Soledad a passé la majeure partie de son existence à Mexico, où elle a d'abord alterné les services de nounou pour ses nièces avec l'exercice d'emplois divers. Quand je l'ai rencontrée, elle avait 21 ans. Une de ses sœurs vivait désormais aux États Unis, et l'autre à San Cristobal. Un de ses grand frère, Manuel venait de la rejoindre à la capitale. Ingénieur, il est encouragé dans cette voie salariale par ses parents. A l'inverse, les perspectives de Soledad ne correspondent pas aux aspirations de ses aînés. Au lieu de vouloir se marier et de se consacrer à la religion auprès de sa mère, Soledad avait décidé de reprendre

ses études dans l'espoir de pouvoir travailler dans le management *(administración de empresa*).

Sarah

Sarah est la cousine de Soledad. Son père et sa mère se sont convertis au presbytérianisme il y a une trentaine d'années, à peu près en même temps que les parents de Rachel et Fabiola. Dans la mesure où ils ont eu cinq filles, mais aucun garçon, le couple sait que la terre reviendra aux affins masculins les plus proches du mari. La grande sœur de Sarah s'est mariée. Restent Sarah et ses trois petites sœurs à la charge des parents. L'Eglise presbytérienne propose un enseignement, musical notamment. Les petites sœurs de Sarah prennent ainsi des cours de piano dans une communauté d'Ocosingo, encouragées par leurs parents, bien que l'argent leur fasse défaut pour payer ces études valorisées dans le cadre religieux. Les parents souhaitent aussi assurer un avenir matériel à leurs filles. Sarah avait eu trop peur d'aller au collège quand elle en a eu l'occasion : devoir changer d'établissement, et être au contact de *kaxlan* qui ne lui parleraient qu'en espagnol, sans comprendre son tseltal, la terrorisait. Son départ pour la ville de Tuxtla Gutiérrez a alors été perçu par ses parents comme un moyen de soutenir leurs activités religieuses et économiques. Au début, ses retours étaient fréquents, car les migrations des filles dans cette ville bien connue du Chiapas sont tolérées par les Cancuqueros. Or, en voyant sa cousine Soledad gagner plus d'argent à Mexico, la famille de Sarah a commencé à prévoir une solution pour passer outre la règle des héritages cancuqueros, qui obligent les filles à se marier si elles veulent pouvoir rester dans le municipe. Depuis qu'elle a rejoint Soledad en décembre 2019 à Mexico, Sarah a ainsi deux projets principaux qui lui permettront, selon elle, de revenir vivre à San Juan Cancuc : racheter la terre de son père et ouvrir un petit commerce.

Ces quatre profils ont été délibérément choisis pour leur caractère représentatif des logiques migratoire que j'ai pu observer durant mon observation participante. Il n'est ainsi pas anodin que Rachel et Fabiola soient sœurs, et Sarah et Soledad cousines. Comme plusieurs études l'ont montré avant nous, l'expérience de la migration au sein de la famille d'un sujet influe

considérablement en faveur de sa propension à migrer lui-même[160]. Aussi, toutes les migrantes que j'ai pu rencontrer appartenaient, comme Rachel, Fabiola, Sarah et Soledad, à des confessions évangéliques.

L'orientation qualitative de notre enquête vient compléter les résultats obtenus par des questionnaires réalisés, certes, sur de plus grands échantillons[161], mais bien moins précis sur les spécificités des situations sociales individuelles[162]. A partir de décembre 2019, mon réseau était suffisamment constitué pour que je puisse m'installer avec ces *ach'ix* à Mexico. Comme indiqué dans le
Tableau *2*, la moitié de mes enquêtées vivait à la Merced, et l'autre dans le quartier de Santa Fé, à l'ouest de la ville. Or, je ne pouvais décemment pas partager la chambre sur place des premières, car il s'agissait de cuisinières qui souffraient déjà de la promiscuité d'un habitat précaire. Quant aux domestiques, elles m'ont dit qu'il valait même mieux pour elles que leurs employeurs ne sachent rien de mon enquête. J'ai donc choisi de vivre dans un appartement situé à mi-chemin entre ces deux lieux. En dépit de l'épidémie de COVID qui, à partir d'avril 2019, a entravé les activités de restauration de Rachel et Fabiola, cette configuration m'a permis d'être en contact quotidien avec les migrantes tout en m'imprégnant des espaces qu'elles fréquentaient.

[160] Ce point sera étayé en Partie I, Chapitre II, Partie II, Chapitre V, et Partie III, Chapitre VI. Citons néanmoins en guise de préambule le travail exemplaire de Douglas Massey et de Fernando Riosmena MASSEY Douglas et RIOSMENA Fernando, 2012, « Pathways to El Norte: Origins, Destinations, and Characteristics of Mexican Migrants to the United States », *The International Migration Review*, vol. 1, n° 46 : 3-36.

[161] Voir l'étude de l'INEGI sur le recensement des migrations au Chiapas, avec des données précises sur San Juan Cancuc sur https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#tabulados (INEGI, Censos de población y vivienda, 2020)

[162] Oscar Lewis obtenait ainsi des résultats en croisant les regards de personnes d'une même famille. Voir LEWIS Oscar, 1963, *Les enfants de Sanchez*, Gallimard. LEWIS Oscar, 1961, *Antropologia de la pobreza. Cinco familias*, Fondo de Cultura economica. LEWIS Oscar, 1983, *La Vida: une famille porto-ricaine dans une culture de pauvreté San Juan et New York. par Oscar Lewis. trad. de l'anglais par Jean Rosenthal*, Paris, Gallimard. Pour une approche généraliste, consulter HERAN François, 2018, *Migrations et sociétés*, Paris, Collège de France Fayard.

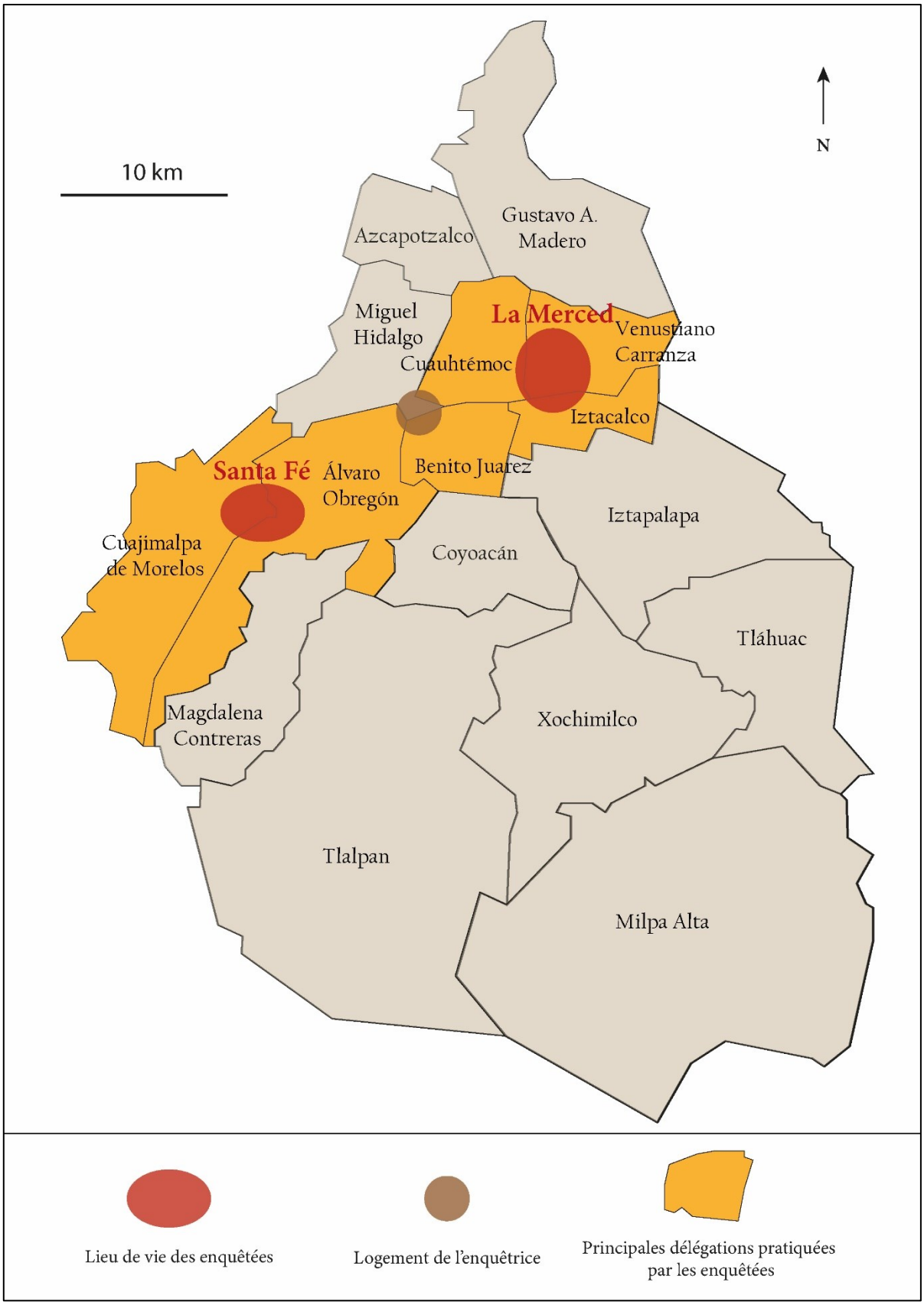


Image 10: Carte des lieux de l'enquête à Mexico DF

Mexico est une plaque tournante internationale et continentale qui concentre et redistribue d'importants flux de population. A la fois destination et étape dans la migration des jeunes filles, la construction de la capitale a également représenté au XVIème siècle la volonté européenne d'annihilation de la présence indigène. Érigée sur la cité de Tenochitlan, des tours et de grandes demeures ont pris racine sur les anciens palais mexicas méthodiquement détruits par les Espagnol[163]. Aujourd'hui, le district fédéral de Mexico ne compte que 1,4%[164] de personnes déclarant parler une langue autochtone. L'État fédéral du Chiapas où se situe San Juan Cancuc est composé à l'inverse de 28,16 %[165] de locuteurs de langues majoritairement mayas ch'ol, tojolabal, tzotzil ou tseltal, ce qui en fait le deuxième État le plus peuplé d'Indigènes du pays[166].

Or, en sus d'être indigènes dans un milieu majoritairement métis, mes enquêtées de Mexico sont des femmes qui exercent un déplacement majoritairement représenté par des hommes. Bien que, dans le monde, le taux de femmes migrantes soit sensiblement identique à celui des hommes en 2020[167] et que des travaux contribuent à décentrer le regard hétéro et cis-normatif jusque récemment porté sur les mobilités[168], les discours de migrants prévalant restent souvent masculins[169]. Dans ce contexte où leur discours n'est pas plus représenté à San Juan Cancuc qu'à Mexico DF ou que dans la littérature scientifique, il ne s'agissait donc pas de me limiter à enregistrer « la voix » de mes enquêtées. Depuis mon travail avec elles jusqu'à la restitution,

---

[163] Habitants de la région de Mexico-Tenochtitlan appartenant aux groupes aztèques. La trame urbaine elle-même se fait selon un mode nouveau, inspiré du carré militaire. Cf GRUZINSKI Serge, 1996, *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard.

[164] INEGI, 2020.

[165] D'après les données de l'INEGI de 2020. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados

[166] D'après le recensement de 2010 https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/indigenas2020.pdf

[167] 48% de femmes contre 52% d'hommes, d'après le dernier rapport de l'Organisation internationale pour les migrations. Cf KHADRIA Binod et MCAULIFFE Marie, 2020, *État de la migration dans le monde 2020*, Organisation internationale pour les migrations, ONU, p.12.

[168] Voir notamment le numéro 40 de la *International Migration review*, en particulier MANALANSAN Martin F. IV, 2006, « Queer Intersections: Sexuality and Gender in Migration Studies », *International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 224-249. MAHLER Sarah J. et PESSAR Patricia R., 2006, « Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies », *The International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 27-63. DONATO Katharine M., GABACCIA Donna, HOLDAWAY Jennifer, MANALANSAN Martin, et PESSAR Patricia R., 2006, « A Glass Half Full? Gender in Migration Studies », *The International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 3-26. Voir également, pour une réflexion sur le cas mexicain : LENNES Kostia, 2017, « Aspirations cosmopolites : Javier, citoyen sexuel par-delà les cultures », *Chimères*, vol. 92, n° 2 : 137-148. Et BARRERA BASSOLS Dalia et OEHMICHEN BAZÁN Cristina, 2000, *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C.

[169] PERRAUDIN Anna, 2008, « Migrations, genre et recompositions sociales : le départ des hommes aux États-Unis vu par des femmes indiennes à Mexico », *L'Ordinaire des Amériques*, n° 208-209 : 183-206.

je voulais que la parole des migrantes puisse être saisie dans toute l'épaisseur de leurs agentivités. Comme l'indique Gayatri Chakravorty Spivak à la suite de Susan Gal, la voix n'émerge en tant que conscience que dans une forme de réflexivité sur l'action[170]. C'est en partant de ce constat que j'ai opté pour une méthode d'enquête compréhensive aboutissant à la restitution de récits de vie.

Tel que décrit par Jean-Claude Kaufmann, l'entretien compréhensif n'emprunte de la technique d'enquête semi-directive qu'une « grille des questions » qui reste

> « un guide très souple […]. Une fois rédigées, il est rare que l'enquêteur ait à les lire et à les poser les unes après les autres. C'est un simple guide, pour faire parler les informateurs autour du sujet, l'idéal étant de déclencher une dynamique de conversation plus riche que la simple réponse aux questions, tout en restant dans le thème. D'une certaine manière, d'oublier la grille. Mais pour y parvenir, il faut au préalable qu'elle ait été rédigée avec attention, totalement assimilée, apprise par cœur ou presque. »[171]

Le corpus d'annexes témoigne de la manière dont cette exigence a été adaptée au contexte d'interlocution tseltal. Les 19 entretiens compréhensifs en langue vernaculaire menés dans les communautés et à Mexico, à la fois avec les migrantes et leurs parents, y sont restitués dans leur intégralité.

De janvier à août 2020, j'ai effectué des aller-retours entre Mexico, où je m'entretenais avec les migrantes, et San Juan Cancuc, où je discutais avec leurs parents, Isabela, Alberto, Carlota, Pati et Rosa. L'ensemble de mes analyses se nourrissant de cette vingtaine d'heures d'échanges menés dans cette optique d'intimité et de confidence, il me semble que la maîtrise de la langue vernaculaire couplée à une bonne connaissance des règles d'interaction locales a été le vecteur de la compréhension mutuelle nécessaire à cette enquête[172]. En reconnaissant la valeur de la langue dans l'expression de traits de parcours biographiques, ce travail

---

[170] GAL Susan, 1989, « Between speech and silence: the problematics of research on language and gender », *IPrA Papers in Pragmatics*, vol. 3, n° 1 : 1-38. SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres : 66-111.

[171] KAUFMANN Jean-Claude, 2007, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Armand Colin, p.44-45.

[172] Consulter à ce sujet les réflexions de GIBB Robert, 2017, « Breaking the silence (again): on language learning and levels of fluency in ethnographic research », *Sociological Review*, vol. 65, n° 1 : 134-149. Et DE FINA Anna, 2003, *Identity in narrative. A study of immigrant discourses*, John Benjamins Publishing Company.

ambitionne donc s'inscrire dans un courant de l'anthropologie laissant la part belle à l'analyse linguistique comme entrée vers l'individualité du sujet, la négociation des catégoriaux et des statuts sociaux.

Afin que cette entrée puisse être empruntée par tout lecteur francophone, les transcriptions de nos entretiens en tseltal ont été découpées en morphème, glosées (troisième ligne), puis, enfin, traduite en français[173]. L'insertion du texte des annexes dans la thèse aboutit à la présentation ci-dessous.

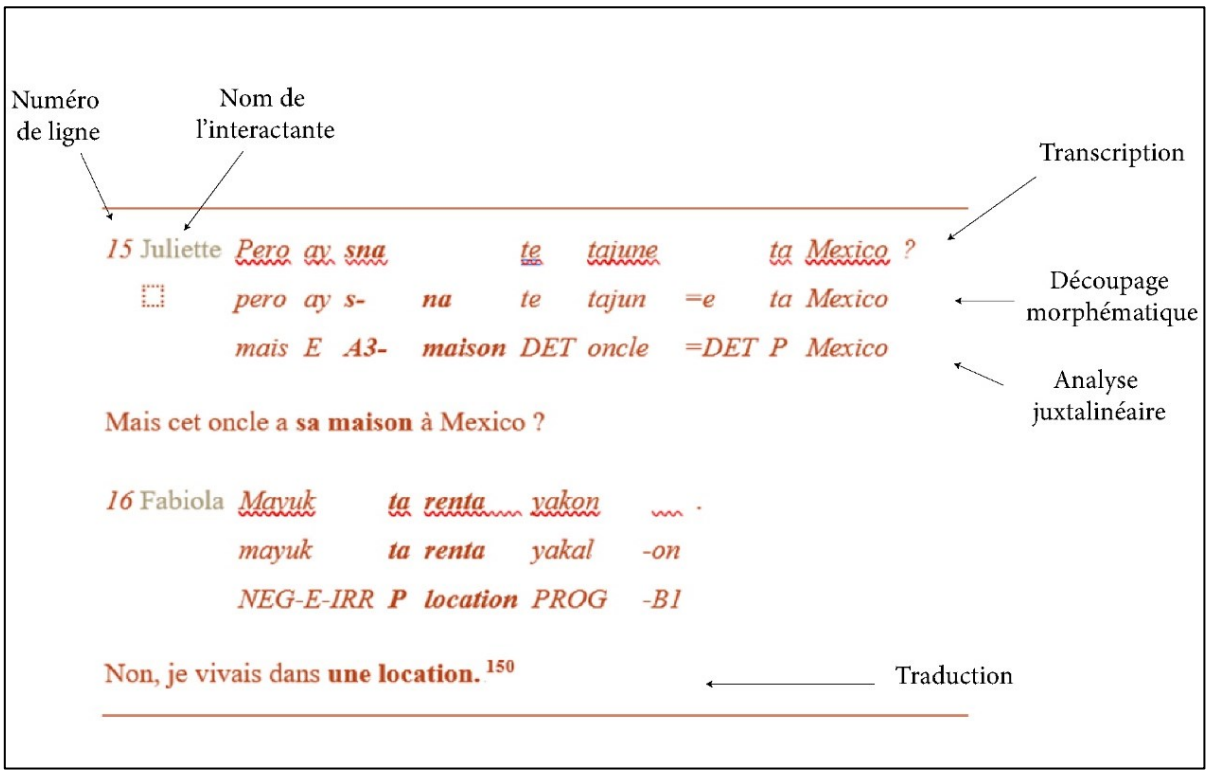


Image 11: Structure des extraits d'entretiens

Toute traduction n'est que le résultat d'un effort de commensuration[174]. En d'autres termes il faut considérer, en lisant mes propositions, que je ne pouvais établir une correspondance

[173] Le tsetlal, et les langues mayas en général, sont avant tout parlées. L'écriture précolombienne, désormais qu'extrêmement marginalement utilisée, a été comprise et traduite pour la première fois par Yuri Knorozov, dans les années 1950-1960. Une recompilation de son travail est consultable in KNOROZOV Yuri, 1999, *La escritura Jeroglifica maya descifrada*, Mexique, Universidad de Quintana Roo / Xcaret.

[174] D'après William Hanks, In HANKS William F., 2009, *Pour qui parle la croix: la colonisation du langage chez les Mayas du Mexique.*, Nanterre, Société d'ethnologie, p.12-13. Voir également le numéro "The epistemological space of translation" coordonné par W. Hanks et Carlo Severi : HANKS William F. et SEVERI Carlo, 2014,

absolue depuis le tseltal vers le français. Si je n'ai pas rendu l'ensemble des subtilités de la langue employée sur mon terrain, en détaillant le processus d'analyse j'espère tout au moins contribuer à une meilleure orientation du lecteur[175]. Les conventions d'écriture utilisées dans ce texte sont celles qui correspondent aux recommandations de l'Académie des Langues Mayas du Guatemala[176], à l'exception que j'emploie, à la manière de Gilles Polian[177], le « ts » en lieu du « tz »[178].

Ajoutons finalement que l'ensemble des noms des migrantes, de leurs parents et de leurs amis cancuqueros ont été changés à la fois dans la thèse et en annexe. Toutefois, cette anonymisation n'a pu s'opérer sur les fichiers audios. Par ailleurs, le timbre de la voix, la mention de lieu et le contexte d'énonciation sont propres à donner des indices sur l'identité réelle de nos interlocutrices. A San Juan Cancuc, où la migration à Mexico constitue une déviance vis-à-vis du régime normatif de l'espace communautaire, ces indices sont autant de risque d'exposition de mes enquêtées à des représailles. J'ai pu être témoin de scènes de violence à l'encontre des migrantes et de leurs familles et refuse qu'elles puissent être de mon fait. J'ai donc décidé de réserver la publication des annexes à un usage purement académique, en limitant son dépôt à la bibliothèque de recherche Éric de Dampierre. Les archives audios y sont également disponibles sur CD, et consultables sur place. Tout chercheur ou chercheuse souhaitant accéder à mon travail en est ainsi libre[179]. J'ai promis à mes enquêtées, sur mon terrain, une totale confidentialité. Mon engagement auprès d'elles prime sur toute velléité de diffusion scientifique.

« Translating worlds: The epistemological space of translation », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 2 : 1-16.

[175] En dépit du positionnement épistémologique de nos travaux, nous n'employons pas l'écriture inclusive en raison des normes de diffusion en vigueur dans le monde académique. Citons le positionnement officiel de l'académie française, adopté à l'unanimité de ses membres le 26 octobre 2017 : « Prenant acte de la diffusion d'une « écriture inclusive » qui prétend s'imposer comme norme, l'Académie française élève à l'unanimité une solennelle mise en garde. La multiplication des marques orthographiques et syntaxiques qu'elle induit aboutit à une langue désunie, disparate dans son expression, créant une confusion qui confine à l'illisibilité. On voit mal quel est l'objectif poursuivi et comment il pourrait surmonter les obstacles pratiques d'écriture, de lecture – visuelle ou à voix haute – et de prononciation. Cela alourdirait la tâche des pédagogues. Cela compliquerait plus encore celle des lecteurs »

[176] https://www.almg.org.gt/

[177] POLIAN Gilles, 2006, *Eléments de grammaire du tseltal. Une langue maya du Mexique*, L'Harmattan, p.17-18.

[178] Sauf pour les occurrences du mot « tzotzil », dont les locuteurs et linguistes semblent s'être rangés, pour une bonne part, entièrement du côté des conventions guatémaltèques.

[179] Toutes les enquêtées dont les paroles sont rapportées m'ont donné leur accord sur le terrain, avant que je ne commence à enregistrer, pour que des chercheurs puissent accéder à leurs entretiens anonymisés.

Présentation des chapitres

Notre argumentation sera développée sur sept chapitres distribués au sein de trois parties.

Dans la première partie « Comment devient-on une jeune fille tseltale ? », nous nous demanderons tout d'abord, au sein du chapitre I, comment s'est construite l'identité indigène tseltale de notre corpus d'enquêtées. Révéler la façon selon laquelle le rapport à la ruralité fonde un rapport hiérarchique genré nous permettra de mettre au jour comment la migration des jeunes filles à Mexico DF a été érigée en acte déviant à San Juan Cancuc, ce qui sera analysé au sein du chapitre II.

Cette déviance est conçue comme une « perte ». Dite *ch'ay* ou *ch'ayel* en tseltal, il s'agira de comprendre dans la deuxième partie « Migrer à sa perte », la manière dont l'acte migratoire interagit avec ce champ discursif. La perte des migrantes est avant tout un constat physique : elles ne sont plus là dans la communauté. De cette absence découle notre choix de présenter les récits de vie des jeunes filles migrantes, narré, dans la mesure du possible, par elles-mêmes (chapitre III). Le chapitre IV appréhende ensuite délibérément la « perte » tel qu'elle est perçue du point de vue des migrantes. A Mexico, elles « s'habituent », selon leurs termes, à l'urbanité. Or, le comportement découlant de cette habituation est précisément celui stigmatisé par les élites communautaires. Nous montrerons alors, dans le chapitre V, comment la perdition morale attribuée aux jeunes filles est soutenue par les valeurs évangéliques de leurs parents.

« L'Indigène respectueuse » est la troisième partie sur laquelle se conclut cette thèse. En posant directement la question de la prostitution des *ach'ix*, le chapitre VI entend appréhender les ressorts matrimoniaux à l'origine de leur désaffiliation urbaine et communautaire. Nous tenterons donc finalement de comprendre dans quelle mesure les voix des jeunes filles migrantes redéfinissent les paradigmes d'identifications genrés des sociétés qu'elles traversent (chapitre VII).

Partie I

Comment devient-on une jeune fille Tseltale ?

« Et la mère, fermant le livre du devoir,
S'en allait satisfaite et très fière, sans voir,
Dans les yeux bleus et sous le front plein d'éminence
L'âme de son enfant livré aux répugnances.

Tout le jour il suait d'obéissance très
Intelligent, pourtant des tics noirs, quelques traits
Semblaient prouver en lui d'âcres hypocrisies. »

Arthur Rimbaud, *Les poètes de sept ans*, 26 mai 1871.

Cette première partie explique comment la structure sociale de San Juan Cancuc forge un statut tseltal : celui de « jeune fille » ; ach'ix. *Les parcours entre genre, jeunesse, et indigénéité du cœur de notre corpus d'enquêtées affleurent d'un processus de construction multiscalaire des altérités. Le chapitre I met d'abord en lumière les modalités historiques et politiques mexicaines qui ont mené à qualifier d' « indigène » l'identité tseltale cancuquera. Cette distinction socio-ethnique se conçoit communautairement par la sédentarité des femmes. Le second chapitre appréhende donc les tensions identitaires innervant aujourd'hui la socialisation de celles d'entre elles considérées « jeunes ». Aborder la définition de leur genre et de leur jeunesse par l'étude de leurs transgressions nous mènera finalement à comprendre pourquoi, à San Juan Cancuc, le départ des jeunes filles à Mexico constitue une déviance.*

Chapitre I) La construction d'une identité indigène

L'histoire de San Juan Cancuc est marquée par le sceau colonial du racisme mexicain. En ce sens, elle se prête particulièrement bien au questionnement du paradigme de l'altérité. Par l'analyse de la territorialisation de la société tseltale au sein de l'entité politique communautaire, nous entendons démontrer que le sentiment d'appartenance à une catégorie « indigène » n'est pas un donné ethnique, mais a été acquis socialement par une intrication profonde du passé dans le présent. La relation d'opposition identitaire ainsi construite à partir du XVème siècle s'est ensuite vue entretenue lors de l'intégration nationale à une économie de marché globale. La présupposée essence « traditionnelle » imputée aux sociétés indigènes sera analysé par le prisme de la dialectique genrée généré par la défense des intérêts de ce collectif.

A) Sur le terrain de l'altérité

1) La fabrique de l'autre

Débloquer l'accès vers la pièce principale est un réveil des plus pénibles. Ce 4 octobre 2019, je n'arrive même pas à sortir de ma chambre. De l'autre côté de la porte, j'entends Maruch se moquer de moi, puis demander à son mari de me libérer. Fière de son assaut contre mes grasses matinées, mon hôtesse m'explique que le lourd banc en bois qui m'obstruait le passage est destiné à accueillir « des femmes ».

Arrivées par petits groupes, trente-deux d'entre elles parcourent bientôt l'espace réduit entre la cour et le salon. Je loge chez Maruch et Lol depuis mon premier terrain, en 2017. L'accession de Lol aux plus hauts échelons de la hiérarchie communautaire témoigne du maintien de sa grande respectabilité[1]. Toutefois, bien que je le sache impliqué dans les affaires locales, jamais je n'avais vu celles-ci s'inviter physiquement chez lui. À Chilolja', je n'ai d'ailleurs jamais vu se tenir d'assemblées uniquement constituées de femmes. Tseltale du municipe[2] voisin de Huixtlan, Silvia m'explique qu'elles sont en train de créer un espace de réunion leur étant exclusivement dédié. Cette camarade de Maruch a pris part à l'*Asociación Local de Ahorro y Crédito* (ALAC, « Association locale d'économie et de crédit ») après avoir fini ses études. Née de l'initiative de femmes mayas guatémaltèques dans les années 2000, l'ALAC a pour but de promouvoir l'indépendance économique de femmes indigènes. Leur sont ainsi dispensés mensuellement des « modules de formation à l'autodétermination ». Silvia a elle-même acquis le statut de formatrice après avoir suivi ces cours dans l'association. Elle et d'autres Tseltales viendront tous les mois « former » les Cancuqueras[3] à leur « émancipation indigène ». Bien que cette émancipation passe, pour les formatrices, par la commercialisation de l'artisanat des Cancuqueras, ces dernières me confient qu'elles sont surtout intéressées par le système de tontine proposé. Une habitante de Chilolja' pourra, si elle

[1] Lol a été *Presidente* du comité de Chilolja'. Cf Partie I, Chapitre I, A), §2.
[2] Un municipe est peu ou prou l'équivalent d'un canton français. La localité administrant cet espace composé de « communautés » est appelé *cabecera*. San Juan Cancuc est ainsi la *cabecera* du municipe de San Juan Cancuc, dont fait partie la communauté de Chilolja'. Cf Introduction, Image 5 : Carte du municipe de San Juan Cancuc.
[3] Habitante du municipe de San Juan Cancuc. Chilolja' fait partie de ce municipe, mais ne possède pas de gentilé propre.

le demande à ses camarades, emprunter au groupe qu'elles forment pour acheter une poule, par exemple. Par consensus, elles désignent une présidente, trois gardiennes des clefs de la caisse, et Maruch comme trésorière. L'association des femmes travailleuses de Chilolja' vient d'être créée dans une fébrile allégresse. Mais à l'écart se tenait un homme taciturne.

Le père de Maruch, Xun, ne supporte pas de se voir ainsi exclu. Alors que nous discutons des raisons pour lesquelles aucun homme ne peut faire partie de l'association, il essaye d'entrer dans la salle, et crie que si les hommes ne sont pas acceptés, jamais les femmes ne viendront aux réunions.



Image 12 : Le père de Maruch s'indigne du fait qu'on ne lui permette pas d'entrer dans un espace en non-mixité réservé aux femmes. (J. Danfakha, 2019)

Elles ne *voudront* pas venir (*ma'* sk'anik *tel*) explique-t-il sans cacher sa colère. D'ailleurs, quand bien même elles le voudraient, leurs maris les en empêcheront, car ce sont eux qui ont

l'argent. Silvia lui répond que les femmes n'auront plus besoin de l'argent des hommes pour le mettre dans la caisse, puisqu'à terme, elles seront capables de le gagner par elles-mêmes. Le *huipil,* le vêtement local qu'elles seules savent tisser, se vend « 2000 ou 3000 pesos[4] » à San Cristóbal. Les femmes de Chilolja' économiseront leurs subsides d'ici là. La propre fille de Xun, Maruch, prend alors la parole. Elle rétorque que l'argent accumulé bénéficiera à tout le monde, homme ou femme de San Juan Cancuc. Après cet ultime affront, son père s'en retire, sans plus mot dire, nous fusillant du regard depuis le fond de la cuisine.

Le conflit que nous venons de décrire porte en lui les germes de l'ensemble des questions qui seront traitées par ce chapitre. Ce qui paraît de prime abord opposer genres et générations via les figures de Maruch et de son père s'enracine effectivement dans des enjeux politiques et identitaires territorialisés.

Ce conflit aurait d'ailleurs pu ne pas être tant il est d'usage, à Chilolja', que les voisines se visitent l'une l'autre pour se donner des nouvelles. En milieu d'après-midi, les femmes profitent de l'absence de leur mari parti aux champs pour discuter entre elles. Pour la simple et bonne raison qu'ils ne sont pas présents, les hommes respectent ce petit espace d'échange qu'elles créent dans la cuisine ou dans la cour. Fabienne de Pierrebourg et *al.*, remarquent que dès les temps précolombiens, l'habitation maya est organisée de façon à scinder l'espace domestique « intime » de l'espace extérieur « public »[5]. La frontière entre les deux pôles est épaisse, mais l'un et l'autre sont habités selon des critères genrés. Depuis les bancs de l'église jusque dans les salles de classe, les garçons se regroupent d'un côté, et les filles de l'autre, mais ne se mélangent jamais. Les circulations elles-mêmes ont leurs règles tacites, dont le genre est un des nombreux aspects[6]. Cette consistance spatiale avec laquelle se construit l'*alter* féminin appelle à questionner ce qui, dans la réunion de Maruch, dérange son père au

[4] Entre 90 et 130€ environ.

[5] « Les exemples ethnographiques, quant à eux, mettent directement en évidence une succession de zones qui définissent une « frontière épaisse », depuis le public jusqu'à l'intime, les premières zones de cette frontière (spatio-)sociologique se superposant avec celles de la frontière (spatio-)temporelle envisagée antérieurement » PIERREBOURG Fabienne de, ARNAULD Marie-Charlotte, FIGUEROLA Helios, HOPPAN Jean-Michel, LE GUEN Olivier, et PETRICH Perla, 2012, « L'habitation maya », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 37, p.19.

[6] Dans le cas proprement tseltal, remarquons que la circulation des entités animées comme inanimées est scrupuleusement agencée : FIGUEROLA PUJOL Helios, 2014, « De la casa y sus moradores », *in* Fabienne de Pierrebourg et Mario Humberto Ruz (dir.), *Nah, Otoch. Concepciónm factura y atributo de la morada maya* : 225-259

point qu'il souhaite imposer son immixtion dans le groupe qu'elle forme avec les autres femmes de son association.

Notons premièrement que lui et son beau-fils sont exceptionnellement présents en cette fin de matinée alors que ce temps domestique ne leur est pas destiné. Au lieu de se rendre aux champs comme d'ordinaire, ils ont choisi de rester. Le motif invoqué par Lol était d'aider sa femme à déplacer les bancs, tâche pénible physiquement incombant à un homme d'après mes hôtes. Il est ensuite resté pour tenir compagnie à son beau-père venu les visiter ce jour-là. Ce dernier avait-il prémédité son interposition ? Quand je l'ai interrogé, il n'a bien voulu me relater que son indignation, quoique de l'ire une certaine crainte émergeât.

Par le nombre de participantes et son organisation hiérarchique, la réunion de Maruch lui rappelle l'organe de gouvernement communautaire réservé aux hommes à San Juan Cancuc : le comité. Ce comité préside des assemblées régulières non mixtes exclusivement entre hommes mariés. Afin d'élire également entre elles des membres au statut régulateur et représentatif, il a vu chez Maruch se réunir des femmes mariées de Chilolja'. Le comité statue sur les affaires publiques communautaires. En s'organisant autour d'une alternative économique, l'association des femmes travailleuses de Chilolja' s'arroge aussi ce droit. En un mot, Xun craint le renversement d'un certain ordre social auquel il prend part activement.

Cette altercation provoquée par un truchement des rôles genrés dans une localité indigène expose que, tout conscients que nous sommes d'exercer une discipline héritée du colonialisme[7], il importe de ne pas négliger la capacité de nos interlocuteurs à générer leurs propres conditions de fabrication de l'altérité[8]. L' « Autre » ne se trouve pas forcément là où les anthropologues l'attendent. Pour Xun et les hommes de San Juan Cancuc, cet Autre n'est pas seulement celui qui ne parle pas tseltal[9] ; il est aussi la femme cancuquera. Territorialisée

[7] BOIDIN Capucine, 2009, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 : 129-140. CHAKRABARTY Dipesh, 2009, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris. COMAROFF Jean et COMAROFF John, 2012, « Theory from the South : Or how Euro-America is Evolving toward Africa », *Anthropological forum*, vol. 22, n° 2 : 113-131.
[8] Pour ne citer qu'un seul ouvrage: CLIFFORD James et MARCUS George E., 1986, *Writing culture: the poetics and politics of ethnography a school of American research advanced seminar.*, Berkeley Los Angeles London, University of California press.
[9] Au Mexique, l'appartenance à un groupe indigène est aujourd'hui évaluée à partir de critères linguistiques. Cf Introduction.

émiquement, saisissons comme telle la fabrique réciproque des altérités indigènes tseltales de San Juan Cancuc.

2) Le nombril dans l'arbre : attacher l'identité à un lieu

En Tseltal, l'espace est politique, et la politique est espace. Glosé *k'inal*, nous traduirons souvent par « municipe », « communauté », « terre » ou « territoire », un nom qui signifie bien plus que cela. Le dictionnaire multi-dialectal du tseltal de Gille Polian définit comme « terrain, espace, environnement, atmosphère, ciel, terre, univers, cosmos »[10] ce qui désigne un espace physique et symbolique. Notion centrale dans la conception tseltale de soi et du monde, le *k'inal* permet de se référer aussi bien à son lieu d'origine qu'à son état physiologique. Chaque individu aurait dans le cœur une petite boîte dans laquelle vit un oiseau, le *ch'ulel* du cœur, en communication constante avec son *k'inal*[11]. La terminologie de Pedro Pitarch nous apporte quelques éclaircissements sur cette conception d'un territoire sensible qui fait partie de soi. Dans la cosmologie tseltale, nous pourrions distinguer le « corps-chair », du « corps-présence ». Le premier est composé de sang, il est la matérialité sans vie. La vitalité, conçue comme la capacité à interagir, est apportée par le « corps-présence » *winikilel* en tseltal[12]. Condition de présence au monde pour un humain, les corps-présences dont le *ch'ulel* fait partie sont partagés par nombre d'entités dans et autour du corps-chair de l'humain. Selon Pedro Pitarch, le terme « indigène » pourrait alors être traduit en tseltal par *swinikilel lum*, le « corps-présence du lieu ».

> « Ce qu'indique cette expression est que chaque classe de corps-présence se trouve associée à un type de lieu spécifique : les indigènes vivent dans leurs villages, les Européens dans les villes ou dans les grandes fermes, les jaguars dans la forêt. Dans ce sens, chaque type de corps-présence est « propriétaire » ou domine, dans le sens où il occupe un domaine, un certain territoire ».[13]

---

[10] POLIAN Gilles, 2017, « K'inal », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, Versión preliminar.
[11] Pour une étude complète et détaillée des concepts exposés, se référer à FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté Maya du Chiapas*, EHESS Paris.
[12] PITARCH Pedro, 2011, « Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 37, p. 156-157
[13] "Lo que indica esta expresión es que cada clase de cuerpo-presencia se encuentra asociada a un tipo de lugar específico: los indígenas viven en sus aldeas, los europeos en las ciudades o los ranchos, los jaguares en la selva. En este sentido, cada tipo de cuerpo-presencia es "dueño" o domina, en el sentido de que ocupa un dominio, cierto territorio." *Ibid.*, p.158.

L'espace représenté par le *k'inal* est ontologique. Idéalement, chaque espèce animale, catégorisée en corps-présence, évolue dans un écosystème lui étant adapté. Le corps-présence des Tseltals serait, dans ce cadre, fondamentalement rural. Ce qui est nommé « identité résidentielle »[14] en littérature méso-américaniste se construit ainsi concrètement par une conception spatialisée de soi. Celle-ci ne se limite pas au territoire, mais est étroitement intriquée dans un système dit « de charges ». Voici celui du comité de San Juan Cancuc représenté sur ce schéma :

[14] Cette formule est reprise du travail de Miguel Bartolomé en 1993: BARTOLOMÉ Miguel Alberto, 1993, « La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales », *Anuário Antropológico*, n° 91 : 167-187.

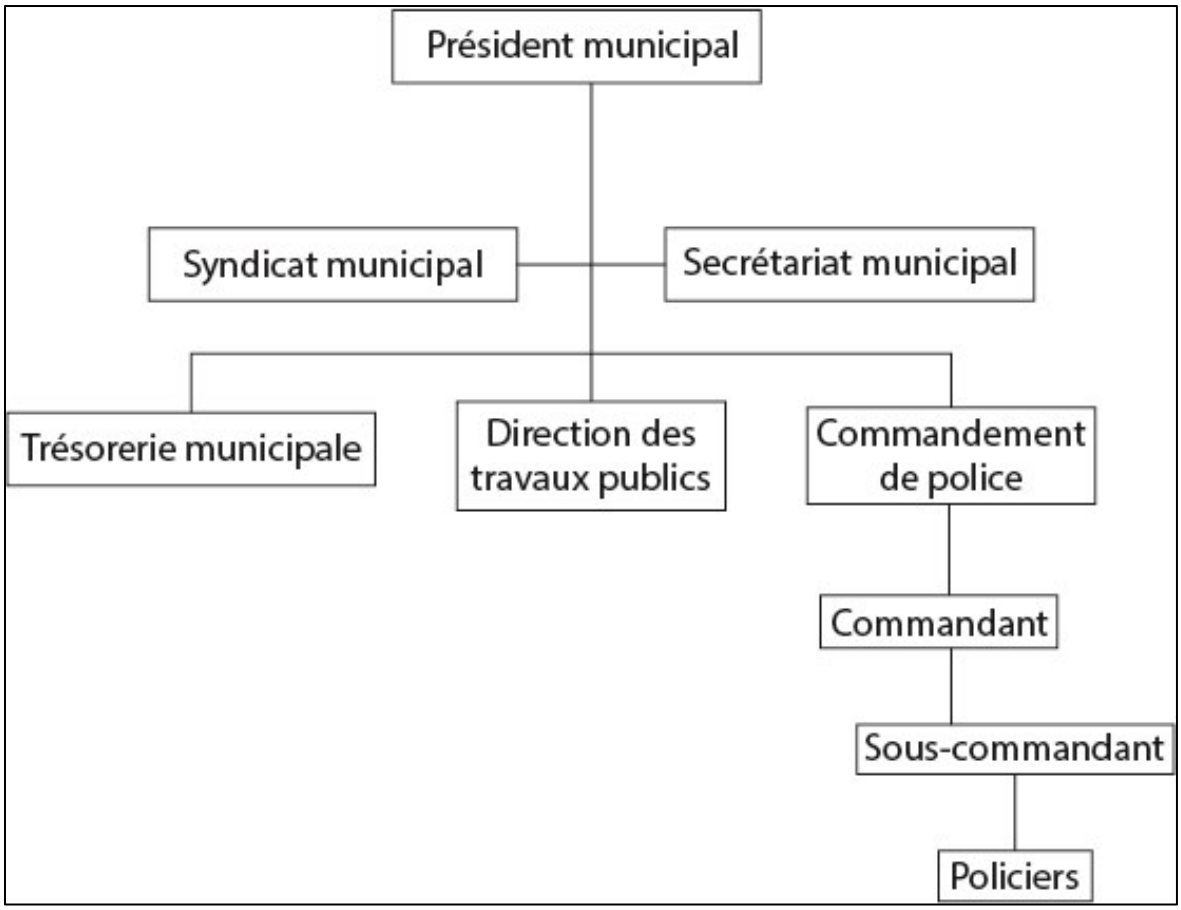


Figure 3 : Schéma des charges du comité de San Juan Cancuc[15]

A San Juan Cancuc, le comité est le versant politique du système de charge, lui-même versant économique du *k'inal*. Il permet – en théorie – à tous les hommes mariés d'exercer le pouvoir au moins une fois dans leur vie[16]. Les plus hautes charges sont réservées aux pères mariés les plus âgés[17]. Bien que la composition du système de charge puisse très légèrement varier d'une

[15] Notons que le système de charge de San Juan Cancuc est relativement affranchi du domaine religieux. Une analyse plus approfondie de ce phénomène sera menée en Partie I, Chapitre II, B), §1 et Partie II, Chapitre III, A), §3.

[16] ALONSO BOLAÑOS Marina, 2008, « Sistema de cargos », *in* Margarita Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas ethnografico*, Gobierno del Estado de Chiapas : 173-179.

[17] La teneur du mariage en société tseltale sera approfondie en particulier in Partie I, C), §2 et 3, Partie I, Chapitre II, A), §1, et Partie III, Chapitre VI.

communauté à une autre[18], dans l'espace municipal de San Juan Cancuc, la charge de Président reste toujours la plus élevée de la hiérarchie.

Par l'exercice d'une charge, chaque individu de la société cancuquera s'unit matériellement à son espace. Ce fonctionnement politique communautaire est donc indissociable du *k'inal*. Conception identitaire éminemment pratique, la « charge », *a'tel* en tseltal, doit dans ce cadre se comprendre comme une forme de « travail »[19]. Il s'agit de *faire* pour la communauté, c'est-à-dire d'œuvrer dans ses actes quotidiens pour le bien commun, selon un ordre social institué. Parce qu'il est public, le système de charge du comité réservé aux hommes est peut-être la partie la plus saillante de cette conception d'un *a'tel* qui incombe pourtant également aux femmes. Les charges domestiques qu'elles réalisent en cuisinant, en entretenant le foyer, en s'occupant des enfants etc. dans la sphère privée s'avèrent effectivement être la condition d'existence pratique des organes décisionnaires masculins publics.

Pour appartenir à la communauté, il faut d'abord y faire[20]. Remarquant cette imbrication sociale et politique propre au *k'inal*, Éric Wolf soutenait en 1957 que « les communautés paysannes [de Java et de Mésoamérique] montrent de fortes tendances à restreindre l'appartenance à la communauté aux gens qui sont nés et ont grandi à l'intérieur des frontières de la communauté. La communauté est fondée sur le territoire, non sur la parenté. »[21] Partagé par bon nombre d'anthropologues de l'époque, ce constat de communautés indigènes « fermées » nourrit l'idée que l'extérieur, en particulier s'il est urbain, serait nécessairement

[18] A San Juan Cancuc, la charge de *presidente*, que nous traduisons « président » remplace les deux charges communautaires politico-religieuses qui avaient cours jusque dans les années 90 : le *alkal*, le juge, et le *kornal,* le gouverneur, en tseltal. Ce changement dû aux reconfigurations administratives appelées « municipalisation » dans la littérature consacrée au Chiapas sera abordé de façon plus précise dans la deuxième partie de ce chapitre : Partie I, Chapitre I, B), §3. Voir également BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, 2004, « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos », *in El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México : 137-169.

[19] POLIAN Gilles, 2017, « A'tel », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, Versión preliminar.

[20] Ce que les anthropologues mésoaméricanistes ont nommé « identité résidentielle » a ainsi été résumée en ces mots par Miguel Alberto Bartolomé, un de ses principaux théoriciens: "Resulta importante destacar que este referente espacial lo era también a nivel temporal, ya que el espacio vital era el ámbito en el cual había transcurrido la historia colectiva, y el lugar en el cual se habían desarrollado sus instituciones políticas. Quedaban entonces estrechamente ligados el origen mítico de la sociedad, su experiencia y su destino a la geografía residencial." BARTOLOMÉ Miguel Alberto, 1993, « La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales », *Anuário Antropológico*, n°91, p.173

[21] WOLF R. Eric, 1957, « Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, n° 1, p.3, trad. aut.

acculturant[22]. Le propos de Robert Redfield, Sol Tax, ou Manning Nash paraît pourtant bien plus mesuré que celui de Wolf[23]. Dès les années 1930, ces auteurs laissent entendre que la « modernisation » ou l' « urbanisation » des Indigènes serait, sinon souhaitable, du moins compatible avec leur mode de vie communautaire, à condition qu'ils y revinssent[24]. Autrement dit, pour ne pas mettre en jeu leur identité même, les Mayas devraient nécessairement retourner dans leur communauté avec laquelle, de l'avis même des intéressés, ils entretiendraient un lien symbiotique.

Aujourd'hui, quand un enfant naît à San Juan Cancuc, son cordon ombilical est attaché à un arbre[25]. Au motif invoqué de lui permettre de savoir plus tard les escalader s'est récemment imposé celui du retour au *k'inal*[26]. Le cordon ombilical agirait comme un type d'aimant, qui contraindrait ontologiquement l'enfant à toujours revenir à sa « terre » de naissance. Le lien ainsi matérialisé entre la communauté et le *ch'ulel* assure le retour de ce dernier, même en cas de mort pendant le voyage.

---

[22] Bien qu'appliquée au-delà du continent américain, la notion de « communauté fermée » fait aussi écho, dans une certaine mesure, à la perspective assimilationniste de l'école de Chicago. L'analyse menée par Robert Kemper, à la fin des années 60, de populations indigènes à Mexico est assez éclairante à ce propos : KEMPER Robert, 2002 (reéd.), « Migration and adaptation : Tzintzuntzenos in Mexico City and beyond », *Urban life, readings in anthropology of the city*, Waveland press.

[23] NASH Manning, 1970, *Los mayas en la era de la máquina: la industrialización de una comunidad guatemalteca. Manning Nash. [traducción por Fernando Cruz Sandoval]*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra. REDFIELD Robert, 1933, « The Maya and Modern Civilization », *The Scientific Monthly*, vol. 37, n° 2 : 110-123. TAX Sol, 1978, « The Impact of Urbanization on American Indians », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 436 : 121-136.

[24] Cette conclusion de Sol Tax résume efficacement la conception partagée avec ses collègues: "With cash income assured, no matter where they are, combined with health insurance and perhaps school vouchers, Indians will be free to explore abroad. But, also, more will probably stay in their communities, where living is cheaper." Here their funds could be used to add to their lands, but their cooperative spirit will also suggest ways to develop economic enterprises. If they can ward off the benevolent hearts and greedy hands of outsiders, we should soon learn from them, in our common new environment, how to adjust to externals without sacrificing inner values." TAX Sol, 1978, « The Impact of Urbanization on American Indians », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 436, p.136.

[25] Les rituels mettant en relation des éléments symbolisant l'accouchement avec des éléments symbolisant la terre sont assez commun en région tseltale : à Tenejapa, par exemple, le placenta est enterré, et nous retrouvons la pratique décrite à San Juan Cancuc dans le municipe d'Oxchuc. Les explications divergent, mais le but est commun : relier le *ch'ulel* de l'enfant à son *k'inal*, à sa terre natale. Pour une analyse plus poussée des imbrications entre migration et rituel liant l'individu indigène à son « territoire » : MENDOZA GONZALEZ Zuanilda, 2005, « "¿Dónde Quedó el Árbol de las Placentas?" Transformaciones en el Saber acerca del Embarazo/Parto/Puerperio de dos Generaciones de Triquis Migrantes a la Ciudad de México. », *Salud coléctiva*, vol. 1, n° 2 : 225-236.

[26] Communication orale de Gilles Polian en 2020 en regard de son terrain dans le municipe tseltal voisin d'Oxchuc.

D'une certaine manière, les anthropologues ont contribué à nouer le nombril dans l'arbre des Cancuqueros[27] ; pour mieux être défendue, l'identité résidentielle postulée s'est vue intégrée jusqu'aux soubassements de la cosmovision tsetlale. Cependant, la construction même de la notion de « communauté » en éprouve toute la productive plasticité. Des travaux récents nous incitent ainsi à la penser, plutôt, comme l'incarnation géographique de la persistance d'un peuple marginalisé[28]. Considérant qu'ils ne sont pas imperméables aux discours exogènes sur leur propre identité[29], nous ne souhaitons pas faire apparaître l'organisation communautaire des Indigènes « […] comme une essence qui doit être maintenue, qui doit être protégée pour qu'elle ne soit pas contaminée par des forces extérieures, [car] ce n'est pas non plus une forme archaïque du passé ». Adhérant à ce postulat de la sociologue maya k'iche Gladys Tzul Tzul[30], notre recherche aspire s'inscrire dans un type d'écriture anthropologique plus conscient du dialogue qu'il entretient avec les populations décrites. Démontrer que la spatialisation communautaire de l'altérité indigène tseltale résulte plutôt du « fonctionnement des stratégies d'hommes et de femmes qui quotidiennement gèrent, autorégulent et défendent leurs territoires »[31] vise à mettre au jour un rapport à la ruralité historiquement ancré dans une rhétorique racialiste.

[27] Comme pour de nombreuses autres identités « ethniques ». Cf SOLLORS Werner, 1991, « Introduction », *in* Werner Sollors (dir.), *The invention of ethnicity* : iv-xx. Pour une analyse plus locale : LOPEZ CABALLERO Paula, 2012, *Les indiens et la nation au Mexique, une dimension historique de l'altérité*, KARTHALA.

[28] BENNETT Joyce N., 2018, « "I became more Maya": International Kaqchikel Maya Migration in Central America », *Universitas Psychologica*, vol. 16, n° 5 : 1-13. BASTOS Santiago et AURA Cumes, 2007, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, FLASCO CIRMA Cholsamaj. FINK Leon Reynold, 2003, *The Maya of Morganton: work and community in the nuevo new south*, Chapel Hill (N.C.) London, University of North Carolina Press. GOLDIN Liliana R., 2009, *Global Maya: work and ideology in rural Guatemala*, Tucson, University of Arizona Press. TAYLOR Sarah R., 2018, *On being Maya and getting by: heritage politics and community development in Yucatán*, Boulder [Colo., University Press of Colorado. TZUL TZUL Gladys, 2016, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Maya Wuj.

[29] Nous nous référons ici à la « *república de los indios* » et à la « *república de los españoles* », consacrée en 1524 dans les Leyes Nuevas. BERNAND Carmen et GRUZINSKI Serge, 2001, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de cultura económica, México, p.331. Ce thème sera développé dans le paragraphe suivant (Partie I, Chapitre I, A), §3)

[30] "Lo comunal indigena no aparecera como una esencia que se tenga que mantener, que se tenga que cuidar para que no se contamin con fuerzas externas; tampoco es una forma arcaica del pasado." TZUL TZUL Gladys, 2015, « Sistema de gobierno comunal indígena: la reproducción de la vida », *El Apantle*, p.129.

[31] *Ibid.*

3) Du rural au racial

De fait, cette spatialisation de l'identité tseltale dans un territoire communautaire rural découle d'abord du racisme inhérent à la colonisation espagnole. Le Chiapas appartenant à la capitainerie générale du Guatemala pendant cette période, l'État Fédéral actuel a une histoire particulière par rapport au reste du Mexique, alors appelé « Nouvelle Espagne ».



Image 13 : Amérique espagnole en 1790[32]

[32] Carte tirée de BETHELL Leslie (dir.), 1984, *The Cambridge history of Latin America*, Cambridge University Press, p.398.

Après la conquête, la couronne espagnole souhaite sédentariser et regrouper les populations autochtones en « républiques sociables »[33]. Elle distribue pour ce faire leurs terres entre les colons à partir du XVIème siècle. Chacun d'eux s'attribue une « *encomienda* », un lopin de terre sur lequel travaille un contingent indigène. L'encomienda est une session de tribut donné par les indigènes aux ex-conquérants espagnols et à leurs descendants sur deux ou trois générations, sur ordre de la Couronne. Ce tribut est composé de produits comme le miel, le sel, le maïs mais aussi parfois de monnaies. Il est quantifié (*tasa*) par les autorités qui évaluent ce que chaque « chef de famille » peut et/ou doit donner à leurs administrateurs espagnols *encomenderos*. La fixation territoriale est induite par le fait qu'en général, l'ensemble des habitants d'un village sont « *encomendados* », c'est-à-dire soumis à ce tribut[34]. L'*encomienda* se meut en un puissant vecteur d'occupation, sa visée convergeant avec celle des *reducciones* (« réductions » en français), territoires agricoles auxquels les Dominicains assignent les Indigènes afin de les évangéliser.

Toutefois, les Indigènes fuient dans des zones toujours plus reculées les mauvais traitements et l'exploitation dont ils sont victimes. À la requête des colons du Chiapas, le pouvoir royal sanctionne en 1538, dans une cédule, l'acquisition légale de terre pour et par les autochtones. Sont également promulguées le 20 novembre 1542 les *Leyes Nuevas* par Charles Quint, sous l'insistance de l'évêque du Chiapas Bartolomé de Las Casas. Dans le but de protéger les « Indiens » en Amérique des conditions de travail forcé, il est décidé qu'ils vivront dans une « république » (*República de los indios*), différente du gouvernement des colons (*República de los españoles*)[35]. Ces lois institutionnalisent la « communauté » rurale comme lieu de vie des

[33] A partir de 1547. Cf FAVRE Henri, 2011, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, L'Harmattan, p.34.

[34] "According to William Hanks (2010:xiv, 7), congregación was a means of coordinating the transformation of space, but the total project of reducción (forced resettlement) purposefully reformed conduct and language as well as space and place. Settlement aggregation and changes in town layout went hand in hand with the Franciscan missionaries' efforts to instill Christian civility, correct behavior, and governance among the native population, which in turn were shaped by the transformation of Maya language, grammar, and notions of proper speech (Hanks 2010:4; 2012)." ALEXANDER T. T., « The Archaeology of Place in Ebtún, Yucatán » in *Archaeology, ethnohistory, and the politics of cultural continuity in the Americas*, ARMSTRONG-FUMERO Fernando et HOIL GUTIERREZ Julio (dir.), USA, University Press of Colorado, 2017, p. 137.
Voir également HANKS William F., *Referential practice: language and lived space among the Maya*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, xxiii+580 p. et HANKS William F., *Pour qui parle la croix: la colonisation du langage chez les Mayas du Mexique.*, Nanterre, Société d'ethnologie, « Conférence Eugène Fleischmann 5 », 2009, 39 p.

[35] Pour la perspective maya, se référer à LOHMEYER DE LENKERSDORF Gudrun, 2001, *Repúblicas de indios: pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones

Indigènes au sein de leur république. Bien que ce régime n'ait que relativement amenui les souffrances des Indigènes, il a eu à la fois des conséquences politiques, ces derniers pouvant – en théorie – gérer leurs affaires selon leur coutume, et sociale, car une frontière claire est posée entre eux et les Espagnols[36].

De la moitié du XVIème siècle jusqu'au XVIIIème siècle, l'*encomienda* est remplacée par le *repartimiento*[37] pour finir par la *finca*. Les *fincas* sont de grandes propriétés dans lesquelles travaillent les *peones acasillados.* Ces Indigènes sont payés en jetons uniquement valables dans les boutiques du maître auprès duquel ils contractent des dettes transmises de génération en génération. À travers différentes structures administratives et religieuses, les Indigènes sont soumis depuis le début de la conquête au *tributo* de la couronne espagnole, payable en nature et en travaux d'aménagement[38]. Notre municipe d'étude se fait alors notablement remarquer.

En 1712, San Juan Cancuc s'érige en capitale de la « république tseltale »[39]. Le soulèvement unit bon nombre de peuples mayas du Chiapas au sein d'une lutte contre un pouvoir espagnol qui refuse d'intégrer au culte catholique les interprétations et rites syncrétiques des Indigènes[40]. Derrière ces revendications religieuses se profilent bien sûr des revendications politiques, principalement liées à l'instauration nouvelle du système de *repartimiento de mercancías.* Les *alcades mayores*, les « maîtres espagnols » contrôlent la distribution des marchandises aux Indigènes en échange de produits agricoles. À la fin du XVIIème siècle,

---

Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. LOHMEYER DE LENKERSDORF Gudrun, 2012, « Los mayas bajo el régimen colonia », *Revista Digital Universitaria*, vol. 13, n° 11 : 1-8.

[36] Pour le cas particulier du Chiapas, se référer à BAHENA PEREZ Martha Atzin, 2022, « Narrativas de éxito y fracaso: autoridades indígenas de frontera y usos sociales del pasado en Chiapa de la Real Corona (1571-1603) », *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, n° 19 : 28-49. Et BAHENA PEREZ Martha Atzin, 2023, « Conectar conquistas. Circulación de intérpretes en la configuración de fronteras lingüísticas, siglo XVI », *Prohistoria*, n° 39.

[37] Le *repartimiento* désigne aux Amériques et aux Philippines le système de répartition de la population autochtone dans des espaces administrés par le colonisateur espagnol, afin qu'elle y travaille. Ce système de travail-tribut est calqué sur une pratique instaurée de longue date entre les différents ensembles politiques préhispaniques.

[38] "Las autoridades indígenas, acostumbradas a tratar esporádicamente con gobernador distante en Ciudad Real, de repente tuvieron que sufrir la presencia continua y directa de agentes de la Corona en sus propios pueblos. Y estos agentes no tardaron en apropiarse de las prerrogativas que tradicionalmente tenían los gobernadores indígenas » DE VOS Jan, 2010, *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, p.112.

[39] Expression tirée de KLEIN Herbert S., 1970, « Rebeliones de las comunidades campesinas : La República Tzeltal de 1712 », *in Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Instituto Indigenista Nacional.

[40] Nous reviendrons en détail sur les modalités religieuses de ce conflit en Partie II, Chapitre V, A).

cela s'est converti en vente forcée de certains produits qui génère une relation commerciale défavorable pour les Indigènes. En monétarisant de force leur commerce, les Espagnols ont rendu l'économie tseltale dépendante de la leur tout en instituant un déséquilibre de richesse durable, puisqu'ils achètent à un prix très bas des produits qu'ils revendent plus cher. Bien que violemment réprimée[41], la révolte dont San Juan Cancuc a été l'épicentre est parvenue à atteindre les frontières de San Cristóbal, et à y mettre directement en danger le pouvoir de cette capitale coloniale.

Le *repartimiento de mercancías* contre lequel s'insurgent les Tseltals au XVIIIème siècle doit également se comprendre comme une réponse à la question aussi prosaïque qu'inévitable face à laquelle se retrouvent les Espagnols aux Amériques : comment se seraient-ils enrichis s'ils tuaient tous les Indigènes à la tâche ? Limiter leur surexploitation de manière à ce qu'elle génère la prospérité durable nécessaire à la modernisation et l'urbanisation de leur groupe est une réponse destinée à dessiner les relations socio-ethniques à venir.

Ce dosage calculé de la violence fait effectivement écho à une réalité sociale de plus en plus présente : l'existence des Métis. Appelés *ladinos* dans l'ensemble des pays qui appartiennent à la capitainerie générale du Guatemala[42], ils sont censés être à la fois d'origine espagnole et indigène. Cela leur confère un statut médian dans une société aux clivages raciaux – que nous qualifierons d' « ethniques » - extrêmement rigides[43].

---

[41] Cette violence est par exemple encore visible aujourd'hui dans les représentations cosmologiques des Cancuqueros, qui intègrent l'*obispo* (« évêque ») comme une catégorie de mauvais esprits. Cf FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS Paris, en ce qui concerne la littérature francophone. La bibliographie mexicaine est bien sûr plus vaste sur ce sujet. Se référer notamment à GONZÁLEZ ESPONDA Juan, 2013, *« Ya no hay tributo, ni Rey » De profetas y mesías en la insurrección de 1712 en la provincia de Chiapa*, Ts'ib-jaye-Textos de los pueblos originarios Tuxtla Gutiérrez, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena. Casa de la Cultura de San Juan Cancuc, qui présente le mérite d'être rédigé à la fois en espagnol et en tseltal.

[42] Le Guatemala, le Honduras, le Costa Rica, le Salvador, le Nicaragua, et l'État fédéral du Chiapas. D'où la présence de la même catégorie socio-ethnique *ladina* dans ces pays. Voir Image 13 : Amérique espagnole en 1790

[43] Pour se faire une idée plus précise de cette ségrégation raciale en « castes » de la société, voir les *pinturas de castas*, fort prisées au XVIIème et XVIIIème siècle. Elles visaient à informer la population de son rang hiérarchique dans la société en fonction de la « pureté de son sang ». Une des plus célèbres, *Las castas mexicanas*, de Ignacio María (1777), détaille ainsi les 16 principales catégories de l'époque, allant du métis au « Torna atrás », issu de l'union d'une indigène avec un « no te entiendo » (terme désignant l'avant dernier mélange le plus impur à cause de ses racines de negros, mestizos,…).

Alors que la population est de plus en plus métissée au Chiapas, le fantasme d'un « créole » (*criollo*), d'un « ancêtre européen dans sa famille, généralement espagnol »[44] anime encore de nos jours les habitants de San Cristóbal à travers l'image du *coleto*. Cette métonymie évoque à l'origine le colon en faisant référence à ses cheveux attachés en queue de cheval. Au XIXème siècle, le *coleto* est un riche propriétaire terrien, fonctionnaire et commerçant, dont la prospérité repose sur l'exploitation des autres. Héritage d'un racisme enraciné dans la terre, le *coleto* se distingue avant tout des *ladinos* par la mainmise de son groupe sur le pouvoir économique, politique et religieux de la ville. La clarté de la peau est une qualité hautement valorisée dans cette sphère sociale qui se construit en opposition et complémentarité de la figure de l'Indigène[45]. Aujourd'hui, les *coletos* se définissent et sont désignés par le reste de la population comme « les gens originaires de San Cristóbal ». Ils accordent une grande importance à l'exhibition de comportements castillans[46]. Ils constituent la frange urbaine traditionnellement la plus puissante socio-économiquement, et font preuve, pour reprendre les termes d'Olivia Gall d'« une véritable obsession pour la pigmentation de la peau et la pureté du sang »[47] - obsession largement partagée avec la plupart des *ladinos*.

L'histoire de la formation des catégories du *coleto,* du *ladino* et de l' « Indigène », nous permet de mieux comprendre dans quelle mesure elle structure les relations sociales actuelles. Dans la mesure où le terme de « race », *raza* en espagnol, est encore utilisé et accepté dans la langue courante au Mexique pour les nommer[48], qualifier de « socio-ethnique » chacune de ces trois catégories, nous permettra de questionner une ethnicité qui émane avant tout de la distinction idéologique mise en place par le colonisateur afin de justifier un ordre social en sa faveur.

---

[44] MONTAÑA BARBANO María M., HUICOCHEA GÓMEZ Laura, et MEJÍA LOZADA Diana I., 2015, « Ser coleto: plantas en las casas de El Cerrillo; San Crisóbal de las Casas, México », *Culturales*, vol. 3, p.184.

[45] « Al principio y al final de la época colonial, uno y otro demandó su propia prosperidad basada en la explotación a otros como cosa no solo natural sino inmutable. Es esta convicción y su reproducción las que otorgan el efecto engañoso de inmovilidad que percibimos hasta nuestros días. » LUZ DEL ROCÍO Bermúdez H, 2011, « ¿Categoría étnica? 'Los coletos' y la designación de procesos de identidad social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México) », *AFEHC*, n° 50.

[46] MONTAÑA BARBANO María M., HUICOCHEA GÓMEZ Laura, et MEJÍA LOZADA Diana I., 2015, « Ser coleto: plantas en las casas de El Cerrillo; San Crisóbal de las Casas, México », *Culturales*, vol. 3 : 181-207.

[47] « una verdadera obsesión por la pigmentación de la piel y la pureza de la sangre » In GALL Olivia, 1999, « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », *Dimensión Antropológica*, vol. 15, p.57.

[48] Pour une réflexion continentale sur ce concept, voir PITT-RIVERS Julian, 1973, « Race in Latin America: the concept of 'raza' », *European Journal of Sociology*, vol. 14, n° 1 : 3-31.

Nous avons mis en évidence comment la société mexicaine coloniale se hiérarchise en fonction de la couleur de la peau et des origines sociales et géographiques de chacun, par une matérialisation territoriale des altérités. De nos jours encore, des Métis pensent que « la race blanche doit se mélanger avec l'indigène uniquement dans le but de 'neutraliser' cette dernière, 'pour en finir avec ce fléau' »[49]. Il convient dès lors de comprendre comment le maintien de critères de différenciation socio-ethnique passés a pu s'ériger, à San Juan Cancuc, en modalités genrées constitutives du conflit dans la maison de Maruch.

B) Cultiver la différence

1) La fixation des catégories socio-ethniques « Métis » et « Indigène »

Une frontière géographique et raciale se dessine du XVIème siècle au XIXème siècle : les villes deviennent le symbole du pouvoir colonial tandis que les Indigènes vivent dans un habitat rural. Le développement urbain étant conditionné par le surplus de richesse produit par le travail indigène des campagnes, l'imperméabilité de cette frontière est bien plus idéelle que réelle : certains colons espagnols vivent dans des fermes et l'on peut trouver des Indigènes domestiques dans les grandes demeures des villes construites par les colons[50]. Seulement, une représentation tenace a pris place dans l'esprit de chacun : celle que l'Indigène est par nature un arriéré vivant à la campagne et l'Espagnol un moderne vivant en ville[51]. Les seconds se définissant supérieurs aux premiers, au Mexique et au Chiapas, la frontière sociale et ethnique

[49] « la raza blanca debe mezclarse con la indígena únicamente con el objeto de "neutralizar" a esta última, para "terminar con la lacra" que ésta es. », « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », GALL Olivia, 1999, « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », *Dimensión Antropológica*, vol. 15, p.57.

[50] Et notamment des femmes indigènes maya, comme le montre Mario Humberto Ruz In RUZ Mario Humberto, 2010, « "Naturalmente tímidas e inclinadas a la compasión". Rebeldía y sometimiento femeninos en el mundo maya colonial », *Península*, vol. 5, n° 1 : 13-51. Ajoutons que cette situation migratoire de la campagne vers les villes a concerné d'autres groupes indigènes du pays dès le XVIème siècle. Cf LESTAGE Françoise, 2008, *Les indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives.*, PUF, p.24.

[51] « Si para los ladinos, como ya lo vimos, los indígenas son ante todo recursos por los cuales luchar -con todo lo que esto implica en cuanto a sobreexplotación, crueldad y marginación-, para los indígenas, los ladinos son "los habitantes de villas y ciudades", los "ricos y malvados". […] Y son sus enemigos porque imponen los precios y fijan los salarios, quienes detentan el poder político y encabezan las fuerzas represoras son directamente responsables de la miseria indígena » GALL Olivia, 1999, « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », *Dimensión Antropológica*, vol. 15 : 55-86.

entre les deux groupes se concrétise de façon assez claire pour les protagonistes : d'un côté les « *indios* », la main d'œuvre exploitable et corvéable à merci, de l'autre les Espagnols, qui vivent dans cette relation la suite d'une *reconquista* achevée le siècle dernier contre les Maures[52].

La guerre d'indépendance mexicaine fait naître en 1821 une nouvelle nation en même temps qu'une nouvelle identité valorisée. Dans le récit officiel, les Métis, équivalent des *ladinos*, se soulèvent contre l'oppression raciste des colons espagnols. Le groupe social métis reprend ainsi la place des « créoles », *criollos*[53], qui représentent l'ancienne élite dominante européenne. Cette configuration induit une situation néo-coloniale. Par le terme « néo-colonial », nous souhaitons souligner que la population issue de la colonisation espagnole n'est jamais vraiment partie. Elle institue depuis le XIXème siècle un rapport de domination particulier aux Amériques, que nous pouvons qualifier de situation coloniale[54], renouvelée au sens administratif du terme[55]. Les Métis occupent depuis le pouvoir politique du pays[56]. Le Chiapas, qui abandonne en 1824 le domaine de la capitainerie générale du Guatemala pour intégrer cette Nation voit également son élite socio-ethnique légitimée dans son rôle au niveau gouvernemental[57].

---

[52] TODOROV Tzvetan, 1998, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo veintiuno, Madrid.

[53] Notons ici que la version de cette histoire souvent rapportée dans les musées est que les métis étaient à la fois les instigateurs et les meneurs de ce soulèvement, alors qu'il s'agit plus vraisemblablement d'un mouvement recouvrant un plus large spectre social, alliant nombre d'Indigènes aux revendications de l'époque.

[54] FAVRE Henri, 2011, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, L'Harmattan. Se référer notamment aux pages 76-77 où il explique cette « dynamique de l'aliénation » consistant en « le rôle d'autorité que s'attribue le ladino qui conditionne le rôle dépendant de l'indien ».

[55] Henri Favre décrit en ce sens ce phénomène continental en concluant qu'« en Amérique Latine, l'État précède la nation » In FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan, p.119. Cette situation à l'origine d'un actuel climat conflictuel relevé In BENGOA José, 2011, « Violence et émergence de l'indianité en Amérique », *Ateliers d'Anthropologie*, n° 26, sur lequel nous reviendrons dans les paragraphes suivants.

[56] "Aunque ideológicamente se afirma que se trata de una sociedad mestiza en la que se combinan armónicamente la sangre y la cultura de los dos troncos primigenios, la realidad es otra, porque la mayoría de los sectores y de las clases populares tienen origen indio, con frecuencia muy próximo, y en consecuencia, han podido mantener mucho más elementos de cultura mesoamericana, en forma inversa, algunos sectores de las clases altas provienen más o menos directamente de los colonizadores españoles, y son proclive a la conservación de formas culturales non indias." BONFIL BATALLA Guillermo, *México Profundo: Una civilización negada*, p.76.

[57] MELENOTTE Sabrina, 2018, « « Forger la patrie » dans la région des Hautes-Terres du Chiapas (1930-1970) : Caciquisme, indigénisme et hégémonie culturelle », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. Pour les repères géographiques, voir Image 13 : Amérique espagnole en 179055F

Dans l'esprit de ceux qui composent cette élite, un schéma évolutionniste est à l'œuvre : ils sont les descendants des Espagnols qui ont construit les villes initiant le progrès et la croissance économique, tandis que les Indigènes, qui vivent en communauté dans les campagnes, incarnent le retard, la situation précaire dont le pays doit s'extirper en suivant la voie du néo-libéralisme états-unien.

À la fois la cause et la conséquence du racisme, la fixation des catégories socio-ethniques métisses et indigènes s'exerce spatialement[58]. Pour mieux faire face aux révoltes indigènes qui se multiplient contre eux, les Métis codifient l'*ejido*, une structure de gestion collective des terres dans la constitution mexicaine en 1917. L'historien David Frye la définit ainsi :

> « L'ejido est une réinvention, par les fonctionnaires nationaux des années 1920, du système foncier du *pueblo de indio* colonial, qui leur a été imposé par les autorités coloniales espagnoles, et qui a été adoptée comme leur moyen de défense le plus sûr contre l'empiètement des haciendas et d'autres étrangers. »[59]

En d'autres termes, l'*ejido* conforte la distinction coloniale entre la *« república de los indios »* et à la *« república de los españoles »* pour protéger les acquis fonciers d'une nouvelle élite socio-ethnique métisse qui pense appartenir à cette dernière sphère politique[60].

Doter les Indigènes d'une administration relativement autonome de leur espace rural traduit également une volonté de l'élite urbaine bourgeoise métisse d'intégrer cette population rurale, sur le long terme, à l'économie de marché globale. Emanant de l'idéologie forgée de 1910 à 1920 par la Révolution mexicaine, au sortir de l'industrialisation du siècle passé, la « modernisation » des groupes indigènes devient un enjeu national[61].

Les réformes agraires comme l'*ejido* sont ainsi une des solutions mises en place par les dirigeants du pays pour sortir de la crise économique des années 1930. Elles constituent la

---

[58] Sur le cas maya, voir CUNILL Caroline, 2017, « Redes de comunicación y conformación de espacios políticos mayas (siglos XVI-XXI). Introducción al dossier », *INDIANA - Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, vol. 34, n° 2 : 9-14.

[59] "The ejido is a reinvention, by national officials of the 1920s, of the land tenure system of colonial *pueblo de indio* , which had been imposed on them by the Spanish colonial authority and which they adopted as their surest defense against encroachment by haciendas and other outsiders" FRYE David, 1996, *Indians into Mexicans. History and identity in a mexican town*, University of Texas Press, p.25.

[60] BONFIL BATALLA Guillermo, 1990, *México profundo. Una Civilizacion negada*, Grijalbo CIESAS.

[61] LOMNITZ Claudio, 2001, *Deep Mexico, silent Mexico. An anthropology of nationalism*, University of Minneapolis Press, Minneapolis.

toile de fond de la politique indigéniste d'État[62]. Scellée continentalement par la fondation de l'Institut Interaméricain Indigéniste (III) en 1940, l'Institut National Indigéniste (INI) mexicain qui lui fait suite en 1948, vise à transformer le monde rural dans le cadre d'une forme d'orthodoxie institutionnelle libérale[63]. L'INI s'emploie, pour y parvenir, à connaître les acteurs majeurs de l'espace qu'il étudie : la population qui qualifie uniformément d'indigène. L'anthropologie est amplement appelée à prendre part à ce projet, en partie déjà initié par des élèves de Franz Boas. L'un d'eux, Manuel Gamio, prend la tête de l'INI de 1942 à 1962. Or, si l'indigénisme promu par ce directeur souhaite révoquer une idéologie raciste, il reste, du moins dans la lignée de son ouvrage fondateur *Forjando la Patria,* profondément évolutionniste[64]. Voyant en l'Indigène le socle d'une identité métisse nationale appelée à triompher, le métissage ambitionne, pour reprendre le vocabulaire d'Olivia Gall, « neutraliser » le groupe indigène par le sang[65].

La pensée indigéniste est cependant loin d'être idéologiquement uniforme, et s'est souvent illustrée par les mesures progressistes qu'elle a impulsées afin d'améliorer les conditions de vie et la prise en compte des revendications indigènes. Elle peut être comprise, selon Henri Favre, comme une forme de populisme dans le sens où les Indigènes représenteraient « le peuple » en opposition à une « élite » occidentalisée mexicaine. « Le mouvement indigéniste est [ainsi] la manifestation non d'une pensée indienne, mais d'une réflexion créole et métisse sur l'Indien »[66] se caractérisant par une quête d'authenticité qui résiderait en le mode de vie rural de ces derniers[67]. L'analyse historique rétrospective de Paula López Caballero sur les carnets de terrain des anthropologues de l'INI corrobore ce constat en ajoutant que, dans la dialectique de l'institution, chaque corps s'est vu associé à un espace, et à un certain type de gouvernement de cet espace[68]. La nation mexicaine nouvellement créée a ainsi

[62] FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan.
[63] L'INI est en effet un outil de la consolidation du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI), parti unique né après la révolution mexicaine. LÓPEZ CABALLERO Paula, 2020, « Desarticular el indigenismo oficial. Miradas al Instituto Nacional Indigenista (1940-1960) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 95.
[64]Cf GAMIO Manuel, 2010, *Forjando patria, pronacionalismo (forging a nation)*, Francisco Armstrong-Fumero United States of America, University Press of Colorado. Les effets concrets de cette pensée dans les parcours urbains des migrantes seront discutés en Partie II, Chapitre IV, B) §2.
[65] GALL Olivia, 1999, « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », *Dimensión Antropológica*, vol. 15, p.57.
[66] FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan, p.10.
[67] C'est une des raisons nous ayant poussé à avancer que les travaux des anthropologues des années 1930 à 1970 ont contribués à « attacher le nombril dans l'arbre des Cancuqueros » cf Partie I, Chapitre I, A), §2.
[68] LÓPEZ CABALLERO Paula, 2020, « Desarticular el indigenismo oficial. Miradas al Instituto Nacional Indigenista (1940-1960) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 95.

paradoxalement trouvé en la figure de l'Indigène qu'elle s'applique à ravauder la source même de sa légitimité idéologique. Autrement dit, définir la catégorie indigène en la fixant dans une communauté rurale « traditionnelle » plus ou moins idéalisée œuvre réciproquement à fixer la définition du groupe métis dans l'espace urbain, l'économie de marché, et les valeurs « modernes » de cette élite nationale[69].

2) Résistances en conflit

Si les Métis conservent une pensée raciste issue de la colonisation qui n'est pas sans effet sur l'idée que les Indigènes se font d'eux-mêmes, ces derniers n'ont toutefois pas attendu que l'État crée des institutions dédiées pour commencer à défendre leurs intérêts.

En rien contenues par l'alerte du nombre croissant des révoltes indigènes survenues aux Amériques depuis les prémisses de la colonisation[70], les années 1920 sont marquées par une recrudescence d'organisations agraires de type *ejidal* jusque dans les années 1960. Dans la mesure où, en fonction de partis pris politiques et religieux, les autorités métisses y répartissent bien souvent les parcelles selon un mode préférentiel, dans un contexte similaire aux inégalités racistes mexicaines, des conflits liés à des questions de distribution et de gestion des terres secouent le sous-continent sud-américain à partir des années 1960. Au Guatemala, des Mayas victimes de la guerre civile de 1960 à 1996 migrent dans la région frontalière du Chiapas, où la situation des Indigènes sur place est déjà particulièrement oppressive[71]. Malgré la dotation du gouvernement d'*ejidos* à certaines communautés, l'explosion démographique et le factionnalisme en empêche l'accès aux Indigènes[72]. Lors du

[69] OEHMICHEN BAZÁN Cristina, 2020, « La valoración de las culturas indígenas en el mercado turístico: ¿apropiación, despojo o resignificación? », *Anales de Antropología*, vol. 54, n° 1 : 149-158.
[70] Cf révolution tseltale Partie I, Chapitre I, A), §3.
[71] Nous prendrons à titre d'exemple la situation de l'Indigène Lancadon Pedro, relatée par Alejandra Aquino Moreschi. Dans les années qui précèdent son engagement zapatiste, Pedro a reçu en héritage de son père un petit terrain pour construire sa maison, des lopins de terres agricoles, et des terres de ses grands-parents auxquelles son accès était limité parce qu'elles n'avaient pas le statut d'*ejido*. Elles étaient donc aux mains des « basiques », c'est-à-dire des personnes qui avaient fondé le village et bénéficié des premières dotations d'après la révolution de 1917. Il y avait ainsi déjà des conflits inter-communautaires autour de l'accès aux terres pour les membres les plus jeunes. In AQUINO MORESCHI Alejandra, 2014, « Trajectoire d'un militant zapatiste : de l'engagement au désengagement », *Alternative Sud*, vol. 21.
[72] « El destierro por razones religiosas o políticas tuvo como resultado, en los últimos treinta años, una importante expansión territorial de los grupos indígenas, principalmente al noreste por los grupos tseltales y al noroeste por los grupos tzotziles. À pesar de esta expansión, el peso demográfico en las localidades indígenas

congrès indigéniste de 1974, les Lacandons, les Tzotzils, les Tseltals, les Choles, et les Tojolabals sont les principaux groupes mayas chiapanèques qui parviennent à s'allier. À la différence des précédents congrès, des militants indigénistes ont obtenu au préalable que ce congrès-ci soit organisé par les Indigènes eux-mêmes, et non plus par des « représentants » métis et créoles. Il donne lieu à un regroupement et à une organisation des Indigènes du Chiapas dans les années 1975-1980, s'inspirant du soulèvement d'Emilio Zapata lors de la Révolution mexicaine du début du siècle.

Le zapatisme[73] se distingue ainsi comme un mouvement de révolte de populations indigènes majoritairement mayas contre l'économie de marché planifiée par l'élite nationale. Le Mexique entre dans l'Accord de Libre Échange Nord-Américain (ALENA), le 1er janvier 1994. L'armée zapatiste de libération nationale (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, ou EZLN) « déclare la guerre » à l'État mexicain à cette même date. L'insurrection qui s'ensuit exprime bien la tension latente entre les deux principaux groupes socio-ethniques du pays : d'un côté les Métis au gouvernement, initiateurs de réformes néo-libérales inspirées par des idées occidentales, désormais états-uniennes avant d'être européennes ; et de l'autre les Indigènes cantonnés aux campagnes depuis la colonisation. Ces derniers vivent dans un système économique plutôt fondé sur l'auto-suffisance et l'agriculture extensive. La libéralisation consacrée par l'ALENA vise une intensification productiviste à l'opposé de ce modèle[74].

Au-delà des frontières mexicaines, les années 1990 deviennent un moment de conscientisation des sociétés Indigènes à travers les Amériques. Edward F. Fischer note à cet égard que l'alliance pan-mayaniste s'est d'abord faite en des termes idéologiques inspirés du marxisme,

---

siguió creciendo. German Martínez Velazco (2005 : 205) recuerda que, en 2000, la densidad de población en las comunidades indígenas de los Altos asciende a 128hab/km² mientras el promedio estatal era de 52hab/km². Esta presión demográfica, añadida a las varias tensiones, no solo impulsó aún más los fenómenos de migraciones sino que también exacerbó las disputas internas sobre el control de la tierra. En esos conflictos, muchos se vieron en la obligación de inscribirse como actores políticos, proponiendo proyectos político-territoriales concurrentes. » CHOSSON Marie, 2017, « Diversificación y concurrencia de redes en la construcción de proyectos político-territoriales autóctonos en Chiapas », *Indiana*, vol. 2, n° 34 : 161-181.

[73] Pour une analyse plus détaillée du mouvement, se référer à BASCHET Jérôme, 2002, *L'étincelle zapatiste: insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël.

[74] LE BOT Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine: indianité, société et pouvoir*, Paris, Éd. Karthala.

avant de construire sa genèse dans une histoire commune pré-colombienne[75]. Nous entendrons de la sorte le zapatisme comme une « culture politique » telle que la définit Serge Berstein : un « système de représentations partagé par un groupe assez large de la société » animé par des symboles, des rites, des discours et des soubassements philosophiques ou doctrinaux spécifiques, aboutissant à un idéal d'organisation sociale[76].

Une question reste cependant en suspend : la « culture politique » zapatiste a-t-elle été assimilée en tant que telle par chacune des personnes se reconnaissant aujourd'hui Indigène maya ? Pour un Tseltal, il s'agit :

1) de connaître l'existence d'une condition indigène,
2) de connaître l'existence d'un peuple maya,
3) de se savoir appartenir à l'un et à l'autre.

Il est manifeste que ce processus ne va pas de soi. D'une part, les Tseltals de San Juan Cancuc se sentent avant tout rattachés à leur territoire communautaire[77]. Cette identification prime sur tout critère linguistique, à l'échelle des Mayas plus encore qu'à celle des Tseltals. D'autre part, avoir conscience de partager une histoire commune indigène, maya, et tseltale est le fruit d'un certain type de socialisation scolaire et politique. En effet, la politisation amenant à développer une culture politique zapatiste suppose un parcours éducatif et militant, auquel seule une frange de cette population marginalisée a accès[78]. Le fait de parler espagnol pour communiquer entre groupes ethnolinguistiques différents et avec les agents gouvernementaux, est par exemple un critère déterminant pour prendre part aux luttes dans l'espace public[79].

---

[75] EDWARD F. Fischer, 2002, *Cultural logics and global economies. Maya identity in thought and practice*, University of Texas Press, p.96.
[76] BERSTEIN Serge (dir.), 1999, *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, p.12.
[77] Le *k'inal*. Voir Partie I, Chapitre I, A), §2.
[78] Maïté Boullosa-Joly montre par exemple que les leaders du mouvement indianiste Amaicha et Quilmes dans le Nord-ouest argentin sont des adultes qui ont suivi des études poussées. BOULLOSA-JOLY Maïté, 2013, « « Pourquoi serait-on Indiens maintenant ? »: Mouvement indianiste et résistance villageoise dans le nord-ouest argentin », *Civilisations*, n° 62 : 109-130.
[79] ESTRADA SAAVEDRA Marco, 2007, *La comunidad armada rebelde y el EZLN: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona, 1930-2005*, México, Mexique, El Colegio de México.

Les « leaders » émergeant des mouvements destinés à défendre les intérêts des peuples indigènes présentent ainsi un parcours de réussite scolaire qui nécessite un séjour prolongé en milieu urbain. En ville, ils se rendent compte de leur différence par rapport au reste de la société, et associent leur image d'« Indigène » à de nouvelles représentations, plus valorisantes. Cet engagement devient indissociable de leur éloignement des conditions de vie pratiques communautaires. En revenant, les idées et les nouvelles manières d'être de ces Indigènes « urbanisés » ne sont ainsi pas forcément bien reçues dans une communauté d'origine qui a déjà mis en place, face aux oppressions quotidiennes dont elle est victime, des mécanismes de résistances endogènes depuis fort longtemps éprouvés.

Les Tsletals ont ainsi nommé *kaxlan* les colons espagnols puis, par extension aujourd'hui, les Métis et l'ensemble des étrangers à leur peuple. La différenciation se fait avant tout sur un critère linguistique : le *kaxlan* est celui dont la langue maternelle est l'espagnol, c'est-à-dire la langue utilisée dans les institutions gouvernementales. Dérivé du mot espagnol *castillano*, le « castillan », le mot *kaxlan* est prononcé souvent sur un ton méprisant par la population de San Juan Cancuc.

Les Tseltals ont aussi doté le *kaxlan* d'autres spécificités qui essentialisent son identité ethnique. Comme nous le mentionnions plus haut en citant les propos de Pedro Pitarch, le *kaxlan* possèderait un « corps-présence » n'ayant pas le même rapport au lieu que celui des Tseltals : il serait relié à la ville ou aux grandes fermes, tandis que le corps-présence des Tseltals communique avec la communauté rurale qui leur a été assignée durant la colonisation[80]. Helios Pujol Figuerola ajoute que, selon les spécialistes rituels de San Juan Cancuc, le *ch'ulel* des *kaxlan* serait plus fort que celui des Tseltals, et ne parlerait pas la même langue[81]. En d'autres termes, la différence culturelle a été intégrée et théorisée au point d'atteindre une explication ontologique.

[80] Partie I, Chapitre I, A), §2.
[81] FIGUEROLA PUJOL Helios, 2005, *Les dieux, les hommes et la parole dans la communauté de San Juan evangelista Cancuc, dans l'État du Chiapas, Mexique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X - Nanterre, Paris.

L'acte de résistance passe ainsi, pour les Cancuqueros, par une réitération perpétuelle de leur identité socio-ethnique dans un contexte où, suite à un génocide historique[82], la nation a projeté une acculturation par le métissage. Aussi la différence est-elle mise en scène physiquement. Le costume dit « traditionnel », appelé *huipil*, s'est institutionnalisé au Mexique comme ailleurs aux Amériques comme un des signes de l'appartenance à une « ethnie » indigène. Actuellement, les *huipil*s des Tseltals varient en fonction du municipe dont ils sont originaires. Portés fréquemment y compris en milieu urbain au Chiapas, ils permettent de connaître l'origine de chacun. Cette pratique confirme l'analyse de Sol Tax selon laquelle « du point de vue des Indiens eux-mêmes, le peuple de chaque municipe constitue un groupe unique, uni par le sang et la tradition, et différant de tous les autres par l'histoire, la langue, et la culture »[83]. Toutefois, l'habit n'est qu'un moyen parmi d'autres de performer[84] son identité ethnique. Dans un contexte de domination, la posture des corps en dit aussi long sur l'appartenance à un groupe dominé[85] : il était courant, jusque dans les années 2010, de voir les Indigènes au Chiapas descendre spontanément du trottoir pour laisser passer les Métis, ou d'attendre dans le coin d'une boutique de se faire servir en dernier.

Au-delà de ces différents *modi operandi* d'essentialisation de la culture, l'appréhension des catégories socio-ethniques par chacun est surtout une affaire de relations avec celui qu'on a désigné « Autre ». Les travaux menés par Anath Ariel de Vidas sur les Teenek du nord de l'État de Veracruz, au Mexique offrent ici d'intéressantes perspectives comparatives. Les Teenek ont nommé *ejek* ceux que les Tseltals ont nommé *kaxlan*. Or, comme l'explique Anath Ariel de Vidas,

---

[82] « d'une population de peut-être 25,2 millions d'habitants (selon les chercheurs de Berkeley) le Mexique central était tombé en 1532 à 16,8 millions en 1548 avant d'atteindre les 2,6 millions en 1568. En 1585, le pays ne comptait plus que 1,9 millions d'indigènes et pourtant l'étiage était encore loin d'être atteint. » GRUZINSKI Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème-XVIIIème siècle*, Gallimard, p.115.

[83] "From the point of view of the Indians themselves, the people of each municipio constitute a unique group, united by blood and tradition and differing from all others in history, language and culture" TAX Sol, 1937, « The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala », *American Anthropologist*, vol. 39, n° 3, p.433, trad. aut..

[84] Nous utilisons ce terme dans le sens d'E. Goffman in GOFFMAN Erving, 1956, *The presentation of self in everyday life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, p.13. Nous la développerons en Partie II, Chapitre IV, B), §2.

[85] Consulter à ce sujet la réflexion de Joao Biehl In : BIEHL Joao, 2013, *Vita. Life in a zone of social abandonment.*, University of California Press.

> « Si les Teenek méconnaissent les ejek, il s'agit toutefois d'une ignorance réciproque et les Métis de Tantoyuca sont loin de connaître la réalité des Teenek qu'ils appellent par ailleurs "Huastèques". Ils savent néanmoins que ces derniers sont misérables et parfois ils leur imputent même la responsabilité de leur mauvais sort. Par ailleurs, bien des gens à Tantoyuca me disaient qu'ils n'étaient pas capables de distinguer un Indien Nahua d'un Teenek, que pour eux tous ne sont que des indigènes. Comme à l'époque coloniale, le groupe dominant dénomme indifféremment les groupes autochtones, appellation qui nie aux membres de ces groupes une individualité et donc une existence en tant que tels. »[86]

Situation s'il en est similaire à celle des Tseltals, la « méconnaissance » évoquée est à la fois double et entretenue : d'une part les sociétés indigènes évitent d'avoir affaire aux non-indigènes de manière à se préserver du mieux qu'elles peuvent des effets délétères du joug de leur domination, d'autre part l'ignorance des Métis leur permet de se mettre à distance de cet « Autre ».

Entre conscientisations d'Indigènes urbanisés et résistances passives des campagnes, cette conflictualité au sein même des actes de résistance des Tseltals face à l'emprise néo-coloniale des Métis explique pourquoi l'ample culture politique zapatiste a agi telle une lame de fond au sein des consciences autochtones du Chiapas, à l'exception notoire du municipe de San Juan Cancuc.

3) De la municipalité à la pauvreté

L'histoire de la différentiation en tant qu'Indigène a directement influencé la manière dont les Cancuqueros se gouvernent eux-mêmes actuellement. Elle diffère cependant de celle des autres municipes des Hautes Terres chiapanèque car, dès les premiers moments de la colonisation, la révolte Tseltale provoquée depuis San Juan Cancuc a laissé l'image d'une région rebelle difficile à contrôler du point de vue des Ladinos [87]. Cela explique en partie pourquoi plusieurs de ces groupements de communautés perdent leur rang de municipe en 1921. Sous l'impulsion de la mesure de municipalisation prise par le gouverneur de l'État fédéral, le général Blas Corral, le nombre de municipes au Chiapas passe de 116 à 59. Un décret visant à corriger la première mesure est édité le 23 novembre 1922 en réponse à

[86] ARIEL DE VIDAS Anath, 2004, « Penser la différence. L'organisation teenek de l'altérité », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, n° 10.
[87] Voir Partie I, Chapitre I, A), §3.

l'impopularité de cette décision et la montée de mouvements populaires de contestation. Les municipes sont désormais classés par rang. Ceux de premier et second rang, qui doivent compter plus de 5000 habitants, sont majoritairement métis. Les autres, majoritairement indigènes, sont relégués au troisième rang. Comme l'explique dans différents textes Araceli Burgete Cal y Mayor[88], il faut d'abord voir dans ces mesures la volonté des Ladinos de « civiliser » les Indigènes en implantant progressivement l'idée d'*ayuntamiento*, la mairie castillane, dans les communautés. San Juan Cancuc et les autres localités qui lui étaient subordonnées passent ainsi sous l'autorité d'Ocosingo. Cette « agence municipale » est gouvernée par des Ladinos. Toutefois, et bien qu'elles n'aient pas lieu d'être légalement parlant, les autorités communautaires du municipe réunies en comité fonctionnent toujours à San Juan Cancuc[89]. Ce « conseil traditionnel » entre dans les faits directement en conflit avec l'organe imposé par l'État, le « conseil municipal constitutionnel » (*ayuntamiento constitucional*), dont l'organisation s'apparente à celle des mairies européennes. Ce conflit provoque une fusion entre les deux organes pour former l'institution hybride du « conseil municipal indigène traditionnel »[90]. Ce type original de gouvernement a été toléré par l'État fédéral chiapanèque.

Dans les années 1970, les Cancuqueros lancent une nouvelle offensive pour pouvoir se gouverner eux-mêmes, en s'appuyant sur les professeurs locaux. En tant qu'Indigènes bilingues, ces derniers ont joué un rôle majeur dans cette revendication. Appuyés par le conseil municipal indigène traditionnel, ils demandent en 1979 l'installation d'un bureau d'enregistrement civil dans leur communauté de San Juan Cancuc afin de leur éviter de voyager jusqu'à Ocosingo. Ils obtiennent ce bureau deux ans plus tard. Les trente communautés anciennement assujetties à San Juan Cancuc se rassemblent alors pour élire un

---

88 BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, 2004, « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos », *in El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México : 137-169. Et BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, 2008, « Formas de gobierno indígena: la constitución del ayunamiento indígena tradicional en Los Altos de Chiapas », *in* Margarita Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico* : 149-152.

89 Il s'agit là d'une situation très courante au Chiapas. Comme l'explique Eric Prokosch, "hay « [...] dos gobiernos: uno es el gobierno oficial tal como haya sido constituido bajo la ley del estado; el otro es un gobierno tradicional". PROKOSCH Eric, 1973, « Gobiernos indios "tradicionales" en los Altos de Chiapas », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 9 : 151-160.

90 BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, 2008, « Formas de gobierno indígena: la constitución del ayunamiento indígena tradicional en Los Altos de Chiapas », *in* Margarita Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico* : 149-152.

comité de « gérants », chargé de faire valoir le statut de municipe de San Juan Cancuc. Il y parvient au détour d'une conjoncture politique favorable, qui explique le statut politique assez particulier de San Juan Cancuc au Chiapas[91].

Depuis sa création au début du siècle dernier, le Parti Révolutionnaire Institutionnel s'est érigé en parti conservateur face à sa branche dissidente, le Parti Révolutionnaire Démocratique (PRD). Or, en 1988, le candidat du PRI, Cuauhtémoc Cárdenas, cherche à réunir des sympathisants indigènes. Afin d'y parvenir, une experte et leader politique du parti, Arely Madrid Tovilla, se présente dans la localité de San Juan Cancuc. Elle y cherche des voix pour lui permettre d'accéder au poste de député à travers la victoire présidentielle de Cárdenas. San Juan Cancuc en profite pour négocier son statut de municipe si le PRI arrive au pouvoir. C'est à la faveur de cette victoire que, le 19 août 1989, San Juan Cancuc redevient municipe.

Il s'ensuit qu'une grande partie des communautés de San Juan Cancuc s'est très peu investie dans la lutte zapatiste, influencées qu'elles étaient par cette connivence avec le parti au pouvoir. Dans les représentations chiapanèques, il s'agit d'un « municipe conservateur », au sein d'un ensemble de localités indigènes ayant acquis une image progressiste lors de l'insurrection. Or, de nos jours, l'artisanat « ethnique » jouant sur la représentation occidentale du discours zapatiste est un moyen de gagner de l'argent qui s'articule à l'économie de subsistance caractérisant les campagnes de l'État fédéral. Toutefois, San Juan Cancuc ne comptant pas parmi les grands noms de municipes libres autonomes s'autogérant sans intervention de l'État depuis le soulèvement de 1994, il reste ainsi très peu attractif touristiquement parlant[92]. De nombreuses associations et ONG ne se dédient de surcroît qu'aux communautés zapatistes, ce qui aggrave la précarité des Cancuqueros. Dans cette mesure, l'histoire récente de la municipalisation de San Juan Cancuc a des répercussions économiques contemporaines particulièrement délétères.

[91] BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, 2004, « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos », *in El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México : 137-169.

[92] Les attractions sont majoritairement axées sur cet aspect révolutionnaire de la région. Voir l'article critique de ce commentateur, notamment : GORODISCHER Julián, 2014, « Bienvenue aux zapatouristes », *Courrier international*, vol. 1239.

Il s'agit donc d'évaluer les conséquences pratiques de cette pauvreté. Nous nous y attèlerons en guise d'amorce par une narration de la manière dont nous l'avons vécue durant notre terrain d'enquête.

Nous sommes à la fin du mois de novembre 2019. Depuis une semaine, toute la population de Chilolja' s'active autour de la récolte du café. Chaque matin, j'observe Maruch torréfier le précieux grain. Elle me parle de la difficulté de son travail, depuis le nettoyage de l'arbuste délicat, jusqu'à la cueillette. « *Ayotik ta wokol. Wokol ay* », me répète-t-elle. « Nous souffrons, nous sommes dans la souffrance, c'est douloureux ». Je l'ai vu brûler les champs maintenant vierges avec son époux. Peu à peu, les réserves de nourriture s'épuisent. La récolte du maïs est finie, la prochaine aura lieu au printemps. Nous n'avons plus de haricots non plus. Les deux bases de l'alimentation locale dans une famille moyennement aisée sont épuisées. Reste le piment. La directrice de l'école maternelle m'a raconté qu'elle a vu un enfant boire sa soupe de piments en pleurant. C'était la seule nourriture que sa mère pouvait lui donner. Quant à nous, en cette nuit pluvieuse d'automne, nous mangeons ces piments en sauce avec des tortillas fourrées de nos derniers haricots. Commence la saison de l'achat. Achat d'avocats, de haricots, de maïs, d'œufs… Avec l'argent du café. Ce dernier est le centre de toutes les attentions. Lol, le père de famille, l'a négocié à 26 pesos[93] le kilo avec l'église presbytérienne[94], ensuite avec une coopérative d'agriculture biologique de Tenejapa, à 30 pesos[95]. Finalement, après beaucoup d'assemblées avec le comité entre les pères de famille de Chiolja', il est décidé qu'ils le vendront en commun 52 pesos le kilo[96], à une compagnie appelée « Starbuck ». Dans les succursales, le « Café du Chiapas » se vend à 199 pesos le kilo[97]. Pour survivre, les hommes qui l'ont cultivé doivent en parallèle faire des récoltes à Tapachula, à l'autre bout de leur État Fédéral, où on les paye 100 pesos par jour[98]. Le municipe de San Juan Cancuc est le troisième municipe du Mexique qui compte le plus grand nombre de personnes vivant en situation de pauvreté (99,5 %)[99]. 77,6% des Cancuqueros sont

[93] 1,24€ (Taux de conversion du 05/06/2022)
[94] Religion du courant protestant évangélique. La présence de religions réformistes et leurs effets sur la sociabilité de San Juan Cancuc sera étudiée en Partie II, Chapitre V.
[95] 1,43€ (Taux de conversion du 05/06/2022)
[96] 2,22€ (Taux de conversion du 27/10/2021)
[97] 8,5€ (Taux de conversion du 27/10/2021)
[98] 4,77€ (Taux de conversion du 05/06/2022)
[99] CONEVAL, 2015

en situation de pauvreté extrême, c'est-à-dire, entre autres, que ces personnes disposent « d'un revenu si faible que même si elles se consacraient uniquement à l'obtention d'aliments, elles ne pourraient pas accéder à ceux qui composent le panier alimentaire. »[100] Elles sont en situation de sous-nutrition. Ce manque de nourriture est une préoccupation quotidienne pour les Cancuqueros avec lesquels j'ai vécu des périodes de disette. En décembre particulièrement, la soudure se caractérise par l'absence des denrées des champs, et le manque d'argent pour en acheter de nouvelles.

Si cet isolement économique peut en partie s'expliquer par la tiédeur politique de San Juan Cancuc pendant la révolution zapatiste, nous faisons aussi le constat d'une gestion néo-libérale désastreuse pour les campagnes du Chiapas. En accord avec Daniel Villafuerte-Solis, Apolinar Oliva Velas, et Jorge López Arévalo[101], nous considérons que la crise alimentaire qui y sévit vers la fin des années 1960 a transformé de manière croissante dans les années 1970 les paysans en prolétaires. Depuis l'entrée du pays dans l'ALENA, le Mexique promeut une politique qui vise à la production mercantile dans ces campagnes alors qu'elles ont déjà du mal à atteindre l'auto-suffisance alimentaire. Les mesures prises par le gouverneur de l'État fédéral Juan Sabines Guerrero, entre 2007 et 2012 pour réduire la pauvreté ont ensuite contribué à faire stagner le sort de la région tseltale[102]. Nous pouvons dès lors distinguer trois groupes parmi les municipes, en nous basant, comme les auteurs sur les données statistiques nationales[103]. Derrière les municipes de Villa de Chiapas de Corzo ou Palenque, qui s'en sortent grâce à l'élevage, et ceux de Chenalho ou Pantelhó, comptant un peu moins de 70 % de population défavorisée, nous trouvons le municipe de San Juan Cancuc. Villafuerte-Solis qualifie en des termes préoccupants la situation économique de ses communautés. Nous

[100] "Una persona se encuentra en situación de pobreza extrema cuando tiene tres o más carencias sociales, de seis posibles y, además, su ingreso total es menor que la línea de bienestar mínimo. La población en esta situación dispone de un ingreso tan bajo que aun si lo dedicase por completo a la adquisición de alimentos, no podría acceder a aquellos que componen la canasta alimentaria." https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Glosario.aspx consulté le 27/10/2021.

[101] VILLAFUERTE-SOLÍS Daniel, 2015, « Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas », *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 13, n° 1 : 13-28. Velas et Arévalo montrent également que la politique néo-libérale entamée dans les années 80 a provoqué la chute significative du produit intérieur brut par habitant dans l'État Fédéral du Chiapas. VELAS Apolinar Oliva et ARÉVALO Jorge López, 2019, « Crisis estructural: pobreza y migración en Chiapas », *Espacio I+D, Innovación más desarrollo*, vol. 8, n° 20.

[102] Ils voulaient faire des municipes des « villes rurales », et les espèces animales qu'il s'est appliqué à injecter dans les campagnes étaient plus sélectionnées pour leur rentabilité économique que pour leur adéquation avec les besoins des populations rurales. Cf VILLAFUERTE-SOLIS Daniel, *Op. Cit.*

[103] INEGI 2007, 2009, 2013

soutiendrons donc l'hypothèse que la dépendance au marché international du café et l'appropriation de la force de travail en tant que journalier dans d'autres régions pour soutenir par la monnaie fiduciaire ce qui ne peut être apporté par les produits de la terre, ont contribué à maintenir les Cancuqueros dans l'état de dépendance économique blâmé, bien que créé, par l'élite gouvernementale métisse[104].

Dans ce cadre, la culture de la différence des Cancuqueros s'avère être une différence parallèlement cultivée au prix d'un double isolement : celui, raciste, issu d'une histoire coloniale, et l'autre, économique, maintenu par les valeurs libérales. Désormais, cet isolement a des conséquences politiques internes patentes dans la hiérarchie entre ses membres. Elles ont la particularité de s'exprimer préférentiellement selon des critères genrés.

C) Du genre de la tradition à San Juan Cancuc

1) Indigénisme et féminisme en tension

Retournons chez Maruch, le 4 octobre 2019. Elle, son père Xun, et la formatrice de l'ALAC Silvia, sont chacun pris dans des jeux de pouvoir qui ont éclaté en conflit[105].

Analysons tout d'abord ce conflit du point de vue des intérêts de Xun. Il s'est offusqué que des femmes s'associent pour travailler et réaliser des tontines sans les hommes en arguant que :

- Les hommes doivent participer
- Les femmes ne viendront jamais aux réunions mensuelles car elles n'auront pas l'autorisation de leur mari
- Ce n'est pas à elles mais aux hommes d'avoir l'argent.

Ces trois objections ne peuvent s'expliquer qu'en considération du processus de co-construction de la différence entre Métis et Indigènes que nous avons détaillé[106]. Nous avons

[104] Cette hypothèse sera étayée en Partie III, Chapitre VI, C).
[105] Voir Partie I, Chapitre I, A), §1.

expliqué que les Tseltals s'identifient en tant que tel par leur rapport à un lieu, la communauté, qui va de pair avec un type de fonctionnement politique ; le système de charges. Ce système de charges matérialise le rapport au territoire communautaire (*k'inal*) tant pour les femmes que pour les hommes[107]. Nous avons posé que, par leur caractère public, les charges exercées par les hommes au sein des communautés tseltales oblitèrent bien souvent, y compris par la représentation que la littérature spécialisée en donne, celles réalisées par les femmes. Marie Chosson corrobore cette affirmation en précisant que

> « Ce que les anthropologues et historiens mésoaméricains ont nommé le système de charges ou la hiérarchie politico-religieuse se définit communément comme le système « modèle » d'autogouvernement des communautés indigènes au sein duquel les hommes adultes occupent alternativement et pour une durée définie, dans une échelle hiérarchique, des fonctions politiques et religieuses. »[108]

L'état de l'art déployé par l'autrice appelle à réviser cette définition. Ne serait-ce que depuis une perspective émique, les « hommes adultes » ne sont pas les seuls à être impliqués dans ce système de charge[109]. Pour les Tseltals, l'*a'tel,* la « charge », le « travail » incombe aussi aux femmes pour faire société[110]. Nos données de terrain nuanceront ainsi la définition communément admise au XXème siècle de ce « modèle d'autogouvernement des communautés indigènes » en considérant que, à San Juan Cancuc, les charges s'échelonnent plutôt selon une hiérarchie entremêlant reproduction et politique. Elle est illustrée par le schéma ci-dessous.

---

[106] Voir Partie I, Chapitre I, A) et B)

[107] Voir Partie I, Chapitre I, A), §2.

[108] CHOSSON Marie, 2012, « Du système de charges aux statuts de prestige individuel », *Ateliers d'anthropologie*, vol. 37, p.3, consulté le 18 août 2022. Se référer aussi à ALONSO BOLAÑOS Marina, 2008, « Sistema de cargos », *in* Margarita Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas ethnografico*, Gobierno del Estado de Chiapas : 173-179. Nous reviendrons plus précisément au rôle de la religion en Partie II, Chapitre V.

[109] TZUL TZUL Gladys, 2015, « Sistema de gobierno comunal indígena: la reproducción de la vida », *El Apantle* : 125-140. TZUL TZUL Gladys, 2016, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Maya Wuj. CHOSSON Marie, 2012, *op.cit*

[110] Cf définition de l'*a'tel in* Partie I, Chapitre I, A), §2. Dans le cas de la communauté d'étude de Marie Chosson, la charge de *mayordoma* des femmes s'est institutionnalisée en complémentarité de celle de *mayordomo* de leur mari. La respectabilité d'une femme peut également influer sur la carrière de son mari. CHOSSON Marie, 2012, *op.cit*, p.8

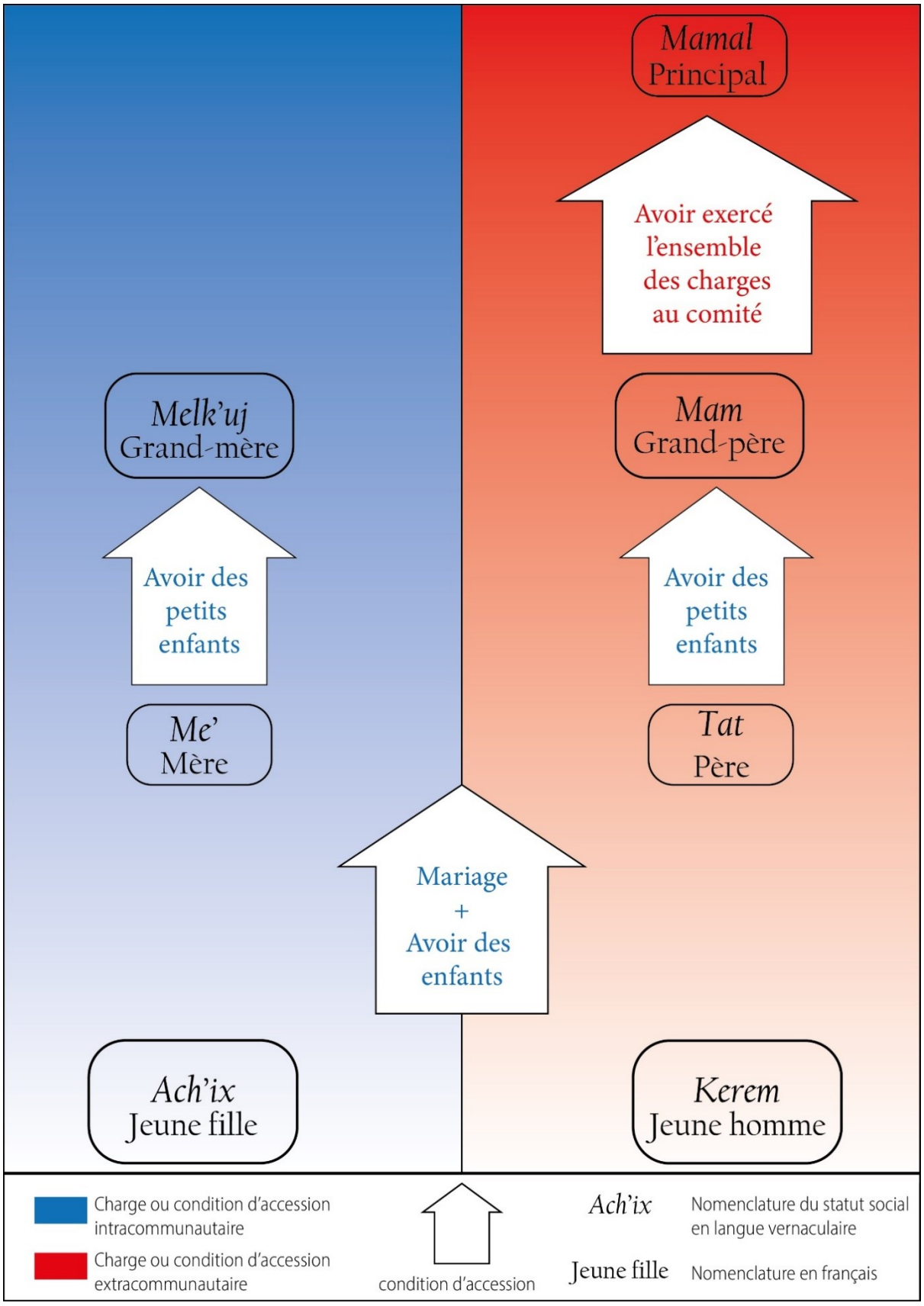


Figure 4: Statut social et système de charges à San Juan Cancuc

En prenant en compte l'espace communautaire dans la manière dont se pense la répartition des charges, il apparaît que la reproduction domestique en son sein est le principal vecteur de l'avancement des femmes, tandis que les hommes doivent accomplir une carrière plus axée sur la représentation publique des intérêts du groupe pour devenir *mamal*[111]. Le comité n'est donc qu'un seul versant d'un système dont les charges extracommunautaires (qui comprennent un travail salarié pouvant être exercé à l'extérieur de la communauté pour obtenir de la monnaie fiduciaire) s'exercent en complémentarité des charges intracommunautaires (cuisine, éducation des enfants, entretien du foyer etc… Voir *Figure 4*). Composé uniquement d'hommes mariés, la principale fonction du comité est la défense des intérêts des membres de la communauté aux niveaux fédéral et national[112]. Rappelons toutefois que sa structure actuelle résulte des efforts de professeurs bilingues indigènes dans les années 1960-1970 pour faire accéder San Juan Cancuc au rang de municipe[113]. D'abord formés en tant que « promoteurs culturels » par le Centre Coordinateur Indigéniste (CCI) - la branche chiapanèque de l'INI -, ces professeurs ont été fortement influencés par l'évolutionnisme de l'indigénisme d'État[114]. Ils se sont ainsi, pour reprendre l'expression d'Olivia Luz Pineda, comportés en « caciques culturels », contribuant à essentialiser un mode de vie rural pour le compte d'une quête nationaliste d'authenticité[115]. Croiser cette approche avec celle que Marie Chosson dresse en conclusion de son article nous permet de mieux appréhender pourquoi le « prestige » inhérent à l'ascension sociale au sein du système de charge et du comité à San Juan Cancuc se fonde aujourd'hui sur la connaissance de la « tradition »[116] : favorisant une certaine immuabilité spatiale et temporelle des sociétés indigènes sous couvert de la sauvegarde de leur « culture », l'indigénisme a promu une

[111] « Principal », personne ayant exercé l'ensemble des charges du comité.
[112] L'anthropologue Henning Siverts notait en ce sens, dans les années 1980, que le président du comité avait le pouvoir parce qu'il « *protected the pueblo against the Ladinos*. » SIVERTS Henning, 1981, *Stability and change in Highland Chiapas, Mexico*, Bergen National Papers in Social anthropology, p.47.
[113] Partie I, Chapitre I, B), §3.
[114] Lire à ce sujet MELENOTTE Sabrina, 2018, « « Forger la patrie » dans la région des Hautes-Terres du Chiapas (1930-1970) : Caciquisme, indigénisme et hégémonie culturelle », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. Voir également Partie I, Chapitre I, B), §2.
[115] *In* PINEDA Luz Olivia, 1993, *Caciques culturales; El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Puebla, México, Alres Costa-Amic.
[116] CHOSSON Marie, 2012, « Du système de charges aux statuts de prestige individuel », *Ateliers d'anthropologie*, vol. 37, p.3, consulté le 18 août 2022.

certaine forme d'indigénéité[117]. Le fait que l'aspect religieux de la charge « traditionnelle » communautaire ait cédé le pas au politique en raison de stratégies partisanes lors la municipalisation de San Juan Cancuc révèle pourtant que ces conceptions partielles et partiales de la tradition sont d'une rigidité d'apparat, qui recouvre des enjeux de pouvoir bien plus plastiques. L'organisation du comité émane de ses compromis passés avec l'État et le PRI, parti conservateur avec lequel les hommes qui exercent ces charges de gouvernement ont d'autant plus d'accointance qu'ils lui sont redevables du statut de municipe de San Juan Cancuc. La manière selon laquelle les « autorités communautaires » du comité cultivent la différence socio-ethnique indigène cristallise de la sorte une hiérarchie genrée des pouvoirs. En soutenant qu'il incombe aux hommes d'impulser des mesures économiques pour le bien de tous, que ces derniers sont les seuls à pouvoir détenir de l'argent, et en supputant que les femmes ne se conformeront pas à un nouvel ordre en ne venant pas aux réunions, Xun a exercé sa charge de protection publique des intérêts des membres du groupe de la communauté selon les attentes de la dialectique indigéniste à laquelle il doit son statut : il a fait valoir l'immuabilité de la structure sociale qui l'a érigé au rang de *mamal*.

Sa fille, Maruch, doit quant à elle composer avec une situation économique que Xun n'a pas connue quand il avait son âge. Le fait qu'aucune grand-mère *melk'uj* n'ait été présente à la réunion avec l'ALAC, et que la personne qui s'oppose à l'initiative soit un « principal », un *mamal* qui a rempli l'intégralité des charges du comité, accroit l'importance de mâtiner nos remarques politiques de considérations générationnelles. Dans la hiérarchie communautaire, les femmes sont soumises aux décisions des hommes, et les jeunes aux décisions des plus âgés. En initiant des assemblées de femmes prenant elles-mêmes des décisions pour le reste de la communauté, Maruch a outrepassé, en plus de ses prérogatives genrées, celles de son âge face au système de charges défendu par son père. Elle ne correspond pourtant pas exactement à l'idée qu'on pourrait se faire d'une révolutionnaire. Plutôt conservatrice, elle tient la sobriété en estime. Son mari, Lol, a déjà été Président du comité de Chilolja' ; par sa position d'épouse, mais aussi ses manières modestes et ses talents domestiques, Maruch est

[117] Ce constat a été dressé pour d'autres lieux d'Amérique Latine. Voir par exemple pour le cas bolivien : CANESSA Andrew, 2007, « Who Is Indigenous? Self-Identification, Indigeneity, And Claims to Justice In Contemporary Bolivia », *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, vol. 36, n° 3 : 195-237. La catégorie identitaire tseltale ainsi créée à San Juan Cancuc fera l'objet d'une analyse critique en Partie III, Chapitre VII.

une Tseltale d'une respectabilité convenue. Sa prise de position dissidente ne m'en a donc que plus étonnée. Deux éléments sont selon nous à même d'expliquer son écart. D'une part, Maruch fait face, ainsi que les autres femmes de sa génération, à des nécessités économiques qui diffèrent de celles qu'a connues son père. Ce dernier, né dans les années 1940-1950, a pratiqué une agriculture en autosuffisance qui lui a permis de couvrir les besoins de sa famille. Aujourd'hui, l'agriculture de San Juan Cancuc est beaucoup plus dépendante des fluctuations du prix du café sur le marché international. En cas de mauvaise récolte, ou de chute des cours en bourse, une famille peut mourir de faim[118]. Un des enjeux face auxquels se trouvent les Cancuqueras et les Cancuqueros de l'âge de Maruch est donc d'instaurer une stabilité économique nouvelle. La tontine et, peut-être à terme, la vente de *huipils*, pourraient s'avérer efficaces selon elle et d'autres femmes. Si Xun a défendu l'ordre hiérarchique communautaire pour préserver sa légitimité, ce n'est pas tant par conviction que par nécessité que Maruch s'y est opposé. Le fait que son mari, Lol, l'ait soutenu en dépit de sa position de *mamal* souligne l'intérêt de comprendre la démarche de sa femme depuis une perspective générationnelle[119] : sa propre position montre la prégnance de cette situation de dépendance dans les impératifs politiques de Chilolja'.

D'autre part, il n'est pas invraisemblable que l'opposition de Maruch à son père ait été encouragée par la position adoptée publiquement par Silvia. En accord avec la définition qu'elle nous a donné d'elle-même, nous considèrerons que cette formatrice indigène tseltale du municipe de Huixtlan est « féministe ». Nous définissons dans ce cadre le féminisme dans une acceptation large : il s'agira de toute mobilisation dans l'espace public en faveur du maintien et de l'obtention de droits en faveur des sujets s'identifiant au genre féminin, en vue de réaliser une équité avec ceux s'identifiant au genre masculin[120]. Pour en avoir discuté avec Silvia, il transparait que cette militante et son association souhaitent véhiculer une manière de

[118] VILLAFUERTE-SOLÍS Daniel, 2015, « Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas », *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 13, n° 1 : 13-28. Velas et Arévalo montrent également que la politique néo-libérale entamée dans les années 80 a provoqué la chute significative du produit intérieur brut par habitant dans l'État Fédéral du Chiapas. VELAS Apolinar Oliva et ARÉVALO Jorge López, 2019, « Crisis estructural: pobreza y migración en Chiapas », *Espacio I+D, Innovación más desarrollo*, vol. 8, n° 20.

[119] Elle et son mari ont à peu près le même âge

[120] La polarité des identités postulée par cette définition préliminaire sera discutée plus amplement en Partie III, Chapitre VII.

reproduire les conditions d'existence d'une communauté indigène[121] qui ne soit pas fondée sur une hiérarchie patriarcale soumettant les femmes à la volonté des hommes. Néanmoins, le caractère coercitif des dispositions prises afin que l'initiative ne périclite pas à cause de l'absence de participantes prouve que cette manière de vivre son identité indigène ne va pas de soi pour l'ensemble des Tseltales du Chiapas. Les règles sont ainsi faites qu'une femme entrée dans l'association ne puisse pas en sortir si facilement. Sont par exemple punies d'une amende de 20 pesos les adhérentes qui ne se sont pas présentées à une réunion sans justificatif[122]. Les économies de chacune sont collectivisées dans un système de tontine, et elles doivent payer étape par étape une progression notée dans un carnet de suivi si elles veulent obtenir le diplôme de tissage pré-supposément désiré. Ajoutons que, contrairement à la plupart des femmes de San Juan Cancuc, Silvia a pu suivre des études universitaires en ville[123].

Les intérêts sous-tendus par ces trois points de vue visent donc la défense d'une même identité communautaire selon des modalités antagonistes. La contradiction par Maruch des intentions politiques de son père sous-tendue par des considérations économiques pratiques nous amène finalement à questionner plus avant les ressorts du féminisme de Silvia.

En équilibre entre ces deux impératifs, ce féminisme émerge de la culture politique zapatiste que nous l'avons définie[124]. D'après María del Pilar Padierna Jiménez, le fait que la révolution zapatiste ait d'abord été méprisée par les élites métisses a effectivement donné lieu à un changement de la « grammaire communautaire » dans les années 1990. Comme des critiques des Métis vis-à-vis de l'insurrection zapatiste était que donner le droit à l'autodétermination aux sociétés indigènes laisserait libre cours à une loi coutumière privant les femmes de droits politiques, les communautés révoltées ont eu à cœur d'établir des lois et un système démocratique qui garantisse l'égalité entre les genres[125]. Ces lois sont nées d'une double impulsion. D'une part, le zapatisme a eu besoin d'une aide extérieure à la société

[121] Ce type de reproduction que nous appellerons la « communalité » d'après Tzul Tzul (2015) sera détaillé et discuté en Partie III, Chapitre VI.
[122] Règle imposée par l'ALAC.
[123] D'après les statistiques nationales, parmi les 17 723 femmes à San Juan Cancuc, seules 36 font ou ont fait des études supérieures. Sources : INEGI, 2020. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados
[124] Partie I, Chapitre I, B), §2.
[125] DEL PILAR PADIERNA JIMÉNEZ María, 2013, « Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género », *Argumentos (México, D.F.)*, vol. 26, n° 73 : 133-142.

mexicaine. Elle a été apportée par des contingents de militants internationaux dans un contexte d'émulation d'une pensée altermondialiste[126]. Le soutien de la communauté internationale a dépendu de la capacité des zapatistes à correspondre aux représentations idéalisées des communautés indigènes de leurs soutiens. D'autre part, les femmes indigènes avaient des revendications antérieures propres, émises à l'intérieur de leurs communautés. Ces revendications les ont poussés à saisir le zapatisme comme tremplin. Par le concept de « triple marginalisation » *(triple marginación*), les commandantes de l'EZLN[127] ont ainsi soutenu que ce n'est pas dans leur communauté, mais dans la société mexicaine dans son ensemble qu'elles sont marginalisées : marginalisées parce qu'elles sont pauvres, marginalisées parce qu'elles sont Indigènes, et marginalisées parce qu'elles sont des femmes. L'analyse de l'évolution entre deux versions d'un même texte de lois promulguées par ces femmes mettra en exergue les tensions que ce postulat provoque entre l'indigénisme et le féminisme.

La première version des « Lois révolutionnaires de femmes »[128] est parue en même temps que la « Déclaration de la forêt lancadone »[129], la déclaration de guerre à l'État Mexicain, en 1994. Son article 3, « les femmes ont le droit de décider le nombre d'enfants qu'elles peuvent avoir et dont elles peuvent s'occuper »[130] est caractéristique d'une volonté commune de lutter contre la représentation raciste métisse selon laquelle la misère des Indigènes serait dû à un nombre trop important d'enfants par femme[131]. Elles ne sauraient pas s'en occuper correctement d'après ces Métis alors que dans le contexte zapatiste et indigène, le fait d'être mère est perçu comme une prise de pouvoir par les femmes, car leur rôle éducatif est la condition du développement de leurs enfants, et, par là-même, du futur de toute une communauté[132]

Cet article place la capacité de choix procréatif non du côté de l'homme, mais de la femme indigène. Ce faisant, sa rédaction peut être comprise comme une volonté de pallier des

[126] BASCHET Jérôme, 2002, *L'étincelle zapatiste: insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël.
[127] Armée zapatiste, cf Partie I, Chapitre I, B), §2.
[128] *Leyes Revolucionarias de Mujeres* en espagnol
[129] *Declaración de la selva lacandona* en espagnol
[130] « Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. »
[131] Sachant qu'au Chiapas, comme dans bien des États fédéraux mexicain, l'avortement est illégal, et la promotion de moyens contraceptif très limitée.
[132] MILLÁN MONCAYO Márgara, 2006, « Indigenous women and zapatismo. New horizons of visibility », *in* Aída Hernández Castillo, Shannon Speed, et Lynn M. Stephen (dir.), *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas Press : 75-96.

situations d'abus entre les membres d'une même communauté. La formulation de l'article 8 atteste plus clairement de ce contexte de tensions intra-communautaires. Il dispose qu'« aucune femme ne pourra être battue ou maltraitée physiquement ni par sa famille ni par des étrangers. Les délits de tentative de viol ou le viol seront sévèrement punis. »[133] Par la mention de la « famille », les dérives de l'alcoolisme sont indirectement visées, les rituels syncrétiques catholiques étant rythmés par la prise de *pox*, un alcool fort à base de maïs. Les violences domestiques faites aux femmes et aux enfants sont fréquemment imputées à l'alcool dans les discours indigènes, en particulier ceux zapatistes qui ont interdit son usage dans les communautés. Ainsi, si ces « violences » réfèrent aux pratiques de Métis envers les femmes indigènes, elles sont aussi le fruit de pratiques intra-communautaires.

Les « Lois révolutionnaires de femmes » ont été révisées en 1996, en laissant une part plus conséquente aux démêlés d'enjeux communautaires locaux[134]. À cette date, les femmes indigènes du Chiapas disposent depuis deux ans d'un nouvel outil pour s'opposer plus frontalement à la hiérarchie locale. Cette évolution peut donc être comprise comme un résultat de l'effectivité de la législation de 1994. Deux articles nous paraissent particulièrement révélateurs :

- L'article 19 : « Les femmes ont le droit d'avoir, d'hériter et de travailler la terre »[135]
- L'article 24 : « Les femmes ont le droit de s'amuser et de partir connaître d'autres lieux de l'État, du pays, et du monde »[136]

L'article 19 signerait, selon Sarri Vuorisalo-Tiitinen, une prise de distance avec un dogme catholique qui laissait libre court à une répartition des terres désavantageuse pour les femmes. Toutefois, bien que certainement encouragé dès les réductions ecclésiastiques[137], l'héritage de la terre rurale réservé aux hommes est avant tout un élément que beaucoup de communautés considèrent structurel de leur identité indigène. Dès lors, la subversion de la virilocalité en

[133] « Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. »
[134] VUORISALO-TIITINEN Sarri, 2016, « Un análisis crítico del discurso sobre la (des)igualdad de las mujeres zapatistas », *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 13, n° 2, p.64-66.
[135] "Las mujeres tienen derecho a tener, heredar y trabajar la tierra." *Ibid.* p.65
[136] "Las mujeres tienen derecho a la diversión y a salir a conocer otros lugares del estado, del país y del mundo." *Ibid*. p.66
[137] Partie I, Chapitre I, A), §3.

découlant pourrait expliquer la mauvaise réception de la nouvelle version du texte de loi au sein même des communautés zapatistes. Si l'article 24 peut se comprendre dans un contexte de voyages de plus en plus fréquemment effectués par les commandantes pour faire connaitre le zapatisme dans le monde, au vue de l'importance du rapport à la terre des communautés maya chiapanèques[138], il nous semble que cet article interroge également le rapport au territoire construit en une dialectique coloniale. Autrement dit, par les mouvements à la fois internes et externes politiques et géographiques que le féminisme indigène induit, la rhétorique indigéniste cantonnant l'identité socio-ethnique des Tseltals en une « authenticité » rurale, pour la protéger en la mettant à distance de la « modernité » métisse, se voit profondément chamboulée depuis les années 1990.

Si nous estimons dans la lignée de Jules Falquet et de María del Pilar Padierna Jiménez qu'il est peu probable que les lois aient à elles seules suffi à changer la vie des femmes indigènes[139], elles n'en reflètent pas moins les discussions au sein de leurs sociétés. Le « changement de grammaire communautaire » au Chiapas, explique ainsi à la fois le « féminisme » assumé de Silvia, et sa réception par Maruch à Chilolja'. Il permet aussi de comprendre pourquoi le père de cette dernière, marqué par l'indigénisme d'État des années 1930-1980, s'est opposé à leur initiative.

Cette analyse des conditions d'émergence d'une pensée féministe dans un contexte idéologique zapatiste révèle que le patriarcat peut prendre plusieurs sens en fonction du contexte culturel. En ce sens, une réflexion sur la construction identitaire des femmes Tseltales de San Juan Cancuc ne pourra s'envisager en dehors du paradigme de l'intersectionnalité conscientisée par les militantes zapatistes à travers le concept de « *triple marginación* », triple marginalisation. De fait, si, comme la plupart des Indigènes dans une société mexicaine raciste, elle pâtit de la pauvreté, il est tout aussi indéniable que le genre féminin d'une Tseltale est un facteur aggravant de sa marginalité, et ce y compris au sein de sa propre communauté. Qualifiant d'« intersectionnelle » d'après le travail de Kimberle Crenshaw la relation entre multiples dimensions des différences établies sur l'identité sociale

[138] Partie I, Chapitre I, A).
[139] FALQUET Jules, 1999, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n° 2 : 87-114.

de la personne dont découlent de potentielles oppressions[140], il importe, pour saisir la construction d'une identité indigène, de comprendre dans quelle mesure la triple marginalisation du sujet féminin tseltal s'explique par sa relation au territoire communautaire.

2) « Les femmes sont plus indiennes »

Suivant le fil de notre approche critique de l'identité indigène[141] nous considérons, comme Henri Favre, que l'indigénisme est avant tout un « courant d'opinion favorable aux Indiens »[142]. Apparaissant dès les premiers moments de la colonisation dans une optique humaniste[143], il prend son essor à partir de la deuxième moitié du XIXème siècle en tant que « mouvement d'idées à expression politique et sociale, mais aussi littéraire et artistique, qui pense l'Indien dans le cadre d'une problématique nationale »[144]. La décolonisation du continent Américain à cette époque a vu naître de nouveaux États-nations qui ne peuvent plus se penser dans une relation de subordination avec la métropole[145]. Cependant, à partir des années 1970-1980, il ressort que l'indigénisme s'essouffle dans sa défense depuis l'extérieur des groupes indigènes qui ont acquis une conscience accrue de leur condition. À cette époque, l'intégration à une économie de marché globalisée met parallèlement un terme au modèle d'ascension sociale des Indigènes par l'assimilation à la société métisse industrialisée promue par l'INI depuis les années 1930. En dépit de leur niveau d'étude avancé, les Indigènes continuent de subir de plein fouet l'exclusion et le racisme du milieu urbain des Métis. Les frontières nationales ouvertes pour les marchandises mais fermées pour les humains sont propices aux replis identitaires de ceux qui, plus tout à fait Indigènes ruraux, ne sont pas non

---

[140] CRENSHAW Kimberle W., 2011, « From Private Violence to Mass Incarceration: Thinking Intersectionally about Women, Race, and Social Control Symposium: Overpoliced and Underprotected: Women, Race, and Criminalization: I. Establishing the Framework », *UCLA Law Review*, vol. 59, n° 6 : 1418-1473.

[141] Partie I, Chapitre I, B), §2 et 3.

[142] FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan, p.7.

[143] Sa réflexion s'accorde en ce sens avec celle de Serge Gruzinski et Carmen Bernand (BERNAND Carmen et GRUZINSKI Serge, 2001, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de cultura económica, México), qui nuancent l'idée d'une prise de position uniforme des Espagnols face aux populations qu'ils apprêtent à coloniser. Bien au contraire, de premiers Espagnols issus du naufrage de 1511 comme Gonzalo Guerrero se considérant désormais Mayas au Yucatan, aux sympathisants des sociabilités américaines, les archives de Bernal Díaz del Castillo notamment montrent bien qu'il y avait une pluralité de manières d'être face aux « Autres », tant du côté des Indigènes que de celui des colons. Les positions se sont cristallisées en une opposition belliqueuse pour ces derniers face aux impératifs socio-économiques de l'ancien continent dont ils étaient issus (sur ce sujet en particulier, se référer à BRAUDEL Fernand, 2006, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin).

[144] FAVRE Henri, *Op.cit*., p.8.

[145] Partie I, Chapitre I, B), §1. Voir également BOIDIN Capucine et HURTADO LOPEZ Fátima, 2009, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 : 17-22.

plus devenus des Métis urbains. Dans les années 1970, cette nouvelle « intelligentsia »[146] rejette un indigénisme pensé de l'extérieur sur sa condition de subordination pour construire un mouvement de défense propre : l'indianisme. « Ce qui rassemble les organisations indianistes, c'est leur commune hostilité à l'État-nation, qu'elles jugent coupable d'ethnocide à l'égard des Indiens[147]. » Considérant comme ethnocide tout acte d' « acculturation »[148], elles ont à cœur de promouvoir la différence des Indigènes avec les « occidentaux ».

Par son histoire et ses expressions actuelles, le zapatisme correspond aux critères de l'indianisme dressé par Henri Favre. Nous avons à cet égard remarqué que les femmes indigènes s'étaient emparées des conditions d'échanges avec les idéaux de groupes contestataire occidentaux pour faire aboutir des revendications propres[149]. Aussi l'« autodetermination » proposée par Silvia aux femmes de Chilolja' s'apparente-t-elle à « l'ethnodéveloppement »[150] discuté par l'ethnologue. Il est pourtant intéressant de discerner comment les Indigènes chiapanèques se sont appropriés une initiative initialement centrée sur le crédit rotatif[151] afin de l'adapter à des enjeux ruraux locaux, selon des modalités impulsées par le zapatisme : alors qu'il n'en est fait aucune mention dans les statuts de l'ALAC originellement guatémaltèque, les ateliers dispensés sont tournés uniquement vers les femmes indigènes[152].

---

[146] FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan, p.105.
[147] FAVRE Henri, *ibid.* p.106.
[148] FAVRE Henri, *ibid*., p.112.
[149] Partie I, Chapitre I, C), §1.
[150] « L'État néolibéral semble rencontrer dans l'indianisme l'idéologie que l'État populiste trouvait dans l'indigénisme. Il en dérive une politique qui lui assure au moindre coût un contrôle indirect sur les populations et des territoires doivent y faire régner l'ordre et la sécurité et apprendre à y vivre dans l'autonomie, c'est-à-dire sans compter sur les services publics dont l'offre se tarit. » FAVRE Henri, *op.cit*., p.116. Voir Partie I, Chapitre I, A), §1.
[151] L'*Asociación Local de Ahorro y Crédito* (ALAC, « association locale d'économie et de crédit ») est une variante de *Asociación de ahorro y crédito rotativo* « Association d'économie et de crédit rotatif », initiative le plus souvent informelle de développement rural local. Elle est à rapprocher de systèmes d'économie sociale comme le microcrédit.
[152] Cette source indiquée par Sylvia correspond également aux brochures qu'elle avait sur elle et que j'ai pu consulter : LEAL Anyi, 2017, « Asociaciones Locales de Ahorro y Crédito », *Universidad De San Carlos De Guatemala* : 15.
https://www.academia.edu/33998506/Asociaciones_Locales_de_Ahorro_y_Cr%C3%A9dito?auto=download
(consulté le 28/08/2022)

Cet intérêt pour le genre féminin reste cependant dépendant de l'incarnation d'une certaine immuabilité sociale que l'indianisme tend à mettre en exergue[153] . Les critères de définition identitaires sur lesquels il s'appuie pour défendre les droits des peuples autochtones répondent effectivement à ceux posés par des textes faisant office d'autorité juridique pour les affaires référées aux cours internationales. En 20 pages, la déclaration des droits des peuples autochtones des Nations Unies de 2007 résume assez efficacement le cadre fixé par l'OIT dès 1989[154]. Le mot « tradition » y apparaît 25 fois, « coutume » 10 fois et « culture » 29 fois. Par-delà les occurrences de ces termes qui témoignent d'un certain registre de langage délimitant le champ du discours produit[155], la déclaration présente une rhétorique insistant sur la présence intrinsèque d'un continuum spatio-temporel en ces sociétés[156]. Un paragraphe de l'article 11 est particulièrement éloquent à ce propos :

> « 11. Les peuples autochtones ont le droit d'observer et de revivifier leurs **traditions culturelles** et leurs **coutumes**. Ils ont notamment le droit de conserver, de protéger et de développer les manifestations passées, présentes et futures de leur **culture**, telles que les sites archéologiques et historiques, l'artisanat, les dessins et modèles, les rites, les techniques, les arts visuels et du spectacle et la littérature. »

Dans le but d'obtenir ou de défendre leurs droits en particulier contre les intérêts nationaux métis, les Indigènes s'appuient aujourd'hui sur ces textes juridiques et leurs dérivés locaux. Aussi les Tseltals de San Juan Cancuc s'efforcent-ils de correspondre à l'image qui est donnée d'eux par leurs défenseurs : une société immuable, représentant un passé perdu, culture vestige devant être conservée à l'image d'un objet dans un musée[157].

---

[153] « L'anthropologie indigéniste posait, sans aucune raison, la culture indienne et la culture occidentale comme complémentaires. Sans plus de justification, l'anthropologie indianiste les donne comme totalement irréductibles l'une à l'autre. » FAVRE Henri, *ibid*., p.112.

[154] *Convention C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169)*, https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169 (consulté le 26 août 2022).

[155] BELLIER Irène, 2013, « Peuples autochtones : un construit pratico-heuristique ? Le concept à l'épreuve d'un terrain globalisé », *in Transversalités de l'altérité, Comment peut-on être socioanthropologue aujourd'hui ? Autour de Pierre Bouvier*, L'Harmattan : 219-231.

[156] Rappelant ce que décrit Jean-Paul Sarrazin pour la Colombie In: SARRAZIN Jean Paul, 2008, « La "espiritualización" de los discursos neoindigenistas en Colombia », *TRACE*, vol. 54 : 77-91. Le « néo-indigénisme » décrit par cet auteur correspond à ce qu'Henri Favre nomme « indianisme ».

[157] Sur la réification de la culture aux Amériques, se référer particulièrement à CUNHA Manuela Carneiro da, 2010, *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Ed. de l'éclat. SARRAZIN Jean Paul, 2008, « La "espiritualización" de los discursos neoindigenistas en Colombia », *TRACE*, vol. 54 : 77-91. Dans le monde, APPADURAI Arjun, 1988, « Putting hierarchy in its place », *Cultural anthropology*, vol. 3, n° 1 : 39-49. APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, University of Minnessota Press.

La situation sociale que nous avons rencontrée dans les communautés de San Juan Cancuc pourrait dès lors être comprise à la lumière de l'analyse des rapports entre l'ethnicité et le genre dans une communauté du Cuzco péruvien menée par Marisol de la Cadena[158]. Elle constate que « si les structures patriarcales utilisées dans le processus de colonisation ont supposé le processus de féminisation des populations indigènes, le procédé inverse, mené à bien à l'intérieur des confins du patriarcat moderne a supposé – et continue à le faire – l'indianisation des femmes. »[159] La femme indigène figure aujourd'hui une stabilité spatio-temporelle mobilisée dans de nombreux registres de représentation, qui amène l'anthropologue à titrer son article *Las mujeres son más indias*, « Les femmes sont plus indiennes ». Gladys Tzul Tzul ajoute que l'alliance de la femme avec le territoire et la tradition[160] a été socio-historiquement construite en réponse au péril de l'acculturation, dans les communautés mayas guatémaltèques[161].

Conséquence matérielle de ce rapport historique, à San Juan Cancuc, chaque garçon hérite d'une partie du lopin de territoire communal de son père à peu près égal à celui de ses frères. Par cet acte, le jeune homme est lié physiquement et légalement[162] à sa terre natale *k'inal*, par laquelle il s'identifiera[163]. Au moment de la mise en ménage, la terre est cédée afin de consacrer le passage à l'âge « adulte »[164].

---

[158] DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47.

[159] " Así, si las estructuras patriarcales utilizadas en el proceso de colonización supusieron la feminización de poblaciones indígenas, el proceso inverso, llevado a cabo dentro de los confines del patriarcado moderno ha supuesto -y lo sigue haciendo- la indianización de las mujeres" DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9, p.47. Ce constat est similaire à celui porté par d'autres anthropologues sur les effets de la colonisation aux Amériques. Voir à titre d'exemple SEGATO Rita Laura, 2003, *Las estructuras elementales de la violencia*, Universidad Nacional de Quilmes, p. 26.

[160] Ce territoire, nous l'avons vu (Partie I, Chapitre I, A), §2), est nommé en tseltal *k'inal*. La « tradition » pourrait être traduite par le mot *talel*, discuté en Partie II, Chapitre IV. Ces deux notions seront mises en regard en Partie III, Chapitre VI.

[161] TZUL TZUL Gladys, 2016, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Maya Wuj, p.168-171.

[162] Ce caractère « légal » est plutôt normé. Nous y reviendrons dans les premiers paragraphes du chapitre suivant.

[163] Partie I, Chapitre I, A), §2.

[164] Cette conception tseltale de l'âge adulte sera étudiée en détail dans le chapitre suivant : Partie I, Chapitre II, A).

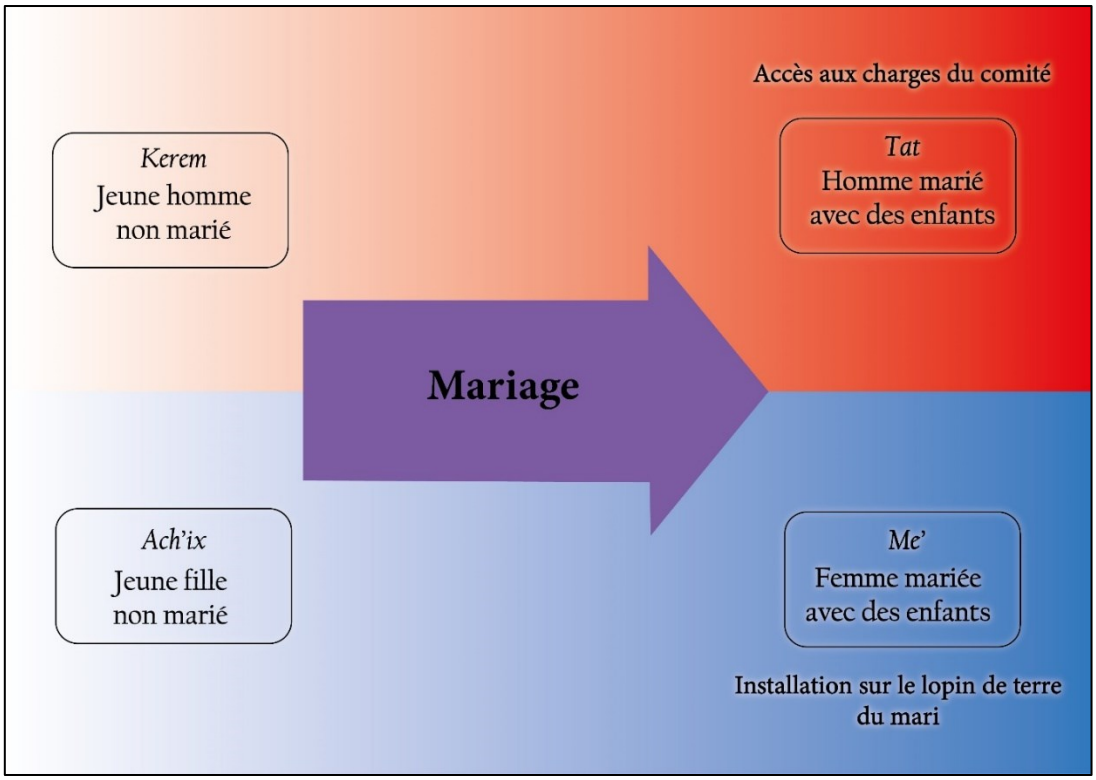


Figure 5 : Mise en ménage, terre, et politique à San Juan Cancuc

Le garçon passe ainsi du statut de *kerem*, « jeune homme », au statut « d'homme » à part entière : le « père », *tat*. Le couple sitôt marié doit avoir des enfants. Les jeunes filles « *ach'ix* », deviennent ainsi des « mères » *me'* une fois mariées. Le modèle étant patrilocal, elles s'en iront vivre dans la maison de leur époux. Ce terrain toutefois, n'est jamais destiné à leur appartenir en propre : en cas de veuvage par exemple, il revient à l'affin masculin aîné du défunt époux en ligne directe[165]. Le fait qu'une femme puisse rester vivre sur son *k'inal* est soumis au bon vouloir des hommes de statut *tat*. Bien que relativement indépendantes de la terre selon les normes coutumières[166], l'appartenance au *k'inal* se voit ainsi paradoxalement matérialisée par la sédentarité des femmes, qui doivent être « plus indiennes ».

[165] Les aspects de transmission seront étudiés concomitamment avec les enjeux de parenté en Partie III, Chapitre VI.
[166] Ces normes seront discutées dans le chapitre suivant : Partie I, Chapitre II.

Ce lien entre la « tradition », l'identité, et le territoire transparaît éloquemment dans les réponses des Cancuqueros à mes questions relatives à la mobilité des jeunes filles (*ach'ix*) en dehors de l'espace communautaire. Sur un groupe de dix personnes interrogées, composé de cinq femmes et de cinq hommes, toutes me disaient que les « jeunes filles » *ach'ix* ne migraient pas à Mexico. La plupart (7 sur 10) ont donné comme motif que leur rôle était de rester à la maison. Un garçon a invoqué le « *talel* », la « tradition », et une jeune femme m'a dit qu'elle ne voudrait pas partir à cause de ses parents. En outre, presque tous les hommes ont posé, fait intéressant, que si les femmes parfois quittent la communauté pour aller en ville, ce serait uniquement avec des hommes, pour aller manifester.

Dans les mobilisations politiques des Cancuqueros, la femme est effectivement toujours présentée comme la gardienne de cette « tradition » proprement indigène, tseltale, et cancuquera. Faisant écho aux analyses de Marisol de la Cadena et de Gladys Tzul Tzul, les travaux de Jules Falquet montrent que les femmes indigènes du Chiapas sont dans ce but maintenues « méthodiquement » à l'écart de contacts acculturant avec les sociétés exogènes[167].

À l'instar des autres peuples indigènes du Chiapas, les Cancuqueros donnent à voir l'image médiatique des Indigènes que la scène nationale et internationale attend d'eux et est donc prête à défendre[168]. En tant que genre de leur « tradition », les femmes de San Juan Cancuc sont ainsi systématiquement invitées à prendre part aux manifestations politiques dans les villes, en portant un des symboles les plus visibles de leur identité tseltale Cancuquera « traditionnelle » : le *huipil*.

[167] « L'homme indien ne porte plus les vêtements traditionnels, il parle espagnol, mais sa "moitié" matérialise sa culture, monolingue, farouche et typique à souhait avec son huipil, ses habitudes quotidiennes, ses savoirs et ses croyances. On pourrait dire qu'en elle, l'homme indien possède sa culture comme un objet, un peu comme le rang social et la richesse du bourgeois français décrit par Balzac sont inscrits dans le corps, la beauté et les parures de son épouse. Les femmes sont méthodiquement dépouillées de toute capacité d'innovation ou d'intervention et soigneusement écartées des contacts acculturant. » FALQUET Jules, 1999, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n° 2, p.95.

[168] Cet enjeu politique sera repris et discuté en miroir dans le dernier chapitre de cette thèse : Partie III, Chapitre VII, B).

3) Les huipils peuvent-ils parler ?

La « tradition » à laquelle les Tseltals de San Juan Cancuc se réfèrent si souvent pour justifier la place des femmes dans leur société nous enjoint à questionner plus avant les enjeux de cette représentation de leurs altérités. De fait, si nous suivons le paradigme indianiste, l'économie des sociétés indigènes serait essentiellement différente du système libéral capitaliste. Pourtant, du zapatisme à l'ALAC, bien des initiatives indianistes ont à cœur de promouvoir la vente de l'artisanat des femmes indigènes tseltales sur une économie de marché. Cette attention portée à deux vitesses sur la représentation de l'altérité n'est pas sans rappeler la réflexion de Nestor García Canclini quant au rapport des cultures populaires mexicaines à une « modernité » capitaliste :

> « Les cultures indiennes ne peuvent exister ni avec l'autonomie supposée par certains anthropologues ou folkloristes, ni comme de simples appendices atypiques d'un capitalisme dévorant. Parfois, les économistes qui s'intéressent le plus au développement matériel des formations sociales ont une conception théologique du capitalisme (ils le conçoivent comme Dieu : omnipotent, omniscient, omniprésent), et ils surestiment son hégémonie au point de considérer tout ce qui se passe comme l'effet mécanique de ses déterminations macrostructurelles. Dans des sociétés aussi complexes que celles du capitalisme de périphérie intégrant une forte composante indienne, les processus socioculturels sont le produit de conflits d'origines diverses. L'un d'eux est la survie des formes communautaires d'organisation économique et culturelle, ou de leurs restes, dont l'interaction avec le système dominant est beaucoup plus complexe que ceux qui parlent uniquement de pénétration et de destruction de la culture indigène ne l'imaginent. »[169]

Cette approche problématisée des relations économiques tissées par et avec les communautés indigènes au sein d'un marché global nous permet de saisir sous un angle neuf les expressions publiques actuelles de la « coutume ». Prenant la suite du Centre Coordinateur Indigéniste (CCI)[170] dans les années 1970, des associations et initiatives indianistes ou sympathisantes

[169] "Indian cultures neither can exist with the autonomy supposed by certain anthropologist or folklorists, nor are they simple atypical appendages of all-devouring capitalism. At times, economists who are most concerned with the material development of social formations have a theological conception of capitalism (they conceive it as God: omnipotent, omniscient, omnipresent), and they overestimate its hegemony to the point where they regard everything that happens as the mechanical effect of its macrostructural determinations. In societies as complex as those under periphery capitalism with a strong Indian element, sociocultural processes are the product of conflict among diverse origin. One of them is the survival of communal forms of economic and cultural organization, or their remnant, whose interaction with the dominant system is far more complex than those who talk solely of penetration and destruction of indigenous culture imagine."." GARCÍA CANCLINI Néstor, 1993, *Transforming modernity. Popular culture in Mexico.*, USA, University of Texas Press, p.45

[170] Descendant de l'INI. Cf Partie I, Chapitre I, C), §1.

sont devenues des financeurs majeurs des « traditions culturelles » [171] attribuées aux peuples indigènes chiapanèques[172]. Le discours indianiste, certainement plus que l'indigéniste avant lui, galvanise la recherche d'un état initial, débarrassé d'échanges culturels en particulier avec l'Occident. Les Cancuqueros ne sont pas ignorants de cette attente de réminiscences d'un passé magnifié, et cherchent, en plus du profit économique, à en tirer un certain profit politique. Arborés tactiquement lors des manifestations[173], genre féminin indigène et *huipils* sont des éléments participant conjointement à une démonstration de l'ethnicité valorisée des Cancuqueros[174]. D'après mes enquêtés, elles permettraient à leurs revendications devant l'État d'aboutir plus rapidement.

Au Chiapas, le *huipil* est un marqueur du lieu et de l'origine socio-linguistique de son détenteur. Celui des Tzotzils Zinacantán se distingue par le châle et la profusion de fleurs, celui des Lancadons par la longue blouse blanche unie… Sur la base d'une tunique blanche, le *huipil* féminin de San Juan Cancuc diffère du masculin par sa broderie et sa composition. Le *huipil* des hommes dispose de manches longues entièrement brodées. Sous ces manches sont disposés des trous leur permettant de s'en défaire en cas de forte chaleur. L'ensemble du costume se porte avec un foulard noué à la taille, où vient s'insérer la machette. Les hommes s'équipent, comme les femmes, d'un sac en bandoulière réalisé au crochet. Le *huipil* de ces dernières se porte sur une jupe noire en laine, maintenue à la taille avec un ceinturon rigide. La tunique blanche en coton se distingue de celle des hommes par des manches courtes, et un agencement différencié des broderies. L'ensemble de ces artéfacts sont réalisés et conçus par les femmes cancuqueras selon une sémiotique précise de motifs et de couleurs.

[171] Institut National Indigéniste, cf Partie I, Chapitre I, B), §2.
[172] HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 1995, « Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población Mame con el indigenismo mexicano », *América Indígena*, vol. 5, n° 1 : 129-148.
[173] Voir Partie I, Chapitre I, C), §2. Cette performance de l'indigénéité sera également détaillée en Partie III, Chapitre VII, B).
[174] Voir ORTZOY Irma, 1992, « Identidad y traje maya », *Mesoamérica*, vol. 22: 95-112.

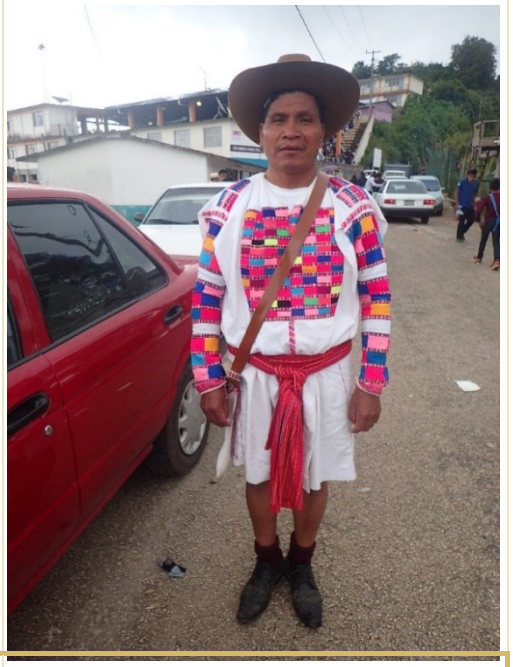
Jeune homme *kerem* ou fraichement marié	Homme *mamal*
	
Jeune fille *ach'ix*	**Femme de *mamal* de statut *melk'uj***
	

Image 14 : Huipil et statut communautaire (J.Danfakha, 2017 – 2019)

Parmi ces motifs se retrouvent majoritairement les cœurs, les fleurs et les rectangles. Les couleurs utilisées s'échelonnent en fonction du statut social de la personne : aux statuts les plus élevés les couleurs les plus voyantes. Les hommes, de manière générale, portent du violet et du bleu quand ils sont *kerem* ou jeunes mariés, puis rouge ou des couleurs orangées. En acquérant de l'âge et du prestige communautaire, le fluo fait son apparition. Le rose, le jaune et l'orange fluo sont des couleurs indiquant qu'un homme n'est plus seulement *tat*, mais a acquis le statut de *mamal* : un chef de famille respectable, à l'expérience reconnue, qui exerce ou a exercé les plus hautes charges du comité ; Secrétaire ou Président[175]. Lors des assemblées, l'avis de tels hommes est particulièrement considéré. Les femmes de ces *mamal* peuvent arborer les couleurs de leur mari. Elles sont pour leur part appelées *melk'uj*, quand elles sont grand-mères.

Or, le fluo est justement une représentation tseltale du mot « *talel* » que nous traduisons en français par les mots « tradition » ou « coutume », à l'instar d'autres langues européennes dominantes comme l'espagnol ou l'anglais[176]. Afin de montrer que le *talel* est plutôt le marqueur d'une expérience valorisée et valorisante pour une femme de San Juan Cancuc, deux définitions du mot données par le *Dictionnaire multi dialectal du Tseltal* de Gilles Polian retiendront ici notre attention. La première est celle sous son sens de substantif. Comme il est d'usage en particulier dans la variante dialectale de San Juan Cancuc, le *talel* signifie « manière d'être, caractère, personnalité, inclinaison, esprit, coutume »[177]. Cependant, cette dernière traduction comme « coutume » pose question. Nous avons effectivement souligné que la « coutume » ou la « tradition » qui est dans la langue vernaculaire exprimé par le nom *talel* est bien souvent utilisée par les militants indianistes depuis la fin des années 1970 pour défendre les droits de leur peuple selon une rhétorique prônant une certaine

[175] Voir Figure 3 : Schéma des charges du comité de San Juan Cancuc39F.

[176] « *Tradición* » ou « *costumbre* » en espagnol et « *tradition* » ou « *customs* » en anglais. PITARCH Pedro, 2001, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *in Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad, 2001, ISBN 84-923545-1-8, págs. 127-160*, Sociedad Española de Estudios Mayas : 127-160.

[177] POLIAN Gilles, 2017, « talel », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Version preliminar. Il existe plusieurs variantes dialectales du tseltal en fonction du municipe habité. Sur les différences sociales induites dans les sociétés mayas, se référer à ROMERO Sergio, 2015, « "Each Town Speaks Its Own Language": 1e Social Value of Dialectal Variation in K'ichee'" *Language and Ethnicity among the K'ichee' Maya*, Salt Lake City, The university of Utah Press, p.39-58.

immuabilité de sa structure sociale[178]. Il nous paraît donc important de complexifier cette acception, en mentionnant que la racine *tal* signifie « venir » et peut, employée comme directionnel marqué par le suffixe *-el*, accompagner « des expressions temporelles qui dénotent un moment passé ou le court du temps qui passe du passé jusqu'au présent »[179]. Plus qu'une « manière d'être », le *talel* est un processus en cours, qui « vient », bien éloigné de notre conception occidentale statique de la « tradition » mobilisée dans les discours militants indigénistes ou indianistes.

Il embarque une dimension d'apprentissage, qui permet de désigner en le *talel* d'une femme certains savoirs pratiques valorisés par les Cancuqueros. Doña Ana, la femme du *mamal* fraichement reconnu par ses pairs Don Antonio, s'enquit ainsi de la bonne conduite de mon éducation. En tant que femme de statut *melk'uj*, elle me demanda ce que je savais moi-même faire en tant qu'*ach'ix*. Je lui répondis que je savais faire cuire les haricots, préparer le café et les tortillas, et laver le linge. Quand elle sut que je ne savais pas tisser le *huipil*, son sourire en coin ne fit que confirmer mon impression : le tissage de ce vêtement parachève la formation d'une jeune fille bien élevée. Les petites filles apprennent progressivement aux côtés de leur mère à préparer divers mets, à laver le linge, faire prendre un feu et l'entretenir… Mais, de l'avis de tous, le tissage du *huipil* requiert une dextérité supplémentaire. La qualité de l'ouvrage permet de juger ostensiblement du degré d'accomplissement d'une femme, c'est-à-dire, dans le cas d'une *ach'ix*, de ses qualités de future épouse. Les jeunes filles commencent à partir de 6 ans à manier le crochet avant d'entamer le long et méticuleux tissage du vêtement vers 12 ans. Avant, il est tissé par leur mère, qui s'occupe de vêtir l'ensemble de la famille. Mon propre *huipil* a été tissé selon les couleurs et les motifs des personnes de ma catégorie d'âge : bleu, aux motifs floraux. À l'inverse des *huipils* représentant des statuts élevés ou des *huipil*s d'hommes mariés, les *huipil*s d'*ach'ix* sont tissés de couleurs plus foncées comme le

[178] CHOSSON Marie et CARPENTIER Julie, 2017, « Une indianité interculturelle ? Cultura et nouveaux modes de gouvernance », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan.
HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 1995, « Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población Mame con el indigenismo mexicano », *América Indígena*, vol. 5, n° 1 : 129-148. LEYVA SOLANO Xochitl, 2005, « Indigenismo, Indianisme and "ethnic citizenchip" in Chiapas », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 32, n° 3-4 : 555-583.
[179] « acompaña expresiones temporales que denotan un momento pasado o el recorrer del tiempo del pasado hacia el presente. » POLIAN Gilles, 2017, « Talel », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Versión preliminar.

bleu, le vert, ou le violet. Echo statutaire aux besaces masculines, des paillettes apparaissent de temps à autre au gré des motifs des *huipil*s des *ach'ix* les plus respectables[180].

Néanmoins, depuis une dizaine d'années, quelques *ach'ix* ne portent ni bleu, ni violet, ni vert, ni paillettes. Leur *huipil* arbore une couleur du brodé qui ne saurait être plus sombre ; le noir.

La discrétion de tels atours ne peut être que remarquée. Noyée dans une obscure monochromie, quel sens donner à cette pratique jouant sur le sens des couleurs pour rendre indéchiffrable la sémiotique des motifs ?

Au-delà de la culture matérielle, il nous semble utile d'entendre la voix de leurs autrices. Détournant à escient l'expression célèbre de Gayatri Spivak, demandons-nous : « Les jeunes filles de San Juan Cancuc peuvent-elles parler ? » Là réside peut-être la raison de leur silencieuse quoiqu'intelligible dissidence. Au sein de ce municipe indigène, la broderie est un savoir exclusivement maîtrisé par les femmes. Il est entendu qu'en ce domaine, elles sont seules maîtresses de leur production, qu'elles stylisent *binti ya smulanik*, « comme elles aiment », ou « comme elles ont envie ». Or, il s'agit aussi d'un acte signifié et signifiant qui, à l'inverse d'une parole majoritairement investie par les hommes, leur revient. Cacher volontairement les motifs de son *huipil* équivaut à se taire de façon visible[181].

De façon croissante, les hommes tseltals ne portent plus leur *huipil* au village, et encore moins en ville. À l'inverse, il est attendu d'une femme tseltale qu'elle incarne la « tradition », et ce de manière ostensible. La visée politique est, nous l'avons vu, indéniable[182]. Mais, dans une société mexicaine qui a bien souvent cherché à intégrer puis à assimiler les groupes indigènes, dans quelle mesure les pratiques des femmes peuvent-elles être perçues comme une condition de survie ? Cette articulation entre la politique et la tradition invoquée méritant d'être sondée par l'outil analytique du genre, notre approche de la condition des jeunes filles tseltale s'inscrira dans cette perspective de Judith Butler :

[180] Les éléments fondant la "respectabilité" d'une *ach'ix* feront l'objet d'une analyse dans le chapitre suivant : Partie I, Chapitre II. La notion même de « respect » sera par la suite discutée lors de la dernière partie de cette thèse (Partie III).
[181] La multimodalité et la multidimensionnalité de la communication est une dimension cruciale de cette pratique que nous discuterons en Partie III, Chapitre VII, C), §1.
[182] Voir aussi à ce sujet VICTORIA José Luis Escalona, 2011, « Invocations de l'ethnicité et imaginaire sociopolitique au Mexique », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 72 : 51-71.

> « Il serait faux de supposer à l'avance qu'il existe une catégorie de « femmes » qui doit simplement être remplie avec diverses composantes de race, de classe, d'âge, d'ethnicité et de sexualité pour devenir complète. L'hypothèse de son incomplétude essentielle permet à cette catégorie de servir de site disponible en permanence de significations contestées. L'incomplétude de la définition de la catégorie pourrait alors servir d'idéal normatif libéré de la force coercitive. »[183]

Pour nous, le genre ne se limite pas à une dichotomie binaire entre « féminin » et « masculin ». En revanche, la manière dont les sociétés génèrent et organisent en permanence cette dualité entre « nature et culture » nous permet de mieux saisir leur structure. Faisant un pas de côté par rapport à la proposition fondatrice de Claude Lévi-Strauss[184], nous prenons le parti d'entendre cette structure depuis ses marges. De la voix au *huipil*, du *huipil* à la voix, il s'agit désormais de nous demander dans le sillage de Gayatri Spivak, pour quelle raison est-ce « dans les termes de cette profonde idéologie de la place déplacée du sujet femme que le paradoxe du choix libre entre en jeu[185] » ?

[183] "It would be wrong to assume in advance that there is a category of "women" that simply needs to be filled in with various components of race, class, age, ethnicity, and sexuality in order to become complete. The assumption of its essential incompleteness permits that category to serve as a permanently available site of contested meanings. The definitional incompleteness of the category might then serve as a normative ideal relieved of coercive force." BUTLER Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, p.20-21.

[184] LEVI-STRAUSS Claude, 1967, « Nature et culture », *in Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton de Gruyter.

[185] "It is in terms of this profound ideology of the displaced place of the female subject
that the paradox of free choice comes into play." Dans le texte original SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres, p.96. La traduction que nous proposerons sera toujours celle de Jérôme Vidal In SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, Amsterdam.

*

L'altérité à laquelle nous avons affaire émane de tensions entre deux sociétés qui se pensent distinctes : la société métisse, qui incarnerait l'identité mexicaine, et la société tseltale, qui incarnerait un passé rural précolombien. Adoré ou honni, le passé référé dans une dialectique de la « tradition » et de la « modernité » induit une fixité selon un continuum fondamentalement évolutionniste du peuple tseltal. Nous avons ainsi exposé dans un premier temps comment l'indigénéité au Mexique a été construite sur le terrain du racisme colonial. Les impératifs issus de représentations européennes mêlés à la nécessité de survie des autochtones ont guidé le rapport de ces derniers à la ruralité. La construction socio-ethnique est réciproque, émanant tant des non-indigènes que de celles et ceux se reconnaissant dans cette catégorie. Finalement, face à l'imminence du péril suscité par des contingences économiques, les femmes pourraient avoir acquis, à San Juan Cancuc peut-être plus qu'ailleurs, un rôle fondamental dans cette fixation territorialisée de l'identité indigène. Il s'agit donc de comprendre comment se construit ce rôle dès leur prime socialisation.

Chapitre II) Enjeux genrés d'une jeunesse

*Après avoir posé comment le sujet féminin s'est historiquement dressé comme condition de l'altérité indigène, ce deuxième chapitre aborde les enjeux identitaires sous-tendus par sa socialisation. Il apparaît que les jeunes filles (*ach'ix*) sont prises dans une contradiction entre une définition nationale et une définition communautaire de leur minorité civique. Appréhender leurs actes transgressifs comme le substrat de ces frictions normatives mettra ainsi au jour une réussite sociale indigène féminine circonscrite à l'espace municipal. Ce discours sur la sédentarité des femmes, commun à la nation et aux communautés, a pour caractéristique de frapper d'un stigmate les carrières morales des jeunes filles migrant à Mexico. Voix et voies se voyant entremêlées dans une marginalisation aux effets matériels patents, une ébauche d'ethnométhodologie dialectique adaptée aux trajectoires déviantes de nos enquêtées clôt la première partie de notre thèse.*

A) Le genre et la jeunesse : la socialisation des mineures à San Juan Cancuc

1) Deux genres et deux échelles de minorités

Que signifie la jeunesse en tseltal ? Ce moment biologique et social de la vie est divisé entre un versant masculin et un versant féminin à San Juan Cancuc. La jeunesse d'un homme est ainsi nommée *keremil*, et celle d'une femme *ach'ixal*. Ils correspondent aux substantifs *kerem* « jeune homme » et *ach'ix*, « jeune fille » abstractivisés par le suffixe -Vl. C'est sur ce dernier statut d'*ach'ix* que nous nous concentrerons.

Au cours d'une enquête par questionnaire menée en novembre 2019, une femme de San Juan Cancuc a décrit en ces termes sa conception du rôle d'une *ach'ix* :

> « Elle aime être ici, chez-elle… […] Elle sait boire du pozol[1], elle sait faire des tortillas, elle sait faire du café, la soupe de haricots, préparer la nourriture […] Elle prépare de la nourriture, elle va chercher le bois de chauffe… Elle balaie la maison… Nous tissons. »[2]

Les actions prototypiques[3] dévolues à ce genre et à cet âge pourraient être catégorisées en trois principaux domaines d'après les propos rapportés ci-dessus :

- Préparer à manger à partir des denrées locales (« tortillas », « café », « nourriture » …)
- Maintenir son foyer (« elle balaye la maison », « nous tissons », « elle va chercher le bois de chauffe »…)[4],
- Procréer

[1] Maïs moulu mélangé dans de l'eau.
[2] « *Lek ay te snae li' […] ya sna' uch' mats', ya sna' lich' waj ja' jich, spas kapel, schik chenek, spay we'elil. […] ya spas we'el ya sle' si'… Ya smes jnatike… Ya jalotik e.* » Paroles retranscrites d'après les enregistrements de l'enquête sur questionnaire que nous avons menée en 2019 auprès de 10 Cancuqueros pour connaître leur avis sur la migration des jeunes filles.
[3] Notons qu'en tseltal, le genre est plus défini en termes de fonction, de capacité, qu'en terme d'essence. Ce rapport aux capacités attendues de chaque membre pour faire société sera discuté en Partie III, Chapitre VI, A), §2.
[4] Le feu et le maintien du feu de la cuisine est considéré comme étant une tâche proprement féminine.

Ce dernier élément transparaît en filigrane de la mention de la famille : nous traduisons le tseltal « *ayik sok sfamilia* » par « elles sont avec leur famille » en français. Dans la mesure où, pour les Mayas tseltals, l'accès à l'âge adulte se voit conditionné par le mariage et l'enfantement, cette « famille » est à entendre à la fois comme l'ascendance et la descendance future de ces femmes en devenir. Le statut social supérieur de *me'*, « mère », est effectivement présenté comme un but, un accomplissement social pour une *ach'ix*. Notons que, par cet attendu procréatif, ce statut de *me'* est indissociable de celui de *tat*, « père ». Les *me'*, et plus encore les « grands-mères », *melk'uj*, sont respectées en raison de leur expérience[5]. Toutefois, à l'inverse des hommes *tat* et *mam,* « père » et « grand-père », les femmes n'auront jamais le droit de prendre une charge au comité ni d'exprimer publiquement leur opinion sur les décisions prises pour le bien communautaire au sein des assemblées. Le pouvoir d'agir publiquement des Cancuqueras étant fort restreint, pour ne pas dire inexistant en termes de participation civique, nous définirons la minorité comme une forme de citoyenneté diminuée par rapport aux membres du groupe décisionnel de la société à laquelle la personne appartient[6]. Elles possèdent moins de droit qu'une personne majeure. Cet outil analytique constituera le pivot de notre compréhension d'un statut mineur d'*ach'ix* pris à la jonction de deux échelles : celle de la communauté et celle de la nation.

Trois éléments sont à prendre en compte à ce stade de la réflexion. Premièrement, dans la communauté, les mineurs *ach'ix* et *kerem* sont censés suivre le modèle des majeurs. Pour ce faire, ils doivent obéir à leur *mantal.* « Le sens immédiat de *mantal* (*mantalil* sans le suffixe généralisateur -*il*) est ce qui se dit à quelqu'un sur ce qu'il convient ou ne convient pas de faire, autrement dit, *mantal* est un conseil »[7] d'après Pedro Pitarch. Dimension essentielle au respect[8] dû aux majeurs, ajoutons que le « conseil » du *mantal* se rapproche du sens impérieux d'un « commandement ». De fait, le substantif tseltal a été créé à partir du verbe

[5] Ce rapport à l'expérience fondant une conception cancuquera de la réussite sera détaillé dans le chapitre VI de la partie II, et en Partie III.

[6] AMIABLE Louis, 1861, « Essai historique et critique sur l'âge de la majorité », *Revue historique de droit français et étranger (1855-1869)*, vol. 7 : 205-271.

[7] PITARCH Pedro, 2001, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *in Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad,* Sociedad Española de Estudios Mayas, p.131.

[8] Cette notion de respect appelée en tseltal "*ich'el ta muk"* sera analysée en tant que telle dans Partie III. Se référer, pour une discusion préliminaire à LOPÉZ INTZIN Juan, 2013, « Ich'el ta muk':la trama en la construcción del Lekil kuxlejal.Hacia una hermeneusis intercultural o una visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal », *in Pensamientos de Hombres y Mujeres de los Pueblos Originarios, CRIM-UNAM-Red IINPIM* : 142-163.

espagnol *mandar*, qui signifie « ordonner » dans le sens de « commander »[9]. Cette valeur du *mantal* a mené les traducteurs tseltals à choisir ce terme pour rendre le sens du nom « loi » présent dans *Déclaration universelle des droits de l'Homme* [10]. Leurs « conseils » étant donc plutôt des ordres, les *tat* et les *me'* exercent leur *mantal* sur les jeunes mineurs *kerem* et *ach'ix* afin de les guider dans leur formation d'adultes majeurs *tat* et *me'*

Deuxièmement, remarquons que le *mantal* masculin prévaut tant pour un *kerem* que pour une *ach'ix* en raison de la fonction sociale régulatrice du comité.

[9] POLIAN Gilles, 2017, « Mantal », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Versión preliminar.
[10] L' « article » de loi se traduit par mantal dans la déclaration des droits de l'Homme (*mantal 1, mantal 2, etc.)* PITARCH Pedro, *op.cit.,* p.131-132.

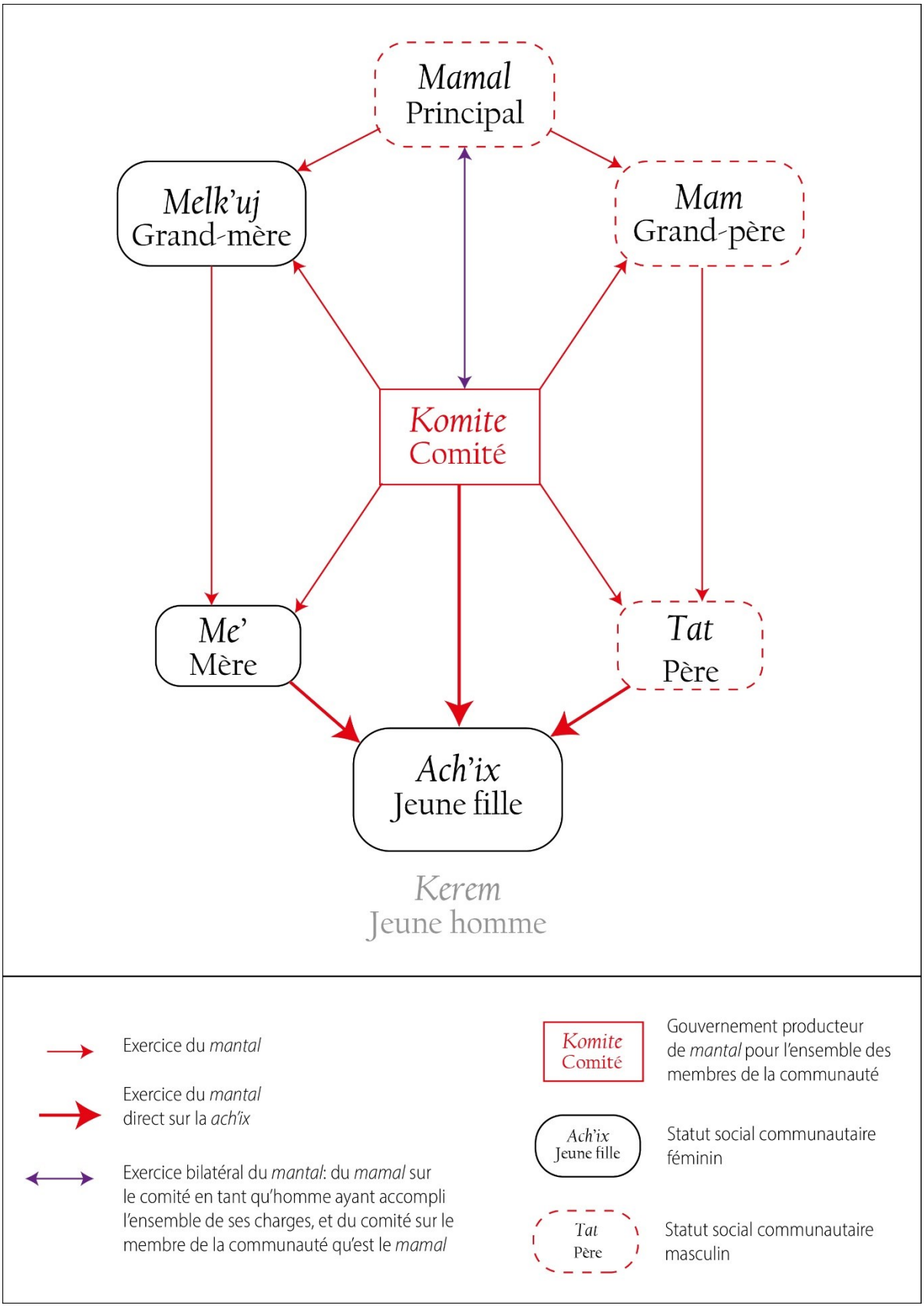


Figure 6 : Exercice du mantal *sur une jeune fille cancuquera*

Notre schéma (Figure 6 : Exercice du *mantal* sur une jeune fille cancuquera) fait apparaître une nomenclature de la parenté qui témoigne de la conscience accrue du statut social relatif de chacun[11]. Dans le cadre de cette hiérarchie des charges, l'accès à la majorité pour un homme est consacrée par l'acquisition d'un pouvoir décisionnaire sur l'ensemble de la communauté[12]. Pour une *ach'ix*, ce n'est qu'en alliance avec un homme, en devenant *me'*, qu'elle pourra se considérer formatrice. Elle ne « conseillera » (*yak' smantal*) cependant jamais un homme majeur *tat*, ou un aîné *mam* ou *melk'uj*. En un mot, pour une *ach'ix*, le fait de devoir se marier et avoir des enfants afin de devenir *me'* garantit la reproduction d'une structure politique communautaire favorisant l'application du *mantal* des hommes majeurs[13].

La présence d'une seconde échelle de minorité étatique au sein de l'espace municipal de San Juan Cancuc forme notre ultime considération en regard des deux premières[14]. Nous avons précédemment relevé le rôle des institutions étatiques, en particulier scolaires, dans la construction de la structure politique actuelle du municipe[15]. Puisque pour gouverner, le comité doit être en dialogue avec l'État-Nation, il doit aussi composer avec sa définition de la majorité. Celle-ci ne prend pas en compte ni le genre de l'individu ni son statut matrimonial, mais uniquement son âge et sa capacité à être en pleine possession de ses moyens[16]. Une femme de 18 ans non mariée à San Juan Cancuc peut ainsi rester « jeune », *ach'ix*, « mineure », à San Juan Cancuc, alors qu'elle considérée majeure en dehors de la société tseltale. Inversement, une *me'* mariée à 16 ans dispose d'un ascendant sur elle à San Juan Cancuc, bien qu'elle soit encore mineure à l'échelle nationale.

Il s'agira donc de comprendre désormais comment la jonction de ces deux échelles de minorité en un même espace communautaire peut être confondante dans le processus d'identification des jeunes filles cancuqueras.

---

[11] En se croisant, notamment, les Cancuqueros se saluent « *melk'uj* », « *ach'ix* » « *kerem* » etc. en fonction de leur statut social relatif.
[12] Partie I, Chapitre I, C), §1.
[13] Le fait que, en 2018 dans le cadre de l'application fédérale de la loi sur la parité nationale, 40 femmes aient démissionné après leur élection au profit d'un homme dans leur municipe, montre notamment que, au moins pour une partie d'entre elles, le fonctionnement communautaire prime sur l'acquisition de droits civiques dans le cadre national. Cette situation sera analysée plus avant en Partie III, Chapitre VII, B).
[14] Cf Partie I, Chapitre I.
[15] Partie I, Chapitre I, B), §3.
[16] Articles 646 et 647 du Código Civil Federal de México, chapitre II, Livre I, titre 10.

2) La socialisation localisée des genres

Dans la mesure où la structure politique et spatiale dont chaque membre du municipe se réclame dépend de son rapport constant avec les sociétés lui étant extérieures, l'identification indigène tseltale est fondamentalement paradoxale[17]. Une tension affleure entre un extérieur antinomique et un intérieur ne se suffisant pas à se définir lui-même. Elle traverse l'ensemble de la socialisation des individus mineurs appelés nationalement et communautairement « jeunes ».

Cette complexité d'une société indigène est cependant parfois biaisée par une approche européanocentrée de la jeunesse. D'après Tania Cruz Salazar, par exemple,

> « […] la majorité des jeunes et des enfants indigènes n'ont pas l'opportunité de vivre les étapes de formation, de transit ou de préparation pour exercer dans le monde adulte. […] Dans les espaces ruraux, qui se caractérisent par des logiques distinctes aux urbaines et où l'espérance de vie est moindre, les personnes ont des dynamiques sociales plus brèves et répétitives, les temps cycliques conduisent à la reprise d'activités plus rapidement de génération en génération (Liebel, 1992), comme cela arrive avec le système de charge dans les sociétés indigènes de l'altiplano chiapanèque. »[18]

La littérature anthropologique a en partie contribué à forger la définition d'un « système de charges » limité à ce que les Cancuqueros appellent « Comité »[19]. Ne dérogeant pas à cette tradition académique, l'autrice présente une organisation communautaire ambitionnant uniquement de se reproduire elle-même[20]. Or, cette perspective omet une dimension cruciale de cette « charge » communautaire décrite comme faisant partie d'un « système ». En effet, si l'*a'tel* est une « charge », en tant que rôle, il désigne aussi le « travail » à accomplir afin de

---

[17] Partie I, Chapitre I, B).

[18] " […] la mayoría de jóvenes y niños indígenas no tienen la oportunidad de vivir etapas de formación, de tránsito o de preparación para ejercer en el mundo adulto. Viven su niñez y juventud siendo adultos, teniendo responsabilidades que no son las "socialmente esperadas" para su edad pero que corresponden a la situación económica de la familia de la que provienen. En los espacios rurales, que se caracterizan con lógicas distintas a las urbanas y en donde la esperanza de vida es menor, las personas tienen dinámicas sociales más breves y repetitivas, los tiempos cíclicos conducen al relevo de actividades más rápidamente de generación en generación (Liebel, 1992), tal como sucede con el sistema de cargos en las sociedades indígenas del altiplano chiapaneco.
CRUZ SALAZAR Tania, 2009, « Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes », *CIESAS*, p.180.

[19] Partie I, Chapitre I, C), §1.

[20] Partie I, Chapitre I, A) §2 et Partie I, Chapitre I, C) §1.

remplir ce rôle[21]. En ce sens, prêter une attention plus soutenue aux conceptions émiques de l'*a'tel* révèle que celui des « jeunes » mineurs *ach'ix* ou *kerem*, est avant tout conçu comme la préparation à un nouvel *a'tel* de majeur « adultes »[22]. C'est au titre de cette promotion sociale qu'ils incarneront des modèles dispensant des « conseils » *mantal* à ceux qui leurs sont subordonnés. Intervenant lors de l'âge adulte dans le milieu social occidental[23], le « travail » et l' « emploi » sont, pour les Tseltals, indistinctement entremêlés dès l'enfance dans une « charge » sociale *a'tel.* Saisir la socialisation au plus proche de cette conception communautaire implique donc de la présenter comme un processus interactif qui court de la naissance à la mort d'un individu. Cette modalité s'accordant avec une dimension spatialisée et spatialisante qui matérialise l'appartenance sociale à la « communauté » *k'inal* à travers l'*a'tel* de chaque membre, interroger « la construction des individus, de leurs identités, à la lumière de leurs influences et de leurs activités sociales »[24], pour reprendre les termes d'Annick Percheron, appelle une mise en lumière de la localisation genrée de cette socialisation.

Cette socialisation localisée des individus selon leur genre est remarquée par Calixta Guiteras Holmes dès les années 1940. « Les femmes ne sortent jamais seules. Elles ne se promènent jamais. Elles vont toujours faire une course, chercher quelque chose, et toujours accompagnées, fusse-t-il d'un bébé. »[25] écrit-elle dans sa monographie. Bien des choses ont changé depuis à San Juan Cancuc, mais peu d'éléments de mon terrain de 2019 à 2020 pourraient aujourd'hui résolument infirmer cette description. La construction nationale qui a fait prendre à l'extériorité les traits d'une urbanité antagoniste métisse a de la sorte transparue dans les propos de la femme cancuquera rapportés en incipit. « Elle aime être ici, chez elle » est la traduction que nous donnons à « *lek ay te snae li'*» [26]qui signifie, plus littéralement, « c'est bien qu'elle soit dans sa maison ici ». Selon sa définition tseltale de nos statuts

[21] Gilles Polian le définit ainsi "cargo, función o puesto de responsabilidad asignado a una persona" POLIAN Gilles, 2017, « A'tel », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Versión preliminar. Une analyse plus poussée de l'*a'tel* est menée en Partie I, Chapitre I, A), §2. Elle sera complétée et discutée en Partie II, Chapitre IV et Partie III, Chapitre VI.
[22] CRUZ SALAZAR Tania, *ibid*.
[23] PERCHERON Annick, 1974, « Chapitre I. Socialisation et socialisation politique », *in L'univers politique des enfants*, Paris, Presses de Sciences Po : 3-24.
[24] DUBAR Claude, 2010, *La socialisation*, 5ème édition, Armand Colin, introduction.
[25] "Las mujeres nunca salen solas. Nunca pasean. Siempre van a un recado, en busca de algo, y siempre acompañadas, aunque sea con un bebé." GUITERAS HOLMES Calixta, 1984, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas. 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, p.64.
[26] Voir la citation introduisant Partie I, Chapitre II, A), §1.

respectifs, il apparaît que cette femme mariée de statut *me'* majeure a exercé son *a'tel* consistant à conseiller la mineure *ach'ix* que j'étais. En d'autres termes, si nous replaçons cet extrait dans son cadre interactif d'énonciation, ces paroles rapportées sont un *mantal*[27]. Loin de m'être destiné de façon spécifique, le rôle sédentaire décrit par mon interlocutrice est un impératif incombant à toute *ach'ix* cancuquera.

L'analyse de Maya Lorena Pérez Ruiz en milieu maya yucatèque corrobore nos observations. L'anthropologue remarque en effet l'importance d'un paramètre social d'ordre biologique lors du passage à la nubilité chez les jeunes filles. Il s'exprime par la surveillance accrue par leurs aînées, ainsi décrite :

> « À partir du moment où elles sont pubères il n'est pas bien vu qu'elles sortent seules dans la rue, ni qu'elles continuent à se promener et à s'amuser avec les amies, et s'accentuent sur elles les pratiques de vigilance et de protection pour que leur comportement ne provoque pas les commérages, et surtout, pour qu'elles ne tombent pas enceintes avant le mariage. »[28]

Nous avons pareillement noté sur notre terrain tseltal chiapanèque que, bien que statutairement nommées de la même façon que les filles de 3 ou 4 ans, les *ach'ix*, vers 12-13 ans[29] se distinguent. Après leurs premières menstruations elles entrent sur le marché matrimonial ; le monde adulte des *me'* et des *tat* majeurs devient imminent. Outre les *mantal*, la préparation à ce changement de statut s'exprime en particulier par la valorisation de la timidité de ces jeunes filles à San Juan Cancuc. Mario Humberto Ruz, Calixta Guiteras Holmes, ou Jules Falquet[30] ont mis en exergue le rôle d'acteurs tant métis qu'indigènes dans leur mise à distance de ce qui est considéré « étranger », *kaxlan*[31] . Il est peu étonnant dans ce

[27] Partie I, Chapitre II, A), §1
[28] "A partir de que son púberes no es bien visto que salgan solas a la calle, ni que anden paseando y divirtiéndose con las amigas, y se acentúan sobre ellas las prácticas de vigilancia y de protección para que no se embaracen antes del matrimonio" PÉREZ RUIZ Maya Lorena, 2015, *Ser joven y ser maya en un mundo globlizado*, México, Instituto nacional de antropología e historia, p.233.
[29] Maya Lorena Pérez Ruiz fait la même considération pour le cas des filles mayas Yucatèques qui à cet âge, cessent « d'être des petites filles » pour être des jeunes filles. PÉREZ RUIZ Maya Lorena, 2015, *Ser joven y ser maya en un mundo globlizado*, México, Instituto nacional de antropología e historia, p.233
[30] GUITERAS HOLMES Calixta *op.cit*., FALQUET Jules, 1999, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n° 2 : 87-114. Cette construction de la « timidité » tseltale a une profondeur historique mise en avant par le travail de Mario Humberto Ruz In : RUZ Mario Humberto, 2010, « "Naturalmente tímidas e inclinadas a la compasión". Rebeldía y sometimiento femeninos en el mundo maya colonial », *Península*, vol. 5, n° 1 : 13-51.
[31] Partie I, Chapitre I, B), §2.

cadre socio-historique que les Tseltals désignent cette « timidité » par des constructions sur la base du verbe intransitif *xi'* qui signifie « craindre » (***xi'wanej,*** i.e. une personne « qui craint », « timide »). Le premier enjeu de la socialisation communautaire des femmes est de leur inculquer une forme de « peur » dirigée vers l'extérieur[32].

En tant qu'*ach'ix*, j'ai partagé au sein de la communauté ces contraintes de minorité et de genre de mes enquêtées[33]. Âgées de 13 à 24 ans, les journées que j'ai vécues avec elles au quotidien me poussent à présenter une forme de socialisation limitant le rapport des femmes avec l'extérieur, y compris intracommunautaire.

Le matin je me lève comme elles vers 6h du matin pour aider leur mère à moudre les grains de maïs servant à préparer la base de l'alimentation de la journée : les tortillas et le *mats'*, une bouillie de maïs fermentée. Cette nourriture est accompagnée de haricots mis aussi à cuire dans la matinée. L'*ach'ix* reste à la maison avec sa mère pour égrainer le maïs, trier les haricots… Pendant que son père et ses frères vont aux champs. Nous pouvons aussi nous y rendre en cas de forte nécessité, comme pendant la récolte du café[34]. Le motif principal de sortie de l'enceinte de la maison pour aller sur les lopins de terre agricole du père de l'*ach'ix* était la coupe du bois de chauffe. Les relations de cousinages et les parentes se rendent régulièrement visite les unes les autres, en fin de matinée et l'après-midi[35]. Le soir, les

[32] La peur est un élément à part entière de l'éducation tseltale, que Sántiz Gómez relève pour le cas d'Oxchuc, comme nous l'avons remarqué à San Juan Cancuc, constitutif du respect dû aux anciens, qui avaient le pouvoir de causer des maladies via la sorcellerie sur les jeunes. « En Oxchuc, el *ich'el ta muk'* se utilizó para generar el xiwel ("miedo"), ya que "la grandeza" de los ancianos se asoció con la capacidad de provocar enfermedades y daños por la posesión de los naguales." In SÁNTIZ GÓMEZ Abraham, 2018, « Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986) », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 52, p.168. Comme nous l'avons remarqué dans notre mémoire et comme le pointe Sántiz Gómez, les « anciens » ont aujourd'hui été remplacé par ceux qui ont de « l'expérience », c'est-à-dire les personnes majeures, en particulier les hommes qui ont une charge au comité. DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, 143 p. Dans cette thèse, nous traiterons cette dimension du respect en Partie III.

[33] Pour une réflexion sur ces conditions d'accès au terrain, se référer à LE RENARD Amélie, 2010, « Partager des contraintes de genre avec les enquêtées : quelques réflexions à partir du cas saoudien », *Genèses*, vol. 4, n° 81 : 128-141.

[34] Cette récolte permet l'entrée de monnaie fiduciaire, indispensable pour acheter des denrées alimentaires dans un contexte de pauvreté. Voir Partie I, Chapitre I, B), §3.

[35] Nommés *chapomal*, ils sont également le pivot d'enjeux matrimoniaux qui seront détaillés en Partie III, Chapitre VI. Nous reviendrons sur ces types de discours, en particulier sur l'ironie et le commérage qui caractérisent les dialogues domestiques, dans le chapitre suivant. Pour le moment, nous nous bornerons à statuer qu'ils participent à reproduire le régime normatif de la communauté en renvoyant à BROWN Penelope, 1995,

discussions se poursuivent lors d'un repas avec les membres masculins de la famille. C'est lors de ce moment intime qu'une *ach'ix* est préférentiellement guidée par le *mantal* de ses parents pour l'aider à trouver un mari convenable.

Cette discussion avec le père et la mère est d'autant plus nécessaire qu'une des premières règles que doivent observer les *ach'ix* est de ne pas adresser la parole aux garçons *kerem* ne faisant pas partie de leur famille[36]. Si une scène de manquement à ce *mantal* se produit, en particulier devant des témoins majeurs, son récit est entonné de maisonnée en maisonnée, de façon plus menaçante encore si un contact physique a été surpris entre les deux jeunes gens. Dans la mesure où j'étais une femme, de surcroît acceptée par le comité[37], les jeunes Cancuqueras pouvaient à l'inverse me parler en toute liberté. Elles m'ont confié que c'était par crainte des répercussions de ce virulent commérage sur leur réputation et celle de leur famille qu'elles ne transgressaient pas cette règle, du moins en public[38]. De fait, la « rumeur » ou « commérage » *alel* vaut moyen de coercition en milieu tseltal et tzotzil[39]. L'ampleur de la faute est ainsi proportionnelle au périmètre de circulation et à la durée du récit du manquement de la jeune fille au *mantal* de ses parents et de ses aînés. La litanie de l'information des parents par ce biais est source de leur honte (*k'exlal*) : il leur est signifié qu'ils n'ont pas correctement exercé leur *a'tel* de parent *tat* et *me'* sur leur enfant.

N'ayant aucune parenté à San Juan Cancuc, mon origine étrangère m'a permis d'outrepasser cette règle pour les besoins de mon travail. Toutefois, les hommes avec lesquels je discutais m'ont très vite expliqué que tout contact de ce genre pour une jeune fille de la communauté n'était souhaitable que dans le cadre d'une transaction matrimoniale – et donc sexuelle –

« Politeness strategies and the attribution of intentions : the case of Tzeltal irony », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 153-186. Et HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.

[36] Cet enjeu sera développé en Partie II, Chapitre V et Partie III, Chapitre VI.

[37] J'ai été en avril 2017 présentée et approuvée par le comité dirigeant à San Juan Cancuc. En 2019, cette confiance a été réitérée de façon bien moins protocolaire, puisque les Cancuqueros me connaissaient déjà, et que je m'étais arrangée pour leur faire parvenir en 2018 un exemplaire de mon mémoire de master. Mon retour parmi eux et mon souhait de maîtriser la langue a été interprété comme la preuve que je souhaitais faire partie de la communauté. Cf Introduction de cette thèse.

[38] Cette réputation peut influer sur la position hiérarchique du père au sein du système de charge. Elle sera étudiée dans le chapitre suivant Partie II, Chapitre III, A), §2 et en Partie II, chapitre V, B).

[39] Cf HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.

future. Il est alors notable que se rendre dans des espaces publics communautaires était déjà, en soi, une forme de privilège. En dehors de moi, les filles d'hommes *mamal* ou en passe de le devenir en avaient principalement l'apanage. La capacité des membres les plus hauts placés du comité à être en relation avec les entités gouvernementales exogènes influe visiblement sur leur stratégie éducative. Tous les *mamal* envoient leurs filles à l'école, au moins jusqu'au collège[40]. Néanmoins, les jeunes garçons *kerem* restent nettement favorisés dans cette démarche scolaire en raison de leur préparation à leur statut de *tat* futur, pouvant voter et potentiellement être élu au comité.

Si les garçons suivent préférentiellement le *mantal* de leur père et de leurs aînés sociaux masculins, les *ach'ix* sont de leur côté fortement incitées à écouter attentivement le *mantal* de leur mère et de leurs aînées sociales féminines. L'éducation des *ach'ix* n'est ainsi pas tant conçue sous un versant scolaire que domestique, y compris dans les familles de *mamal* familiarisés avec la socialisation métisse urbaine. Savoir convenablement cuisiner, tisser, éduquer les enfants en bas âges reste une priorité car elle leur permettra, selon ces personnes majeures de statut prestigieux que j'ai fréquentées, de s'accomplir en trouvant un mari. En effet, une femme de *mamal* doit être *melk'uj*, grand-mère, pour avoir une position sociale en rapport avec celle de son mari et, pour ce faire, il faut qu'au moins une de ses filles soit mariée et ait eu des enfants à son tour (*Figure 5*).

À la fois reflet et source d'enjeux de pouvoir, l'espace, dans la société tseltale Cancuquera[41] est donc scindé entre des espaces féminins distincts des espaces masculins, une *ach'ix* répondant aux normes du régime communautaire devant idéalement se trouver soit :

- Dans la maison de son père pour faire la cuisine, le feu, maintenir la maison…
- Sur les lopins de terre de son père, pour aller chercher du bois

[40] Cet aspect a été étudié en détail dans la dernière partie de mon mémoire de master. Cf DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, 143 p.
[41] Cf Partie I, Chapitre I.

L'aspect intracommunautaire du genre féminin se dessine donc en contraste du rôle extracommunautaire attendu pour un jeune homme[42]. De fait, si une jeune fille doit rester à la maison, il est attendu d'un jeune homme *kerem* qu'il soit plus présent dans les espaces extérieurs :

- Dans les espaces publics intracommunautaires, principalement pour aller à l'école
- Dans les espaces publics extracommunautaires, notamment urbains, pour chercher un travail salarié qui viendra appuyer économiquement sa famille

Or, si un jeune homme doit également, dans cet idéal, occuper l'espace privé intracommunautaire du lopin de terre de son père, une jeune fille bien élevée, sur la voie de la réussite communautaire, ne doit pas être vue en ville seule, et surtout pas pour y chercher du travail salarié. Le *kerem* et les hommes cancuqueros en général ont, pour reprendre les termes d'Olivier Schwartz, le « privilège de l'extérieur »[43]. L'espace domestique n'est jamais fermé aux hommes. À l'inverse, les femmes n'ont pas le droit d'être présente dans certains espaces publics. Par exemple, aucune femme n'est admise sur la place centrale de la communauté quand le comité se réunit en assemblée d'hommes mariés pour prendre des décisions qui s'appliqueront à l'ensemble des membres de la communauté, qu'ils soient *kerem*, *tat*, *mam*, *ach'ix*, *me'* ou *melk'uj*. Aux espaces prohibés aux femmes s'ajoutent donc des temps. À escient, nous avons brièvement introduit cette dimension temporelle dès le premier paragraphe du chapitre précédent[44]. Cela a permis de montrer qu'à l'inverse des femmes, il était inhabituel mais permis qu'un homme s'immisce dans une initiative domestique de femme à Chilolja', à plus forte raison s'il est *mamal*, c'est-à-dire garant de la tenue d'un ordre

[42] Nous avons introduit cet aspect en Partie I, Chapitre I, C), §1.
[43] SCHWARTZ Olivier, 2009, *Le monde privé des ouvriers : hommes et femmes du Nord*, 2e édition Paris, Presses Universitaires de France, p.475. Notons que cette situation a été observée par la sociologie dans bien d'autres cas, et peut même se révéler structurelle dans la conception d'une identité rurale. Citons à titre d'exemple Bourdieu et Sayad : « Et l'on mesure l'attachement aux valeurs paysannes à deux critères : en premier lieu, la nourriture doit rester frugale, preuve que l'on a pas encore « le ventre trop large », et que l'on ne travaille pas « pour son ventre » ; en second lieu, la femme ne doit pas, à la façon des citadines, sortir sous la seule protection de son voile : « elle ne franchit pas le seuil de la porte », dit-on, et c'est là un éloge qui s'adresse autant à l'époux qu'à l'épouse.» BOURDIEU Pierre et ABDELMAYEK Sayad, 1989, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie.*, Les éditions de minuit, p.100-101.
[44] Partie I, Chapitre I, A), §1.

hiérarchique communautaire genré[45]. À l'inverse, à Chilolja', les femmes doivent se tenir à l'écart de l'extérieur réservé aux hommes.

Depuis 2014 cependant, l'État a encouragé les parents de San Juan Cancuc au statut social moins prestigieux que celui des *mamal* à envoyer également leur fille à l'école par l'octroi d'une allocation aux familles proportionnelle au nombre d'enfants scolarisés[46]. Dans ce cadre, de plus en plus de jeunes filles impliquées dans un cursus scolaire qui les valorise socialement selon les standards nationaux restent subordonnées socialement à leurs camarades sorties du milieu scolaire après le mariage dans la communauté. Ainsi, la frontière hiérarchique se traçant entre les célibataires scolarisées *ach'ix* et la mariée *me'* de moins de 18 ans en faveur de cette dernière dans la communauté nous incite à nous demander dans quelle mesure le schème de réussite des jeunes à San Juan Cancuc est influencé par des injonctions contradictoires.

3) Des routes : quelles normes pour quelles réussites ?

La société de San Juan Cancuc n'est pas homogène du point de vue des normes qui circulent dans son espace communautaire. Comprendre les aspirations des jeunes filles devra donc préalablement passer par une distinction des groupes auxquelles elles se réfèrent « subjectivement », pour reprendre le terme du sociologue Claude Dubar.

Notre situation d'enquête nous incite en effet à adhérer pleinement à son postulat :

> « Qu'il s'agisse de son groupe d'origine au sein duquel s'est déroulé sa petite enfance et auquel il appartient « objectivement », de son groupe d'appartenance à l'âge adulte ou d'un groupe extérieur dans lequel il veut s'intégrer et auquel il se réfère « subjectivement », l'individu se socialise en intériorisant des valeurs, des normes, des dispositions qui en font un être socialement identifiable. Mais ces approches [culturelles et fonctionnelles de la socialisation] souffrent d'un même présupposé qui les conduit à réduire la socialisation à une forme ou une autre d'intégration sociale ou culturelle unifiée reposant largement sur un conditionnement inconscient. Ce

[45] Voir sur les questions de statut Partie I, Chapitre I, C), §1.
[46] Commencé en 2007, le Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresa) couvrait les familles pauvres vivant en milieu rural. Devenu PROSPERA en 2014, le montant de l'aide aux familles augmente en fonction du nombre d'enfants scolarisés.

> présupposé est celui de l'unité du monde social soit autour de la culture d'une société « traditionnelle » et peu évolutive, soit autour d'une économie généralisée imposant à tous les membres d'une société « moderne » sa logique individualiste de maximisation de ses intérêts matériels ou symboliques. […] Chaque individu est confronté à cette double exigence et doit apprendre à la fois à se faire reconnaître par les autres et à accomplir les meilleures performances possibles. » [47]

Il est pertinent de questionner cette appartenance à des groupes « subjectifs » en termes de « communautés imaginées », intrinsèquement liées à l'espace de par l'histoire mexicaine[48], Cette dernière expression de Benedict Anderson permet effectivement de moduler selon des conceptions décentrées de notre propre socialisation européenne la manière dont les individus se sentent membre d'une entité[49]. En tseltal, la notion abstraite de société localisée, qu'Anderson nomme « communauté » comme les anthropologues spécialistes de la région, s'exprime par le substantif *k'inal*. À l'instar des nations étudiées par l'historien, nous avons remarqué que ce *k'inal* était doté de « limites » spatiales, des « frontières »[50]. Toute épaisse qu'elle soit[51], la frontière du *k'inal* scinde un intérieur au sein duquel les femmes doivent se cantonner d'un extérieur vers lequel peuvent s'aventurer les hommes. Il apparaît ainsi que l'appartenance à la communauté tseltale, tant physique, « objective », qu'imaginée, « subjective », fait intervenir une dimension régulatrice genrée.

Au vu de notre contexte d'étude, nous préfèrerons le terme de « norme » à celui de « droit » pour nous référer à cette régulation. Nous excluons ainsi, à escient, les notions de « morale », ou de « loi »[52]. De fait, la morale peut impliquer un registre émotionnel impropre à rendre compte des principes qui nous occupent pour le moment[53]. Pour sa part, le mot « loi » subordonnerait à l'écrit des États-Nations la transmission orale qui prévaut en milieu tseltal. Dans la mesure où elle n'est pas toujours explicite, la norme sera donc considérée comme ce qui peut relever des « règles du jeu » traversant à la fois les espaces physiques et les espaces

[47] DUBAR Claude, 2010, *La socialisation*, 5ème édition, Armand Colin, p.79.
[48] LOMNITZ Claudio, 2001, *Deep Mexico, silent Mexico. An anthropology of nationalism*, University of Minneapolis Press, Minneapolis.
[49] ANDERSON Benedict, 2006, *Imagined communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*, Verso.
[50] Op. Cit., p.7.
[51] MONOD BECQUELIN Aurore, 2012, « Introduction », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 37. Voir également Partie I, Chapitre I, A), §1.
[52] ROUVIERE Frederic, 2018, « Using Interpretation to Distinguish between Legal Standards and Moral Standards », *Cahiers de Droit*, vol. 59, n° 1 : 261-284.
[53] La morale sera traitée distinctement en Partie II), Chapitre V. Les valeurs sur lesquelles elle repose seront discutées dans ce même chapitre.

sociaux, « imaginés », nationaux et communautaires. L'expression « règles du jeu » est empruntée à Alain Brossat, qui propose de se référer à des « régimes normatifs » afin de distinguer les espaces de leurs applications[54]. Dans la mesure où le municipe de San Juan Cancuc n'est pas un isolat perdu et sans contact avec l'espace national, nous emploierons donc l'outil analytique d'un « régime normatif national » distinct du « régime normatif communautaire ». Ce faisant, nous soulignons d'emblée qu'il ne s'agit que d'un idéal-type mis en œuvre dans le seul but de mieux rendre compte d'une situation sociale particulière[55], celle des *ach'ix* étant à comprendre en termes d'aspiration à un idéal de réussite sociale en balance entre ces deux échelles de régimes normatifs.

Sublimation des normes valorisées par un groupe social, la réussite fait partie, selon Daniela Moisa, « d'un processus de définition identitaire, de définition de son propre statut dans la société »[56] . Cette définition est ce que veut communiquer d'elle-même ladite société. Or, il appert qu'au sein du municipe de San Juan Cancuc, une *ach'ix* est coincée entre deux principaux modèles de réussite. Doit-elle remplir son *a'tel* et devenir *me'*, ou suivre les idéaux de salariat véhiculés préférentiellement par le corps enseignant ?

Les *ach'ix* cancuqueras fréquentent depuis 2014 les salles de classe avec de plus en plus d'assiduité car, depuis cette date, le gouvernement aide financièrement les familles à hauteur du nombre d'enfants inscrits et suivant des cours à l'école. Economiquement, les Cancuqueros sont poussés à envoyer le plus d'enfants possible suivre des cours à l'école, y compris quand ces enfants sont des filles. Bien que leur nombre décroisse sensiblement vers l'âge de leur puberté en raison de l'imminence du mariage, en allant à l'école[57], elles

[54] BROSSAT Alain, 2008, « Sur la variabilité des normes », *Appareil*.
[55] Claudio Lomnitz démontre ainsi à partir d'une critique du travail de Benedict Anderson sur l'aspect fictionnel de la nation, que le champ d'expression de ce régime normatif ne se limite pas à l'espace urbain où il est produit et reproduit par des agents métis mais pénètre, tant par les administrations implantées que par les liens politiques obligés avec l'État, l'espace rural communautaire. Cf LOMNITZ Claudio, 1995, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1, p.22. Nous montrerons aussi que le champ d'expression du régime normatif communautaire ne se limite pas non plus municipe en Partie II, Chapitre IV.
[56] MOISA Daniela, 2011, « Introduction : Pour une anthropologie de la réussite », *Martor (Bucuresti)*, vol. 16, p.12.
[57] D'après les données statistiques nationales de l'INEGI les plus récentes de 2010, 68,2% des individus âgés de 3 à 18 ans vont à l'école. Parmi les absentéistes, 57,6% sont des femmes. Le pourcentage de filles absentes s'accroit à partir de 10 ans (68,8%, contre 31,2% de garçons), pour atteindre un pic à l'âge de 12 ans (72%). Sauf dans les petites classes (de 3 à 5 ans), les garçons sont toujours plus scolarisés que les filles. Source : https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Tabulados

fréquentent le lieu où le discours des agents éducatifs[58] produit le régime normatif de la nation mexicaine. Dans ce cadre, certaines *ach'ix* ambitionnent s'accomplir dans le modèle de réussite national, axé sur l'obtention d'un travail salarié. Or, à bien des égards, cette réussite au sein du régime normatif national entre en contradiction avec le modèle de réussite du régime normatif communautaire.



Image 15: Enfants de Chilolja' portant le drapeau mexicain lors de la fête nationale organisée par les enseignants (J.Danfakha, 2019)

Les normes du régime normatif communautaire cancuquero correspondent aux « règles du jeu » du *mantal*. Réussir dans ce régime équivaut en ce sens à répondre aux attendus de l'*a'tel* « conseillé » par des sujets au statut hiérarchique plus élevé que le sien. Mieux l'individu y répond, plus il se verra accorder lui-même un statut hiérarchique élevé[59]. Pour un homme,

[58] Ce sujet est amplement développé in METAIS Julie, 2019, *Maestras et maestros de Oaxaca. Ecole et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
[59] Pour une réflexion sur cette économie : CANCIAN Frank, 1965, *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan*, Stanford university press.

cela se reflète dans son ascension au sein du comité[60]. Le *kerem* aspire à devenir *tat* en se mariant, puis à une consécration en dépassant le statut de *mam,* « grand-père » pour atteindre celui de *mamal*, un homme ayant accompli l'ensemble des charges du comité. Cette carrière d'ascension politique et sociale ne peut toutefois se concevoir sans un rapport avec le régime normatif national. De fait, afin de pouvoir communiquer avec les autorités de l'État fédéral et de l'État national, tous les hommes du comité doivent savoir parler espagnol. La maîtrise de cette langue favorise l'ascension aux charges les plus hautes. De plus, la capacité à mener à bien les négociations avec l'État et ses agents nécessite une connaissance accrue de leur fonctionnement. Depuis les mutations politiques des années 1990, le *tat* qui veut pouvoir accéder au terme du cursus honorum[61] communautaire à la fonction de président a ainsi effectué un séjour prolongé en milieu urbain[62]. En revenant dans la communauté, il doit maîtriser les attentes du régime normatif national tout en n'adhérant pas à ses normes – ne serait-ce qu'en apparence[63].

Pour une *ach'ix*, réussir dans le régime normatif communautaire signifie devenir *me',* puis grand-mère *melk'uj* en ayant des petits enfants conjointement avec son mari[64]. Dans cette mesure, il convient qu'elle soit encore en état de pouvoir procréer quand elle se marie. Plus une *ach'ix* vieillit et se rapproche de l'âge de la ménopause, plus elle est raillée. Les commérages autour d'elles la dressent en contre-modèle. Il en va de même pour un homme ne trouvant pas épouse avant l'andropause. Contrairement aux hommes, la réussite d'une *ach'ix* n'implique pas de carrière politique au sein du comité. Toutefois, les femmes mariées pratiquent, tout comme eux, le commérage. Les *me'* s'en sont rendues maîtresses, et leur parole peut influer sur la carrière politique de leurs *alters* masculins via l'atteinte à la

[60] SIVERTS Henning, 1981, *Stability and change in Highland Chiapas, Mexico*, Bergen National Papers in Social anthropology.
[61] Voir figure Partie I, Chapitre I, A), §2. Le caractère prestigieux des fonctions que nous sous entendons en employant l'expression latine d*cursus honorum* sera développé dans le chapitre suivant : Partie II, Chapitre III, A), §2.
[62] Cette conclusion est issue de l'enquête de terrain que j'ai mené en 2017. Exposée dans mon mémoire, elle est soutenue notamment par ces travaux d'Araceli Burguete Cal y Mayor in BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, 2008, « Formas de gobierno indígena: la constitución del ayunamiento indígena tradicional en Los Altos de Chiapas », *in* Margarita Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico* : 149-152. BURGUETE CAL Y MAYOR Acarceli, 2004, « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos », *in El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México : 137-169.
[63] DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, 143 p.
[64] Cf figure 3 du chapitre précédent

réputation de leur famille[65]. De plus, il convient de préciser que l'accession au statut de municipe de San Juan Cancuc a permis à certaines femmes de participer à des temps et des lieux réservés aux hommes dans le régime normatif communautaire, tout en y incarnant une carrière sociale ascendante de réussite[66] : les maîtresses bilingues indigènes.

Indépendamment de leur genre, nous avons remarqué que maîtres et maîtresses exercent une forme de contre-pouvoir via leur corps de métier[67]. Eléments exogènes dans les années 1940, les professeurs à San Juan Cancuc ont gagné en respectabilité quand ils ont commencé à être eux-mêmes issus de ces communautés. Quoique liée à une conjecture politique favorable, la remunicipalisation de San Juan Cancuc en 1989 est liée à leur militantisme inébranlable sur plusieurs décennies, et toutes les femmes maîtresses Cancuquera que j'ai rencontrées sont mariées à un Cancuquero. Elles incarnent donc, pour des *ach'ix* préférentiellement réceptives à leur *mantal,* une réussite communautaire en tant que *me'*. Or, ces Cancuquera prônent une réussite avant tout scolaire et un idéal salarial appartenant au régime normatif de la nation. Elles sont dans cette tâche appuyées par l'ensemble de leurs collègues, pas forcément issues du même municipe, ni même indigènes à partir du niveau collège. Selon les maîtresses bilingues indigènes, c'est par l'école qu'elles se sont émancipées et sont devenues « indépendantes »[68]. Avoir une *carrera*, terme espagnol repris en tseltal pour désigner une « carrière » scolaire et professionnelle, est le chemin de la réussite auquel chacun de leurs élèves devraient aspirer[69].

Nuançons cependant leur ascendant sur les *ach'ix* en précisant que la position politique de ces maîtresses au sein des communautés évolue de façon tangible en fonction du comité élu. Cette position politique peut facilement s'évaluer par le paramètre de l'invitation des professeurs à la fête cruciale de changement de comité dans les communautés. Cette fête a lieu annuellement. Selon les opinions du président et du secrétaire[70] du comité en place, les maîtresses et professeurs peuvent être ou ne pas être conviés, et leur avis sera en conséquence

[65] Les stratégies de charges et de prestige en découlant seront présentées en Partie II, Chapitre III, A), §2.
[66] Partie I, Chapitre II, A), §2.
[67] *Ibid*.
[68] Situation similaire à celle observée à Oaxaca par Julie Métais. Voir le chapitre sur les *Grilleras* In METAIS Julie, 2019, *Maestras et maestros de Oaxaca. Ecole et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
[69] Ces considérations s'appuient sur l'enquête participante que j'ai pu mener parmi les enseignants à Chilolja'.
[70] Charge communautaire lui étant immédiatement subordonnée. Cf figure en Partie I, Chapitre I, A), §2.

plus ou moins pris en compte dans les décisions à venir. Cet hermétisme fonction d'une communauté et d'une composition de comité à un autre, s'explique pour deux raisons. D'une part, les enseignants n'étant pas toujours issus du municipe de San Juan Cancuc, certaines communautés et certains comités sont plus rétifs à la présence d'éléments qui n'appartiennent pas directement au système de charge inhérent à leur *k'inal*[71]. D'autre part, de nombreux professeurs sont des femmes[72], et ne sont donc pas toujours tolérées à des évènements réservés aux hommes en raison de leur genre.

Il ressort ainsi que plusieurs figures pourvoyeuses de *mantal* pour une jeune fille cancuquera l'amènent quotidiennement à faire face à des dilemmes normatifs. En deçà du discours dominant des élites, demandons-nous quels sont les différents degrés d'adaptation des jeunes filles aux contradictions normatives inhérentes à leur socialisation au sein du municipe de San Juan Cancuc.

B) Des *ach'ix* mal élevées ?

1) Ce qui est transgressable et ce qui est transgressé

Suivant le fil de notre analyse des rapports aux normes, nous emploierons le verbe « transgresser » dans le but de désigner toute action consciente ou inconsciente n'entrant pas dans le cadre posé par le régime normatif inhérent à l'espace physique de son application[73]. En milieu urbain, il s'agit préférentiellement des normes propres au régime normatif national, tandis qu'au sein du municipe, le régime normatif communautaire prédomine. À la différence de la désobéissance, qui supposerait un acte contraire à une norme explicitement posée, nous souhaitons englober dans le champ de la transgression le domaine du tacite. Pour comprendre ce qui est transgressé, nous avons esquissé dans les lignes précédentes ce qui est transgressable. L'analyse de carrières de réussite nous a montré que ces normes sont, dans la communauté, pour une *ach'ix* :

[71] Partie I, Chapitre I, A), §2.
[72] L'éducation indigène bilingue ne se donne qu'aux niveaux correspondant à la maternelle et la primaire. La plupart des enseignants du collège et du lycée sont métis.
[73] FREILICH Morris, RAYBECK Douglas, et SAVISHINSKY Joel (dir.), 1991, *Deviance. Anthropological perspectives*, Bergin & Garvey.

- Obéir au Comité
- Suivre les « conseils » *mantal* de ses aînés préférentiellement féminins
- Prouver qu'elle suit ce *mantal* en agissant telle une *me'*
- Ne pas sortir de la communauté[74]
- Sortir le moins possible des limites du terrain de son père

La société de San Juan Cancuc devant composer avec les normes de l'État-Nation mexicain, il est toutefois relativement facile d'adopter un comportement correspondant aux normes nationales aux temps et aux lieux réservés au régime normatif communautaire, et inversement.

Nous considérons que le modèle séquentiel brossé par Howard Becker pour comprendre la prohibition de la marijuana aux États-Unis recèle un potentiel heuristique pour notre cas d'étude. Le sociologue établit la déduction suivante :

> « Puisque de nombreuses normes prennent forme en passant par une séquence qui va du général au particulier, sans que cette trajectoire soit automatique ou inévitable, il faut, pour rendre compte des étapes de cette séquence, centrer l'analyse sur l'entrepreneur qui veille à ce que cette évolution ait lieu. Puisque les valeurs générales servent de point de départ à la déduction de normes spécifiques, il faut chercher quelle est la personne qui s'occupe de veiller à ce que cette déduction soit accomplie. Et puisque les normes s'appliquent à des individus et dans des circonstances déterminées, il faut chercher quelle est la personne qui s'occupe de veiller à ce que les normes soient appliquées et respectées. » [75]

Autrement dit, les normes doivent être comprises en regard des acteurs qui les produisent. Appelés « entrepreneurs de morale » par H. Becker[76], adaptons cette notion à notre propre terrain d'enquête en nous demandant qui sont, à San Juan Cancuc, les individus et groupes d'individus qui produisent préférentiellement les normes[77] ?

[74] Y compris mentalement et affectivement, comme nous le démontrerons en Partie III, Chapitre VI, B), §2 et C) §1.
[75] BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.157-158.
[76] *Ibid,* p.171.
[77] Pour les raisons que nous avons exposées plus haut, nous n'aborderons pas la question de la morale, que nous réservons pour le chapitre V de la partie II.

Il s'agit avant tout des personnes majeures, les *me', melk'uj* et *tat, mam* et *mamal* qui répondent au schème de la réussite dans le régime normatif communautaire parce qu'ils remplissent pleinement leur *a'tel*[78]. Nous nommerons « élite » ce groupe de personnes majeures dont le *mantal* est celui du comité. Par rapport aux jeunes filles, ces élites sont présentes à la fois dans leur cercle privé familial et dans le cercle public. Les *ach'ix* doivent obéir à leurs parents et aux personnes de statut *tat* et *me'* de manière générale. Cet ascendant, quasiment conçu comme une prolongation de la parenté, est exalté à travers l'organe de gouvernement communautaire ; le comité. Les femmes *ach'ix* et *me'* appellent les membres du comité *xilel*, « grand frère de femme ». Les hommes *kerem* et *tat* les appellent quant à eux *bankil*, « grand frère d'homme ». Ce lien de parenté symbolique figure une aînesse consubstantielle et définitive des « grands frères » sur les Cancuqueros n'appartenant pas au comité. Leur ascendant est donc pensé non seulement en termes de majorité sur les mineurs, mais aussi en termes de préséance dans l'ordre des naissances au sein d'une même fratrie : ils seraient les premiers nés masculins. Dans la famille, le fait d'être le premier garçon né ne donne pas de droit supplémentaire sur les autres garçons cadets au niveau de la répartition de l'héritage : chacun a le droit à un lopin de terre paternelle équivalent à celui des autres lors de son mariage. En revanche, les conseils *mantal* de l'aîné garçon sont observés par ses cadets et cadettes. En cas d'absence du père, par exemple, c'est lui qui le représentera dans le foyer, et non sa mère. Ainsi, les membres du comité parlent pour les femmes et les hommes qu'ils représentent via une forme de droit d'aînesse. Comme nous l'avions remarqué dans le chapitre précédent, ces « grand frères » membres du comité ont à cœur de préserver cette organisation politique qui les privilégie en basant leur argumentaire sur une conception patrimonialisée de la tradition[79].

Or, les officiants religieux constituent désormais un deuxième groupe d'acteurs producteurs de normes clairement détachés des charges politiques. De manière générale, les normes

[78] « […] quelles catégories sont capables, en pratique, d'obliger les autres à accepter leurs normes, et quelles sont les causes du succès d'une telle entreprise ? C'est évidemment une question de pouvoir politique et économique. […] Par exemple, ce sont en général les adultes qui élaborent les normes concernant les jeunes. […] Cette situation est tenue pour légitime parce que l'on considère que les jeunes ne sont ni assez sages ni assez responsables pour élaborer correctement les normes qui les concernent. De même, il est à plusieurs égards exact que, dans nos sociétés, ce sont les hommes qui élaborent les normes pour les femmes. » BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.40-41.

[79] Chapitre I, C). Une discussion approfondie sur cette patrimonialisation sera exposée en Partie III, Chapitre VII, A), §3.

véhiculées par ces acteurs s'harmonisent relativement avec celles prônées par l'État nation capitaliste depuis le XIXème siècle. En effet, dans les années 1980-1990, l'arrivée de nouveaux courants religieux protestants[80] a relativement révisé la conception de ce qui est localement nommé *talel*[81]. Avant cette décennie, le dogme catholique observé par les Cancuqueros rythmait l'année par des rituels pratiqués par l'ensemble de la communauté. Le syncrétisme du *talel*, des « habitudes » de la communauté[82] était caractérisé par une uniformité des pratiques croyantes de ses membres. Pour des raisons stratégiques, le comité de San Juan Cancuc avait opté pour une organisation correspondant relativement aux standards nationaux des *alcadias*, hérité des mairies castillanes mais dans les faits, les charges politiques restaient très liées aux charges religieuses du syncrétisme catholique[83]. Les missionnaires qui ont lancé des campagnes d'évangélisation à San Juan Cancuc il y a une cinquantaine d'années[84] ont contribué à distinguer aujourd'hui le *talel* politique du *talel* religieux. La population d'enfants et petits-enfants massivement convertie à diverses obédiences évangéliques (protestants, évangéliques, et adventistes)[85] qualifie d'« *usos y*

[80] Le presbytérianisme en particulier, classé comme une religion « protestante et évangélique » par l'INEGI (https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Tabulados)

[81] Nous nous basons sur nos propres observations couplées avec celles menées dans la région limitrophe tseltale d'Oxchuc relevées In SANTIZ GOMEZ Abraham, 2018, « Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986) », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 52 : 161-192.

[82] Voir la définition que nous en donnons dans le chapitre précédent au paragraphe « Les huipils peuvent-ils parler ? » (Partie I, Chapitre I, C), §3.

[83] Notons par ailleurs que ce syncrétisme et la conception particulière des Cancuqueros de la religion s'exprime dans les recensements nationaux. D'après les données statistiques les plus récentes publiées par l'institut national d'études statistique mexicain, l'INEGI, en 2010, 34,69% des habitants du municipe déclarent être « sans religion ». Source : INEGI, 2010, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Tabulados .

[84] SÁNTIZ GÓMEZ Abraham, 2018, « Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986) », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 52 : 161-192.

[85] 41,91% des Cancuqueros sont protestants, évangéliques, ou adventiste d'après l'INEGI (2010). En qualifiant de « calvinistes » ces religions, nous nous conformons à cette définition donnée par Max Weber « L'activité sociale du calviniste se déroule purement *in majorem Dei gloriam*. D'où il suit que l'activité professionnelle, laquelle est au service de la vie terrestre de la communauté, participe aussi de ce caractère. Nous avons déjà trouvé, chez Luther, la division du travail en professions justifiée par l'amour du prochain. Mais ce qui était resté une suggestion hypothétique, purement intellectuelle, est devenu chez les calvinistes un élément caractéristique de leur système éthique. L'amour du prochain - au service exclusif de la gloire de Dieu, non à celui de la créature - s'exprime en premier lieu dans l'accomplissement des tâches professionnelles données par la *lex naturae* ; il revêt ainsi l'aspect proprement objectif et impersonnel d'un service effectué dans l'intérêt de l'organisfation rationnelle de l'univers social qui nous entoure. […] À cette économie de forces, le calvinisme ajoute un autre trait, qui complète le tableau.
Pas de conflit entre l'individu et l'éthique (au sens de Sören Kierkegaard) pour le calvinisme, bien qu'en matière religieuse il abandonne l'individu à ses propres ressources. […] [Quant à la prédestination] Dans cette vie, les élus ne se distinguent en rien, pour l'extérieur, des réprouvés 3; mieux : toutes les expériences subjectives des premiers – en tant que *ludibria spiritus sancti* - sont également à la portée des seconds, à l'exception toutefois de la confiance persévérante et fidèle, finaliter. Les élus constituent donc l'Église invisible de Dieu. » In WEBER Max, 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, p.72-73.

costumbes », d' « us et coutume » ce *talel* politico-religieux des parents et grands-parents qui maintiennent leurs croyances syncrétiques[86]. En un sens, ces pratiques rituelles qui naguère rassemblaient sont traitées par les Cancuqueros évangéliques avec le même égard que celui que les Métis entretiennent vis-à-vis de la censée être incarnée par l'indigénéité[87]: les cavinistes se disent « modernes », et relèguent les pratiques des membres non convertis de leurs communautés au champ du « traditionnel »[88]. Les Cancuqueros expliquent néanmoins qu'ils veillent à ce que chaque religion, catholique, protestante, ou autre, soit représentée au sein du comité. Dans les faits, cela n'est pas vraiment respecté, pour une raison simple : le gain de prestige permettant d'accéder aux charges communautaires fonctionne indépendamment de la foi[89]. La valeur centrale, pour les Cancuqueros, est le « respect », *ich'el ta muk'*[90]. Ce respect désigne à la fois le maintien de la préséance des aînés par l'obéissance des cadets, et de celle des hommes par l'obéissance des femmes[91]. À cela, aucune des religions en présence ne s'est jamais opposée, ce qui rend en théorie chacun des hommes mariés capable d'exercer une charge, quelle que soit sa croyance. Cependant, ce respect réfère aussi au « *talel* », une « tradition » sur laquelle l'ensemble des Cancuqueros ne s'entend pas. Par un effet de nombre, les catholiques (22,12%[92]) et ceux qualifiés « sans religion » par l'INEGI (34,69%) sont les plus représentés au sein du comité. Dans la mesure où, ces personnes « sans religion » pratiquent dans les faits une spiritualité dédaignée par l'institut statistique national en raison de son ancrage autochtone non institutionnalisé, nous

---

La spécificité de chacun des dogmes observés sera étudiée en Partie II, Chapitre V.

[86] Selon Bastian, dans les années 90, le protestantisme indigène signait surtout un syncrétisme de croyances populaires ne se reconnaissant pas dans le catholicisme. Les tensions actuelles nous amènent à supposer que l'affiliation religieuse recouvre une dimension politique cruciale dans le processus d'identification socio-ethnique, que nous détaillerons en Partie II, Chapitre V. Se référer, pour l'heure, à BASTIAN Jean-Pierre, 1993, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides. CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, 344 p. et PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité.*, CNRS éditions.

[87] Ce rapport variant en fonction de la foi, il fera l'objet d'une analyse détaillée en Partie II, Chapitre V. Bornons-nous pour le moment à remarquer que des rites alliant politique et religieux, ne reste guère que la fête du changement de comité.

[88] Cette dichotomie sera discutée de façon approfondie en Partie II, Chapitre V, A), § 2 et §3.

[89] Cf Partie II, Chapitre V.

[90] Pour anticiper la critique de cette notion qui sera menée en Partie III, se référer à BOYER Isabel Neila, 2012, « Ach' Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil », *in Modernidades indígenas*, Iberoamericana - Vervuert : 279-317.

[91] Il désigne dans ce cadre ce que les Tseltals considèrent comme une « bonne vie » (*lekil kuxlejal*). Se référer à BOYER Isabel Neila, 2012, « Me' vinik. Una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la modernidad de los Altos de Chiapas », *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 7, n° 2 : 137-170.

[92] Pourcentages déduits des derniers recensements de l'INEGI de 2010. INEGI, 2011, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Tabulados

les qualifierons de « syncrétiques ». Ils forment, avec les catholiques, un groupe de croyants traditionnalistes[93]. Après cette importante proportion de traditionnalistes, la principale voix s'exprimant publiquement dans le champ politique est celle des « protestants et évangéliques », presque exclusivement presbytériens (39,59%). Au comité, les croyances sont représentées en fonction des parcours confessionnels de chacun, car le but de ce gouvernement est avant tout de défendre un *talel* qui privilégie le dialogue avec l'État pour obtenir des aides et la conception rurale que les hommes Cancuqueros ont d'eux-mêmes. Notons dès lors que cette conception s'harmonise tant et si bien avec les mutations religieuses des dernières décennies, que les hommes dont le *talel* suit une éthique évangélique ouverte aux valeurs capitalistes[94] sont ceux qui accèdent aux charges les plus élevées. En dehors de ces liens directs avec le comité, les religions s'expriment aussi par leurs autorités propres, les officiants. Le discours des pasteurs produit des normes, leur femme faisant office de modèle communautaire pour les jeunes filles[95]. Ces *me'* ont à cœur d'afficher une attitude de soumission à l'autorité divine et masculine, et la dévotion prônée passe par une forme de démonstration d'un dénuement matériel et de retenue du désir.

Enfin, les professeurs[96] peuvent être distingués comme un troisième et dernier corps producteur des normes devant être suivies par les jeunes filles Cancuqueras. D'une part, leur position de majorité est à la fois opérante dans le cadre national et dans le cadre communautaire : âgés de plus de 18 ans, ils sont toujours mariés. D'autre part, leur position passée et actuelle de défenseurs des Cancuqueros leur confère une position d'autorité. Dans leurs stratégies rhétoriques, ces professeurs mettent en avant leur propre conception du *talel* « tradition », afin de défendre « l'indigénéité » dont eux-mêmes et le peuple qu'ils défendent se réclament. Comme nous l'avons introduit dans le chapitre précédent dans le sillage de

[93] Nous employons ce terme au sens de Marie Chosson, qui réfère aux pratiques syncrétiques catholiques. Voir CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, 344 p. Nous approfondirons ces distinctions religieuses en Partie II, Chapitre V.

[94] WEBER Max, 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon.

[95] Toutes les migrantes dont nous avons ethnographié les parcours sont calvinistes (Cf Introduction). Nous détaillerons le lien entre cette foi et la migration en Partie II, Chapitre V.

[96] Nous regrouperons sous ce terme les directeurs et directrices d'écoles, les enseignants, mais aussi une partie du personnel administratif scolaire que la population de San Juan Cancuc désigne ainsi. Ces « professeurs » sont appelés *p'ijtsewanej* en tseltal, bien que les locuteurs s'y réfèrent plutôt par l'usage de l'espagnol « *maestro* » ou « *maestra* ». Pour les Cancuqueros est Cancuqueras les *maestros* et *maestra*, ou *p'ijteswanej* ont tous en commun la trajectoire de vie que nous décrivons dans les lignes suivantes.

Maïté Boullosa Joly, Henri Favre, Paula López Caballero, et Julie Métais[97], leur réussite scolaire les a poussés à fréquenter les villes où se situent écoles normales et universités. Ce séjour ancre leur engagement car, dans le milieu urbain, ils se rendent compte de leur différence par rapport au reste de la société. Ils remarquent une discrimination de leur groupe, et associent leur image d'Indigène à de nouvelles représentations, plus valorisantes, qu'ils ont à cœur de transmettre dans leur militantisme auprès des Cancuqueros. Dans le cadre de leurs fonctions, ils transmettent le régime normatif de l'État, mais ils appliquent en privé le régime normatif indigène quand ils vivent dans la communauté. Les professeurs bilingues indigènes ont donc une position de passeur[98] entre ces deux régimes normatifs. Le statut étatique des maîtresses bilingues cancuqueras en particulier prévaut sur leur genre pendant qu'elles enseignent, leur statut *me'* les rendant respectables aux yeux de leur groupe communautaire le reste du temps[99].

De cette présentation des différents groupes produisant les normes à San Juan Cancuc et des enjeux qui leurs sont propres naît cette question : dans quelle mesure l'ascendant sur la jeunesse exercé par des discours exogènes entre-t-elle en conflit avec l'action de normativisation de l'attitude des jeunes filles exercée par la hiérarchie communautaire endogène ?

Dans un contexte états-unien fort distinct, mais dont nous nous approprions les perspectives méthodologiques, Howard Becker dressait le constat suivant : « les contradictions et les conflits entre les normes des divers groupes entraînent des désaccords sur le type de comportement qui convient dans telle ou telle situation »[100]. Autrement dit, savoir traverser les différents régimes normatifs en transgressant plus ou moins chacun d'eux n'équivaut pas à

[97] BOULLOSA-JOLY Maïté, 2013, « « Pourquoi serait-on Indiens maintenant ? »: Mouvement indianiste et résistance villageoise dans le nord-ouest argentin », *Civilisations*, n° 62 : 109-130. FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan. METAIS Julie, 2019, *Maestras et maestros de Oaxaca. Ecole et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes. PINEDA Luz Olivia, 1993, *Caciques culturales; El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Puebla, México, Alres Costa-Amic.

[98] Nous reprenons cette expression du chapitre de Julie Métais In METAIS Julie, 2019, « Passeurs du politique, passeurs ambivalents, passeurs contestés », *Maestras et maestros de Oaxaca. Ecole et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p.189-229.

[99] Nous n'avons jamais eu affaire à une femme non mariée professeure à San Juan Cancuc

[100] BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.38.

adhérer aux valeurs[101] qu'ils transmettent[102]. Aussi est-il remarquablement possible de transgresser un régime normatif sans trop de heurts, en jouant sur l'hétérogénéité des acteurs producteurs de normes de la société cancuquera. Toutefois, la limite entre comportements tolérés et comportements prohibés est parfois mince. Montrons, à l'aide de l'exemple des pratiques vestimentaires des jeunes filles, d'abord ce qui est toléré, puis ce qui tient de l'ordre du compromis, pour finir par exposer ce qui choque l'ensemble des producteurs de normes.

Un maquillage très léger et l'uniforme scolaire composé d'un pantalon sont tolérés. Il est cependant de meilleur ton de glisser un T-shirt à col roulé sous son *huipil* pour prouver qu'on est prude d'après la mode des religions évangéliques, pratique approuvée, bien que non pratiquée, par les catholiques et les membres du comité.

Bien qu'il soit difficile d'intervenir dans la manière dont elles tissent leurs *huipils*, tout monochromes fussent-ils, la question du port du vêtement « *kaxlan* », non-Tseltal, ne cesse de faire débat. Censées être une forme de vitrine de l'indigénéité, l'idéal selon les membres du comité serait que les jeunes filles portent quotidiennement le *huipil*, pour aller dans le sens de leurs intérêts politiques et religieux. Toutefois, séduites par les images véhiculées pendant leurs cours, beaucoup de jeunes filles nubiles portent des jeans et des t-shirts. L'ensemble des aînés reconnaît que ce vêtement est moins coûteux à se procurer qu'un *huipil*. En ce sens, il constitue un compromis satisfaisant entre « tradition » ambitionnée et conditions économiques matérielles vécues.

Toutefois, professeurs, membres du comité, et Cancuqueros de toute obédience s'insurgent contre la combinaison de vêtements moulants, de maquillage marqué, de cheveux courts, et de piercing. Cette tenue incarne une mode urbaine et va à l'encontre du dénuement prôné par les évangéliques du municipe. Corrompu par une coupe et des marques cosmétiques et

[101] Pour une approche critique de la notion de valeur que nous développerons en Partie II, Chapitre V, se rapporter à GRAEBER David, 2001, *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave.

[102] « Les normes sociales sont créées par des groupes sociaux spécifiques. Les sociétés modernes ne sont pas des organisations simples où la définition des normes et leur mode d'application dans des situations spécifiques feraient l'objet d'un accord unanime. […] Il n'est pas nécessaire que tous ces groupes partagent les mêmes normes, et, en fait, c'est rarement le cas. Tous les conduit à développer des systèmes de normes différents, aussi bien les problèmes posés par leur environnement que leur histoire et leurs traditions. » BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.38.

vestimentaire contraire à l'esthétique promue politiquement de l'indigénéité de la femme, les critiques des adultes de toute profession et de toute religion fusent dans la rue. « La tradition se perd », « les jeunes abandonnent le costume »… Il appert en un mot de ce succinct exemple vestimentaire que la performativité de l'indigénéité en jeu titille l'indianisme[103] de chacun[104]. Elle met les parcours des jeunes sujets féminins en tension.

2) Être en tension

Afin de comprendre en quoi le respect des normes communautaires et de la « tradition » par chaque jeune sujet féminin met en jeu la construction identitaire de leur groupe indigène tout entier, analysons les paradoxes animant le comportement de Lupita.

Lupita est une jeune fille de 15 ans venue me trouver un après-midi de décembre sur la place centrale de Chilolja'. Nous avons été dissimulées des regards et des oreilles des passants par l'agrégat formé par ses copines *ach'ix*. Elles m'avaient prises à part, car Lupita souhaitait migrer à Mexico. Critiquant vertement le comité, elle me dit à voix basse qu'elle en avait « marre de vivre ici ». Elle voulait gagner de l'argent en acceptant n'importe quel emploi. Ses parents étaient opposés à son entreprise, et elle ne connaissait personne en ville. Quand elle me demanda de lui prêter 1000 pesos pour payer son voyage, je lui proposai plutôt de lui présenter des personnes de confiance issues du municipe, et de l'accompagner. Nous convînmes d'un rendez-vous le lendemain afin de faire les préparatifs, et de réaliser un entretien. Je la trouvai en train de répéter une chorégraphie pour l'école avec ses camarades au fond de la place centrale. À ma grande surprise, en une nuit, Lupita avait déjà changé d'avis. Quand elle me vit, elle détourna le regard, comme honteuse. Elle cherchait presque à fuir. Lui rappelant sa promesse, j'obtins néanmoins d'elle un entretien. Très court, il s'est déroulé dans une hâtive angoisse. J'ai encore aujourd'hui du mal à décrire le sentiment de terreur véhiculé par mon interlocutrice. En écoutant l'enregistrement, son souffle entrecoupé et son débit rapide me rappellent avec quelle frénésie elle lançait des regards craintifs aux

[103] Voir la définition que nous en donnons d'après Henri Favre en Partie I, Chapitre I, C), §2.
[104] Cette situation pourrait être comparée à celle des jeunes Ayuujk de l'État de Oaxaca, dont le goût pour le rock se matérialise par un style vestimentaire critiqué par les adultes, parce qu'il tranche avec les « coutumes ». CONTRERAS PASTRANAS Isis Violeta, 2014, *Colectivos juveniles ayuujk: Nuevas formas de ser y estar en comunidad.*, Tesis de maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca, 227 p.

alentours. Elle souhaitait, je pense, en livrer le moins possible aux personnes pouvant potentiellement nous entendre. Parmi le peu de phrases formulées par elle ce jour-là, une seule est réellement intelligible :

28.1 Es que ... Te o'tanil ... es que ... Este lek
Es que te o'tanil Es que este lek
DET gens [esp] bon
ujbix yo'tan te banti ... Te banti
ujb - =ix y- o'tan te banti te banti
triste -B3 =déjà A3- coeur DET INTER:où DET INTER:où
xboon sok jo'one .
x- boon sok jo'on =e
INC- aller-B1 NR:avec FOC-B1 =DET

C'est que... **Les gens...** C'est que... C'est **qu'ils seront très tristes à cause de... à cause de là où je suis partie toute seule**.

28.2 Mach'a konikix , ma' xsujt
mach'a kon -ik =ix ma' x- sujt -
INTER:qui allons-y -B3PL =déjà NEG INC- revenir -B3
.

Celles qui partent, ne reviennent pas. [105]

Lupita évoque la tristesse qu'elle causerait en partant du village, associée à l'absence des personnes qui migrent. Dilemme entre partir et rester, ses paroles furtives nous permettent de mieux appréhender les motifs de ses doutes en regard de l'adéquation de son comportement à celui de sa situation personnelle et sociale. En ce sens, il conviendra de dégager plusieurs éléments de cette interaction, à commencer par ses protagonistes. Lupita est une *ach'ix*

[105] Lupita, entretien du 11/12/2019, gloses 28.1 – 28.2.

scolarisée au collège. Elle est entourée d'amies, qui sont certainement aussi ses camarades de classe. À ce moment de la journée et en ce lieu, elle venait d'être imprégnée du régime normatif de la nation véhiculé par les professeurs. Or, si vouloir migrer en ville peut correspondre aux normes véhiculées dans ce cadre scolaire, elles entrent en contradiction avec ce qui est attendu d'une *ach'ix* dans le régime normatif de la communauté. Ce régime est incarné par la référence au comité et aux parents de Lupita. Ces derniers, comme elle me l'expliquait lors de notre rencontre préalable à l'enregistrement, étaient résolument opposés à sa démarche. Son ambition migratoire va à l'encontre de l'éducation que les *tat* et *me'* cancuqueros cherchent à donner à leur fille pour qu'elle puisse atteindre le statut de majorité *me'*. Ces visées sont aussi celles du comité, et des garants de l'ordre hiérarchique communautaire. En tant qu'*ach'ix*, les décisions de Lupita sont soumises à celles de ses *xilel*[106]. Dès lors, dans quelle mesure cherchait-elle en moi un contre-discours légitime ? Par mon parcours, je représentais certainement pour Lupita une des tenantes du régime normatif national, à l'instar de ses professeures Tseltales femmes. Certaines d'entre elles aimaient m'appeler *maestra*, « maîtresse », comme elles le faisaient entre elles. Mon mode de vie pouvait effectivement relativement correspondre à ce profil. Je respectais les normes communautaires, mais allais en ville de temps en temps pour étudier[107]. J'avais les cheveux courts et portais aussi des pantalons. Peut-être étais-je la « passeuse »[108] entre normes de genre et normes communautaires recherchée par Lupita ?

Quoi qu'il en soit, le fait que nous parlions sur la place centrale de Chilolja' justifie ses coups d'œil craintifs jetés aux alentours, puisque le comité se réunit régulièrement dans une salle la surplombant. Les *kerem* et les *tat* qui passaient près de nous étaient aussi des représentants du régime normatif communautaire que Lupita était en train de transgresser. Cette transgression se révèle par sa mention d'un lieu particulier qui incarne le régime normatif national : Mexico.

Finalement, la temporalité des événements explique l'articulation de nos deux échanges. Quand Lupita était venue me trouver, elle sortait tout juste de cours. Elle allait vraisemblablement rentrer chez elle, ce qui constituait donc un passage entre un moment de

[106] « Grand frère de femme », cf Partie I, Chapitre II, B), §1.
[107] J'allais à San Cristóbal pour chercher les livres dont j'avais besoin au CIESAS.
[108] METAIS Julie, 2019, « Passeurs du politiques, passeurs ambivalents, passeurs contestés », *Maestras et maestros de Oaxaca. Ecole et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p.189-229.

discours normatif national et un discours normatif communautaire. Elle était, pouvons-nous supposer, plus imprégnée du premier que du second. Quand je l'ai revue, c'était de toute évidence l'inverse. Elle revenait de chez ses parents et répétait une chorégraphie pour l'école. Était-ce la raison pour laquelle Lupita avait changé d'avis ? Dans quelle mesure le discours de ses parents l'a amené à rebrousser chemin sur la voie de la transgression ?

Lupita m'avait expliqué pendant l'entretien (ligne 28.1) qu'elle ne souhaitait pas migrer parce que l' *o'tanil*, les « gens », seraient « très tristes » (*lek ujbix yo'tan*) à cause de « là où [elle serait] partie toute seule » (*te banti xboon sok jo'one*). Ce que nous traduisons par « les gens » est formé sur le morphème *o'tan* signifiant « cœur », le suffixe *-il* indiquant l'abstractivisation du substantif. Localement, *o'tanil* est utilisé pour se référer à un groupe de personnes ; « les gens ». Remarquons cependant que, surtout chez les jeunes, l'hispanisme *jente* est souvent préféré à *o'tanil*. Le fait que ce même mot *o'tan* (28.1) soit ensuite utilisé pour se référer aux sentiments pourrait expliquer en partie cette option sémiotique. De fait, *o'tan* désigne aussi le siège de la mémoire, de la conscience, et celui des émotions[109]. Nous le retrouvons ainsi dans des expressions telles que « *la smel yo'tan* », littéralement, « il a divisé son cœur » que nous traduisons « il s'est inquiété ». À la lueur de cette pragmatique, l'emploi du verbe intransitif *ujb* dans la phrase suivante de Lupita *lek ujbix yo'tan* (28.1), prend un sens poignant[110]. *Ujb* signifie « être triste », « se taire », « déprimer ». Il existe aussi un verbe intransitif homonyme et de même racine désignant le mouvement de descendre. L'enclitique *=ix* y étant attaché pourrait être traduit par « déjà ». Il annonce une imminence de cette « tristesse ». Le peuple de Lupita serait « bien vite » (*=ix*) très « malheureux » (*ujb*) de la voir partir toute seule.

C'est dans cette conséquence que le rapport hiérarchique en jeu s'éclaire. En effet, l'*o'tan* désigné par Lupita ne réfère pas tant à l'entièreté des habitants de San Juan Cancuc qu'aux acteurs normatifs ayant l'ascendant sur elle dans le régime normatif communautaire émanant du lieu physique de Chilolja'. Il s'agit de ses aînés, à commencer par ses parents et le comité. Comme nous l'avions mentionné en distinguant les acteurs et les lieux référés et présents pendant les deux interactions, Lupita transgresse les normes auxquelles elle a été préférentiellement socialisée. Cela explique pourquoi elle insiste sur une cause de l'inquiétude

[109] POLIAN Gilles, 2017, « O'tan », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, Versión preliminar.
[110] La marque A3- « y- » employée devant le substantif fait référence au sujet évoqué dans la précédente glose.

liée à son isolement et à l'urbanité. « *Swenta te banti xboon sok jo'one* » (28.1) pourrait-être décomposé ainsi : il s'agit grammaticalement du nom relatif *sok* signifiant un lien, que nous traduisons « avec », qui renvoie à la particule focale « *ja'* » fléchie à la première personne du singulier avec le suffixe de jeu B *-on*. Le focus est emphatisé par la marque de déterminant *=e*. Formule très couramment utilisée, « *sok jo'one »* pourrait être traduite littéralement par « avec moi-même » ; elle insiste sur la dimension solitaire d'une initiative. « *Te banti xboon »*, pourrait être traduit par « le où je vais ». Sachant l'importance accordée par les Tseltals à la spatialité, nous comprenons qu'il est légitime pour elle de se poser cette question : dans quelle mesure sera-t-elle éloignée de son *k'inal*[111] une fois arrivée à Mexico *?* L'espace est un élément primordial dans la conception maya du monde, où géographie physique et ontologique se conjuguent en permanence[112]. Il est ici représenté par « *banti* », signifiant « où » qui est topicalisé par le déterminant « *te* ». L'accent est donc mis sur deux choses dans la phrase : le lieu et la personne. Ils sont liés par le verbe intransitif de mouvement « *bajt* » conjugué à la première personne du singulier. La question de ce lieu influe directement sur l'état de « tristesse » du « peuple » dans la formulation de la phrase. Effectivement, Lupita se passe de nom relatif comme « *swenta* », « à cause de », rendant la conséquence implicite. D'après la structure Topique – Focus – Prédicat [113] du tseltal, le « où » *banti* passe donc en position initiale, ce qui origine la peine en la question du lieu. La sédentarité est ainsi une valeur chargée d'affects[114], maîtresse dans l'éducation des jeunes filles.

Après notre furtif entretien, je n'ai plus jamais revu Lupita. De ses amies, j'ai appris que ses parents l'ont déscolarisée et mariée peu de temps après qu'elle ait fomenté son projet de voyage. Or, l'état de tension que m'a confié Lupita était ainsi déjà en soi une transgression des normes communautaires. Elle s'explique en la cause de son entreprise migratoire : Lupita

[111] Cf Partie I, Chapitre I, A), §2.
[112] HANKS William F., 1990, *Referential practice: language and lived space among the Maya*, Chicago, University of Chicago Press. FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS, Paris.
[113] POLIAN Gilles, 2006, *Eléments de grammaire du tseltal. Une langue maya du Mexique*, L'Harmattan, p.169.
[114] Au sujet du lien entre affects, émotion, parole, et agentivité, se référer à ABU-LUGHOD Lila et LUTZ Catherine (dir.), 1990, *Language and the politics of emotions*, Cambridge University Press, Maison des sciences de l'Homme. La place précise du lien affectif dans notre société d'étude sera abordé en Partie II, Chapitre V.

n'était pas d'accord avec les décisions du comité, et avait commencé à en faire part explicitement.

Entre la pensée et l'acte, schématiquement, une jeune fille en désaccord avec les valeurs communautaires comme Lupita fait donc face à trois options :

1) Elle peut rester en respectant, au moins en apparence, les « coutumes » de San Juan Cancuc. C'est ce que nous avons vu précédemment en prenant l'exemple de l'habit[115]. Les jeunes filles peuvent aussi échanger des idées non conformes avec le régime normatif communautaire entre elles sans les mettre en application. Exprimer ces pensées à contre-courant peut être ensuite entrepris en prenant soin de jouer subtilement sur les différents régimes de normativité traversant l'espace municipal. C'est en cet interstice de l'entre-soi d'une minorité genrée que se joue sa relative indépendance vis-à-vis des élites.
2) Rester et faire ostensiblement part de son désaccord n'est effectivement pas sans risque. En 2018, Martha López Santis, plus connue localement sous le diminutif de « la Martha », a posé sa candidature pour accéder à la charge de présidente dans le comité central de San Juan Cancuc. Élue, sa candidature a été rejetée illégalement selon les lois étatiques, mais en accord avec la norme communautaire qui ne permet pas aux femmes d'avoir accès aux charges du comité. La Martha s'est plainte au niveau de l'État fédéral de cette « violation » du droit des femmes[116]. Les hommes Cancuqueros du comité masculin en place ont alors eu recours à la violence physique pour la réduire au silence[117]. En dépit de ses sympathisantes et sympathisants au sein du municipe, la rapidité avec laquelle s'est clos le conflit en laissant au pouvoir un comité non-élu démocratiquement, mais masculin, montre la prééminence normative de l'ordre patriarcal. Notons alors que la médiatisation de cette affaire n'a fait que rendre visible une violence systémique envers les femmes en désaccord flagrant avec

[115] Partie I, Chapitre II, B), §1.
[116] D'après ses termes repris dans plusieurs médias. Nous reviendrons sur cet évènement à la fin de cette thèse, en Partie III, Chapitre VII, B), §3.
[117] AGENCIAS, 2018, *Impiden a golpes que mujeres tomen protesta en San Juan Cancuc*, https://rotativo.com.mx/2018/10/02/mujer/impiden-a-golpes-que-mujeres-tomen-protesta-en-san-juan-cancuc-730093/ (consulté le 22 mars 2021).

les normes communautaire[118]. Si elles ne veulent pas s'adapter en se taisant, il ne leur reste plus qu'une seule option :

3) Partir.

3) Le point de non-retour

En suivant les conclusions de Tzul Tzul, De la Cadena, Boyer, et Pérez Ruiz[119], nous considérons que la manière de transgresser des jeunes filles se joue sur une des valeurs structurantes de la société Tseltale : la reproduction communautaire. Nous avons vu que la forme spatiale et politique de la communauté est issue de processus de différenciation coloniaux. Vivre dans des univers politiques séparés selon des critères racistes[120] a progressivement généré des stratégies de reproduction matrimoniales endogames.

Un des enjeux de la formation du genre féminin à San Juan Cancuc a donc désormais trait à cet aspect sédentaire. Mais ne pas le respecter signifie-t-il ne plus appartenir à la communauté ? À ce stade, il nous paraît opportun d'analyser plus en détail les dernières paroles prononcées par Lupita : « *Mach'a konikix ma' xsujt* », « Celles qui partent ne reviennent pas » (ligne 28.2).

Mach'a, « celles-qui », référant aux jeunes filles qui ont migré à Mexico, quelles sont les raisons qui poussent les jeunes filles à prendre le risque de cette condamnation au non-retour ?

Il y a d'une part le motif financier. Comme l'observait en 2009 Tania Cruz Salazar pour les populations jeunes indigènes de l'altiplano chiapanèque,

> « Que reste-t-il si travailler la terre n'est plus gratifiant, et est même peu attractif comme projet de vie pour ces générations ? Migrer est une option. La population

[118] Cf COHEN Albert Kircidel, 1966, *Deviance and control.*, Englewood Cliffs, N.J, Prentice-Hall, p.16-18. Nous approfondirons ce point en Partie III, Chapitre VI.

[119] TZUL TZUL Gladys, 2015, « Sistema de gobierno comunal indígena: la reproducción de la vida », *El Apantle* : 125-140. DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47. BOYER Isabel Neila, 2012, « Ach' Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil », *in Modernidades indígenas*, Iberoamericana - Vervuert : 279-317. PÉREZ RUIZ Maya Lorena, 2015, *Ser joven y ser maya en un mundo globlizado*, México, Instituto nacional de antropología e historia.

[120] Partie I, Chapitre I, A) et B). Voir également TZUL TZUL Gladys, 2016, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Maya Wuj.

> juvénile migre vers les villes pour recevoir une éducation de plus haut niveau et de « meilleure » qualité ou pour trouver un emploi. Comment ne pas prendre en compte cet élément quand un grand pourcentage de la population indigène chiapanèque est jeune, puisque 45% a entre zéro et 14 ans ? Ces données font prévoir que le flux migratoire tendra à augmenter dans les 10 prochaines années. »[121]

Comme nous le notions dans le chapitre précédent, plusieurs auteurs ont mis en exergue le décalage de l'économie rurale d'autosuffisance chiapanèque avec les aspirations productivistes du modèle national néo-libéral[122]. San Juan Cancuc est le troisième municipe le plus pauvre du Mexique. 99,5% de la population y vit en situation de pauvreté, et 77,6% en situation d'extrême pauvreté[123]. Cela signifie que plus des deux tiers de la population n'est pas en mesure de subvenir à ses besoins alimentaires, même si elle y dédiait toute sa force de travail. Il appert dans ce contexte que la pauvreté de San Juan Cancuc au sein de l'État Mexicain pousse de nombreux jeunes à migrer en quête de monnaie fiduciaire. Il est alors intéressant de noter que cette vague de départs a souvent lieu au moment où les denrées issues de l'agriculture familiale viennent à manquer, et que celles destinées à être vendues se font attendre. Le café est pour beaucoup d'agriculteurs cancuqueros le seul moyen de gagner de l'argent pour se nourrir et entretenir leur famille. S'ils n'en sont que partiellement dépendants, reste que les fluctuations du marché impactent directement leur vie : les fournitures scolaires ne peuvent pas être achetées, les factures d'électricité pour les maisons raccordées ne peuvent être payées, le fil pour coudre le *huipil* fait défaut… Ce moment est intervenu, lors de mon terrain, vers le mois de décembre. Les Cancuqueros en quête de revenus complémentaires pour eux et leur famille migraient. Pour certains parents particulièrement démunis, la question du départ de leur *ach'ix* en dépit de leur adhésion aux normes communautaires se posait alors dans ces termes :

---

[121] "¿Qué queda si trabajar la tierra ya no es redituable, e incluso es un poco atractivo como proyecto de vida para estas generaciones? Migrar es una opción. La población juvenil rural migra a las ciudades para recibir educación de mayor nivel y de "mejor" calidad o para buscar un empleo. ¿Cómo no tomar en cuenta este elemento cuando un gran porcentaje de la población indígena chiapaneca es joven, pues 45% tiene entre cero y 14 años? Estos datos hacen prever que el flujo migratorio juvenil rural indígena tenderá a aumentar en los próximos 10 años."
CRUZ SALAZAR Tania, 2009, « Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes », *CIESAS* : 169-212.

[122] VILLAFUERTE-SOLÍS Daniel, 2015, « Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas », *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 13, n° 1 : 13-28. ARÉVALO Jorge López et MEDINA Gerardo Núñez, 2015, « Democratización de la pobreza en Chiapas », *Economía Informa*, vol. 393 : 62-81. VELAS Apolinar Oliva et ARÉVALO Jorge López, 2019, « Crisis estructural: pobreza y migración en Chiapas », *Espacio I+D, Innovación más desarrollo*, vol. 8, n° 20.

[123] CONEVAL, 2015

34.1 La jawich' k'oplal ... i ts'in ...
la j- aw- ich' k'oplal i ts'iin
CMP CMP- A2- prendre sujet PROX donc
Binti spas ... Es que ya jna' es que ...
Binti s- pas Es que ya j- na' Es que
INTER:comment A3- faire INC A1- savoir
lajem tak'in ... Kijts'in Fabiolae ... Lajem ...
laj -em tak'in k- ijts'in Fabiola =e laj -em
finir -PF argent A1- mineur Fabiola =DET finir -PF
Swenta tak'in ... Es que lajix kuxulon
swenta tak'in Es que laj - =ix kuxul -on
NR:à.cause.de argent finir -B3 =déjà faire.défaut -B1
tak'in kuxulon este tak'in kuxulotike .
tak'in kuxul -on este tak'in kuxul -otik =e
argent faire.défaut -B1 [esp] argent faire.défaut -B1PL =DET

Tu comprends le problème... C'est-à-dire... Comment elle fait... C'est que je sais... L'argent nous faisait défaut. Ma petite fille Fabiola... Il y en avait plus. À cause de l'argent... C'est que **le peu d'argent qu'il me restait s'était éteint, je manquais d'argent, nous manquions d'argent.**

34.2 Tak'in kuxul .
tak'in kuxul
argent faire.défaut

L'argent manquait.

34.3 Ja' xkuxin tey ?
ja' x- kuxin - tey
FOC INC- vivre -B3 DEIC:là

Celle-là va aller vivre là-haut ?

34.4 La bal yak'bon teebuk te
la =bal y- ak' -b- -on teebuk te
CMP =INTER A3- donner -APL- -B1 un.peu-IRR DET
tak'ine ?
tak'in =e
argent =DET

Ne pouvait-elle pas me donner un peu de l'argent ? [124]

Cet extrait est issu d'un entretien que j'ai mené avec Isabela le 5 octobre 2019. Isabela est la mère d'une jeune fille qui a migré à Mexico, Fabiola. Par le choix de termes comme l'adjectif *kuxul*, « le peu que »[125] la notion de manque est rendue prégnante (lignes 34.1-34.2)[126]. La formulation d'Isabela ne réfère toutefois pas directement à un manque d'argent ou de nourriture : elle-même et sa famille *sont* le peu d'argent s'étant épuisé. En effet, le suffixe de jeu B marquant la première personne du singulier (-B1) transforme la racine adjectivale *kuxul* en prédicat. Dans la mesure où *kuxul* désigne un état d'épuisement, il faut comprendre qu'Isabela souhaite insister sur le fait qu'elle et sa famille *sont* dans cet état (utilisation de la première personne du pluriel -B1PL en « *kuxul -otik =e* »). Le manque d'argent est aussi exprimé par l'utilisation du verbe intransitif *laj*, qui signifie « se terminer » pour référer à l'argent, *tak'in*.

Le positionnement de la famille vis-à-vis de la migration est le deuxième facteur qui motive la migration. Selon plusieurs sociologues des migrations, en particulier Fernando Riosmena et Douglas Massey[127] qui ont travaillé au Mexique, la migration antérieure de membres de la famille jouerait un rôle actif dans la décision de migrer de leur parenté au premier et au

[124] Isabela, entretien du 05/10/2019, gloses 34.1-34.4
[125] "calificativo para algo que se tiene, dando a entender que es poco" In POLIAN Gilles, 2018, « kuxul », *Diccionario multidialectal del tseltal: tseltal-español*.
[126] Isabela et sa famille vivent à la bordure entre les municipes de San Juan Cancuc et celui de Tenejapa, ce qui explique les multiples emprunts à cette dernière variante dialectale dans leurs entretiens.
[127] MASSEY Douglas et RIOSMENA Fernando, 2012, « Pathways to El Norte: Origins, Destinations, and Characteristics of Mexican Migrants to the United States », *The International Migration Review*, vol. 1, n° 46 : 3-36.

second degré[128]. La famille d'Isabela, impliquée dans une véritable dynamique migratoire, correspond à ce schème. Aux lignes 62.4 – 64.3 de cet entretien complet disponible en annexe[129], Isabela confirme le fait que son frère, l'oncle de Fabiola, est à Mexico. Son mari, le père de Fabiola, se trouve quant à lui en Basse Californie (lignes 35 – 36.4[130]).

Finalement, nos entretiens avec les jeunes filles ajoutent aux discours de leurs parents que leur départ s'ancre en leur désaccord antérieur avec le régime normatif communautaire[131]. Dans ce cadre, le constat de Lupita, « celles qui partent ne reviennent pas »[132], peut s'expliquer par trois facteurs.

Le premier est d'évidence : avant de ne pas revenir, les jeunes filles doivent partir. Or, le niveau d'intensité migratoire de San Juan Cancuc calculé par Conseil national de population en 2010 est un des plus bas du Chiapas[133]. Tous genres confondus, sur 119 municipes composant l'État fédéral, les communautés des *ach'ix* avec lesquelles nous travaillons n'arrivent qu'en 112ème position. Les données de l'*Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática* (INEGI) corroborent plus précisément le caractère erratique des départs. Elles nous apprennent qu'entre l'année 2010 et 2015 moins de 1% de la population a quitté le municipe[134]. Ce pourcentage est rigoureusement le même pour les données publiées en 2020[135]. Pourtant, lors de mon premier terrain, en 2017, la migration des hommes m'a été présentée par les habitants du municipe comme une véritable question de société. En contraste avec ces données statistiques, les réactions des Cancuqueros étaient exacerbées. On me disait que « beaucoup » (*bayel*) d'hommes, mariés ou pas, migraient vers les villes.

---

[128] Voir en particulier Massey, Douglas & Durand, Jorge & Pren, Karen. (2016). The Precarious Position of Latino Immigrants in the United States: A Comparative Analysis of Ethnosurvey Data. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Le rôle du réseau dans l'activité migratoire des jeunes filles sera approfondi en Partie II, Chapitre V, B), §3.
[129] Cf annexes, Isabela, entretien du 05/10/2019
[130] Isabela, entretien du 05/10/2019, gloses 34.1 – 34.4.
[131] Partie I, Chapitre II, B), §2.
[132] Lupita, entretien du 11/12/2019, glose 28.2
[133] ZAMORA RAMOS Erika et JAVIER González Rosas, 2014, *Índice absoluto de intensidad migratoria. México Estados Unidos. 2000-2010*, Consejo Nacional de Población.
[134] INEGI, 2015, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados
[135] Sur 32 206 Cancuqueros âgés de plus de 5 ans, seuls 23 auraient changé de municipe ou de pays (1 au États-Unis, 2 dans un autre pays que nous supposons être le Costa Rica où deux jeunes brillants lycéens de Chilolja' sont partis pour suivre des études d'ingénieurs, et qui ne sont pas dissimulés par les autorités en raison du prestige acquis au niveau de l'État fédéral pour cette prouesse académique).

Nuançons donc les études systématiques et institutionnalisées en apportant quelques précisions issues de nos données de terrain. D'une part, les phénomènes de migrations pendulaires bien connus des spécialistes de la région n'ont pas été pris en compte dans les recensements cités, qui évaluent les soldes démographiques à 5 ou 10 ans d'intervalle. Face au faible pourcentage composé de 0,08% de Cancuqueros qui ont renseigné avoir migré vers « une autre entité ou un autre pays », et 0,38% qui ne le spécifient pas, il faut prendre en compte le fait que les hommes tseltals des hautes terres se rendent souvent dans des municipes proches pendant quelques mois pour faire des récoltes jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à réunir la somme d'argent nécessaire à l'achat de denrée ne pouvant être produite par leur seul travail agricole, puis reviennent. D'autre part, durant nos 18 mois d'enquête, il nous est apparu que nombre d'hommes possédant un logement en dehors du municipe et y vivant à l'année renseignent comme lieu de résidence San Juan Cancuc[136]. Plus qu'un terrain, en vendant son *k'inal*, un Cancuquero vendrait son appartenance à la communauté indigène[137]. Bien peu s'y résolvent, et préfèrent s'appuyer sur le fait que leur lopin de terre fait foi de leur présence dans le municipe. Une fille qui part, à l'inverse, ne dispose pas de cette option territoriale. Seul son travail *a'tel* garantit son appartenance communautaire[138].

Aussi, bien que nous ne puissions mesurer avec une exactitude exhaustive cet impact du rapport local au *k'inal* sur les réponses qu'ont pu donner les habitants aux enquêteurs, la troisième et dernière nuance que nous apporterons aux chiffres de l'INEGI, prendra le contrepied de l'androcentrisme des deux premières en critiquant la sex-ratio nettement

[136] Les hommes migrants dont nous avions suivi les parcours en 2017 agissaient ainsi, et cette pratique a été confirmée dans les échanges que nous avons eu avec plusieurs autres Cancuqueros durant les années 2019 et 2020.
DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, 143 p.

[137] La seule manière, au sens des Tseltals de San Juan Cancuc, de devenir un nouveau membre de leur communauté, est ainsi d'être une femme se mariant à un Cancuquero. Le système matrimonial d'échanges généralisé résultant et ses implications seront étudiés en Partie III, Chapitre VI.

[138] Cette question de l'appartenance des femmes à la communauté via leur travail sera discutée en Partie III, Chapitre VI. Consulter à ce sujet, à propos des migrations mixtèques à Tijuana VELASCO ORTIZ Laura, 2002, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos: Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, Mexico, El Colegio de México. VELASCO ORTIZ Laura, 2005a, *Desde que tengo memoria : narrativas de identidad en indígenas migrantes*, Mexico, El colegio de la frontera norte. VELASCO ORTIZ Laura, 2005b, *Mixtec Transnational Identity*, USA, University of Arizona Press. VELAZCO ORTIZ Laura, 1995, « Migración feminina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica : un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana », *in Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*, México, Colegio de México : 50-101.

favorable aux hommes quant aux départs en dehors de leur municipe. D'après les statistiques nationales, les hommes sont plus du double, par rapport aux femmes, à avoir quitté le Chiapas en 2015 (0,11% d'hommes contre 0,05% de femmes). En 2020, il est annoncé que 13 hommes ont quitté le municipe depuis 2015 contre 10 femmes[139]. Ayant pu rencontrer plus de 10 femmes tseltales de San Juan Cancuc à Mexico DF lors de notre terrain de 2019 à 2020, de telles données laissent perplexes. Observons alors, à la décharge des statisticiens, que si les hommes qui migrent en dehors de San Juan Cancuc sont encore présents pour les habitants même après des années de migration, une femme non mariée ayant quitté le Chiapas « n'existe pas ». Glosé « *Mayuk* » ou « *mayik* », cette question de l'existence des jeunes filles migrantes niée en tseltal sera étudiée dans le prochain chapitre[140]. Bornons-nous à montrer, pour le moment, que l'absence de celles ayant été jusqu'à Mexico est à la fois la cause et la conséquence de leur non-retour en décrivant le trajet vécu par l'une de celle qui justement, bien que partie, a essayé de revenir.

Fabiola, 16 ans, la fille d'Isabela, m'attendait en cette après-midi d'automne sur la place centrale de Chilolja'. Elle était suivie de sa petite sœur Rachel âgée de 13 ans. Pendant que nous échangions quelques mots, les hommes que nous rencontrions la sifflaient ou faisaient des commentaires obscènes. En arrivant dans sa communauté, un groupe d'hommes en particulier était dans un état d'ébriété si manifeste qu'il nous poussa à nous mettre de l'autre côté de la route. La distance n'arrêtant pas le bruit, nous entendions encore les insultes. Je ne connaissais pas encore très bien les grossièretés en tseltal mais en voyant la tête de la jeune fille, je pouvais imaginer à quel point c'était violent et douloureux pour elle. Certaines étaient à connotation sexuelle, puisque j'ai entendu prononcer « *sexy lady* » une fois. En arrivant dans la maison de ses parents, Fabiola m'expliqua qu'elle se sentait moins gênée par les mots en eux-mêmes que par le fait que je constate ce qu'elle subit tous les jours en se rendant au lycée[141].

La migration de jeunes filles tseltales de San Juan Cancuc se révèle ainsi être un acte à la fois quantitativement et qualitativement extrêmement marginal. Dans un contexte où les départs du municipe sont peu nombreux de manière générale, le fait social que nous étudions éprouve

[139] Sources : INEGI, 2020, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados
[140] Partie II, Chapitre III, A).
[141] Cette dynamique de honte et de culpabilité sera discutée en Partie II, Chapitre V.

une marginalité statistique qui se répercute depuis l'échelle locale à l'échelle nationale en passant par celle de l'État fédéral. À Mexico même, la population chiapanèque ne représente qu'une part extrêmement minime des nouveaux arrivants (moins de 1,1% d'après les statistiques nationales les plus récentes disponibles[142]), les villes limitrophes ou l'État fédéral de Puebla y étant bien plus représentées (respectivement 69,8 et 4,3% du volume total d'immigrants). Même à supposer que les données de l'INEGI ne soient pas parfaitement représentatives des mobilités en cours sur notre terrain d'enquête, il est très vraisemblable que moins de 1% de la population de San Juan Cancuc, tous genres confondus, ait migré à Mexico entre 2019 et 2020. Or, cette marginalité quantitative se double d'une marginalité qualitative puisque, dans ce contexte où peu de départs sont signalés aux enquêteurs, ceux des femmes le sont encore moins.

Face à ce comportement hostile de résidents signifiant aux jeunes filles qu'elles sont sommées de ne plus revenir, pour mener notre enquête, nous ne nous sommes pas tant basés sur des chiffres que sur ce qui, localement, faisait sens. À San Juan Cancuc, il a transparu que nouer le nombril de l'enfant à un arbre[143] noue aussi son destin à celui de la communauté.

C) Dévoyées

1) Des villes et des déviances

La réaction face aux départs des jeunes filles des Cancuqueros restés dans la communauté procède effectivement d'une conception émique d'avenirs individuels et collectifs entremêlés. Dans la mesure où le statut féminin de mineure tseltal est un moment de formation devant amener l'individu à reproduire les conditions d'existence de la communauté[144], la migration des *ach'ix* représente un dévoiement entrant dans le registre de la déviance.

[142] INEGI, 1995, *Migración reciente en México 1985-1990*, .http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491710/702825491710_6.pdf#[0,{%22name%22:%22Fit%22}

[143] Partie I, Chapitre I, A), §2.

[144] Comme nous l'avons montré précédemment en Partie I, Chapitre II, A) et B).

Les anthropologues Cohen, Freilich, Raybeck, et Savishinsky définissent la déviance comme une forme de transgression répétée et structurée de normes constitutives du groupe social dont est issue la personne[145]. Si transgresser est un acte, la déviance est une attitude. C'est par ce comportement (*behalf*) marginal, en dehors des normes, que la personne est déviante. La déviance n'est pas un donné. Elle est acquise selon un processus que les sociologues de Chicago ont nommé « carrière » : il y a des étapes à suivre pour entrer dans cette forme d'identité marginale, et devenir, comme l'écrit Howard Becker, un *outsider*. Ainsi, de la même manière qu'on apprend à devenir fumeur de marijuana, la migrante a appris à migrer[146].

Il apparaît dans ce cadre que la ville de destination des jeunes filles revêt une importance dans la manière dont les habitants de San Juan Cancuc évaluent l'ampleur de la transgression des normes communautaires. Une forte diaspora tseltale est installée à Tuxtla Gutiérrez et San Cristóbal, ce qui expliquerait, d'après les conclusions de Marisol de La Cadena ou de Gladys Tzul Tzul, qu'elles soient des villes tolérées pour la migration : bien que minoritaire dans cet espace physique, le régime normatif communautaire et le contrôle masculin afférant reste effectif[147]. Mexico, en revanche, est à la fois plus vaste, plus éloignée, et, par conséquent, moins contrôlée. La migration aux États-Unis ou dans des villes comme Cancun et Monterrey semble tout aussi improbable pour une *ach'ix* cancuquera. Mais Mexico incarne le compendium de l'urbanité pour les Cancuqueros. Connue par les habitants scolarisés comme la capitale du pays et le siège du pouvoir économique, elle matérialise pour leurs quidams l'autorité métisse extérieure. Quand une décision faisant fi des normes communautaires est prise, elle émane soit de Tuxtla Gutiérrez, soit de Mexico, cette dernière ville étant bien moins facilement accessible pour aller manifester. Distante de plus de 20 heures de transports en commun pour parcourir 1400km de routes, seuls quelques ressortissants de San Juan Cancuc s'y sont aventurés, principalement pour deux raisons :

---

[145] COHEN Albert Kircidel, 1966, *Deviance and control.*, Englewood Cliffs, N.J, Prentice-Hall. FREILICH Morris, RAYBECK Douglas, et SAVISHINSKY Joel (dir.), 1991, *Deviance. Anthropological perspectives*, Bergin & Garvey. OGIEN Albert, 2012, *Sociologie de la déviance*, [Nouvelle édition].Paris, Presses universitaires de France.

[146] BECKER Howard S., 1985, « Comment on devient fumeur de marijuana », *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.64-82.

[147] DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47. TZUL TZUL Gladys, 2016, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Maya Wuj.

1) y trouver un travail mieux rémunéré qu'au Chiapas

2) partir aux États-Unis, pour trouver un travail mieux rémunéré qu'au Mexique[148].

Ces deux motifs d'ordre économique s'appliquent indépendamment du genre. Comme pour leurs *alters* masculins, ceux provoquant le départ des jeunes filles sont multiples. Nous avons tenté d'en dresser un panorama propre à leurs conditions d'expérience de l'altérité aux échelles nationales et communautaires en amont[149]. Notons néanmoins que cette mobilité dont elle se rendent coupables est à l'inverse attendue, ou du moins positivement accompagnée quand elle est menée à bien par leur alter statutaire « jeune homme » *kerem*. Ces derniers sont effectivement socialisés dès leur plus jeune âge pour devenir des *tat*, des hommes devant idéalement exercer une charge au sein du comité, et, dans ce cadre, savoir évoluer au sein du régime normatif national, s'exprimant préférentiellement en ville. Même au sein des limites communautaires, du *k'inal*, l'espace d'exercice de l'*a'tel* d'un homme se trouve à l'extérieur des murs de la maison, dans son champ, son rôle est de pourvoir aux besoins de sa famille en lui apportant des ressources extérieures, que la femme travaille, pour la reproduction, à l'intérieur[150].

Reste néanmoins que la migration est le fruit d'une décision qui, bien que contingentée par divers paramètres, revient à l'individu. Dans le cadre de sa socialisation communautaire, une jeune fille de San Juan Cancuc peut ainsi choisir de réussir au sens national, au sens communal, ou essayer de combiner les deux, ce qui revient à ne pas réussir du tout, puisqu'elle ne répondra ni aux attentes du régime normatif communautaire, ni à celui du régime normatif national[151]. En effet, choisir un accomplissement personnel au sens des normes nationales mexicaines, même de façon partielle, suppose de devoir partir de la

[148] Ces considérations sont confirmées par plusieurs travaux en sociologie et en démographie, entre autres : GARCÍA Brígida, MUÑOZ GARCÍA Humberto, et OLIVEIRA Orlandina de, 1979, *Migración, familia y fuerza de trabajo en la ciudad de México*, México, Centro de Estudios Sociológicos, Colegio de México.
NEGRETE SALAS María Eugenia, 1990, « Migración a la ciudad de México », *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 15, n° 3 : 641-654. VELAS Apolinar Oliva et ARÉVALO Jorge López, 2019, « Crisis estructural: pobreza y migración en Chiapas », *Espacio I+D, Innovación más desarrollo*, vol. 8, n° 20.
[149] Partie I, Chapitre II, B), §3
[150] Partie I, Chapitre II, A), §2 ;
[151] Partie I, Chapitre II, A), §3. Cette situation de marginalisation à la fois urbaine et communautaire sera étudiée en Partie II, Chapitre IV, et approfondie en Partie III, Chapitre V.

communauté, et, même arrivées en ville, les jeunes filles continuent à s'identifier tseltales en rapport à leur communauté rurale, à rebours du mépris pour leur ascendance indigène nationalement attendu d'elles[152]. Il apparaît dès lors que, si l'importance de la transgression dépend de la ville de destination, tous les stades de déviance pouvant être définis ne peuvent être saisis qu'en l'enjeu de production et de reproduction individuel et collectif de l'identité socio-ethnique tseltale cancuquera[153].

Contrairement à la psychologie et la sociologie, l'anthropologie s'est remarquablement peu attachée à modéliser la déviance. Dans *Deviance. Anthropological perspectives*, Freilich, Raybeck, et Savishinsky proposent quelques pistes de réflexion basées sur ce constat[154]. À partir de l'analyse de leurs données ethnographiques, ils proposent la grille d'analyse suivante :

[152] Je n'ai toutefois connu aucune professeure femme à San Juan Cancuc qui avait été faire ses études à Mexico.
[153] Notre réflexion prend ainsi le parti de David Frye: "But change in these cities is a given: according to our common perceptions, progress (hence change of any sort) is by definition "European" or, if you prefer modern; "Indian" is equally identified with tradition. If an Indian pueblo has changed, we think, it can no longer be entirely Indian, since by changing it must have lost something: a sad fact, perhaps, but inevitable, as Indian peoples are ever doomed to losing their culture under the powerful influence of mestizo/modern culture. The "Spanish" culture of urban Mexico, on the other hand, change as it will, cannot be lost to any outside influence – unless, of course, it's to that the more powerful North American culture (again, always, the vocabulary of power)." FRYE David, 1996, *Indians into Mexicans. History and identity in a mexican town*, University of Texas Press, p.9-10.
[154] FREILICH Morris, RAYBECK Douglas, et SAVISHINSKY Joel (dir.), 1991, *Deviance. Anthropological perspectives*, Bergin & Garvey.

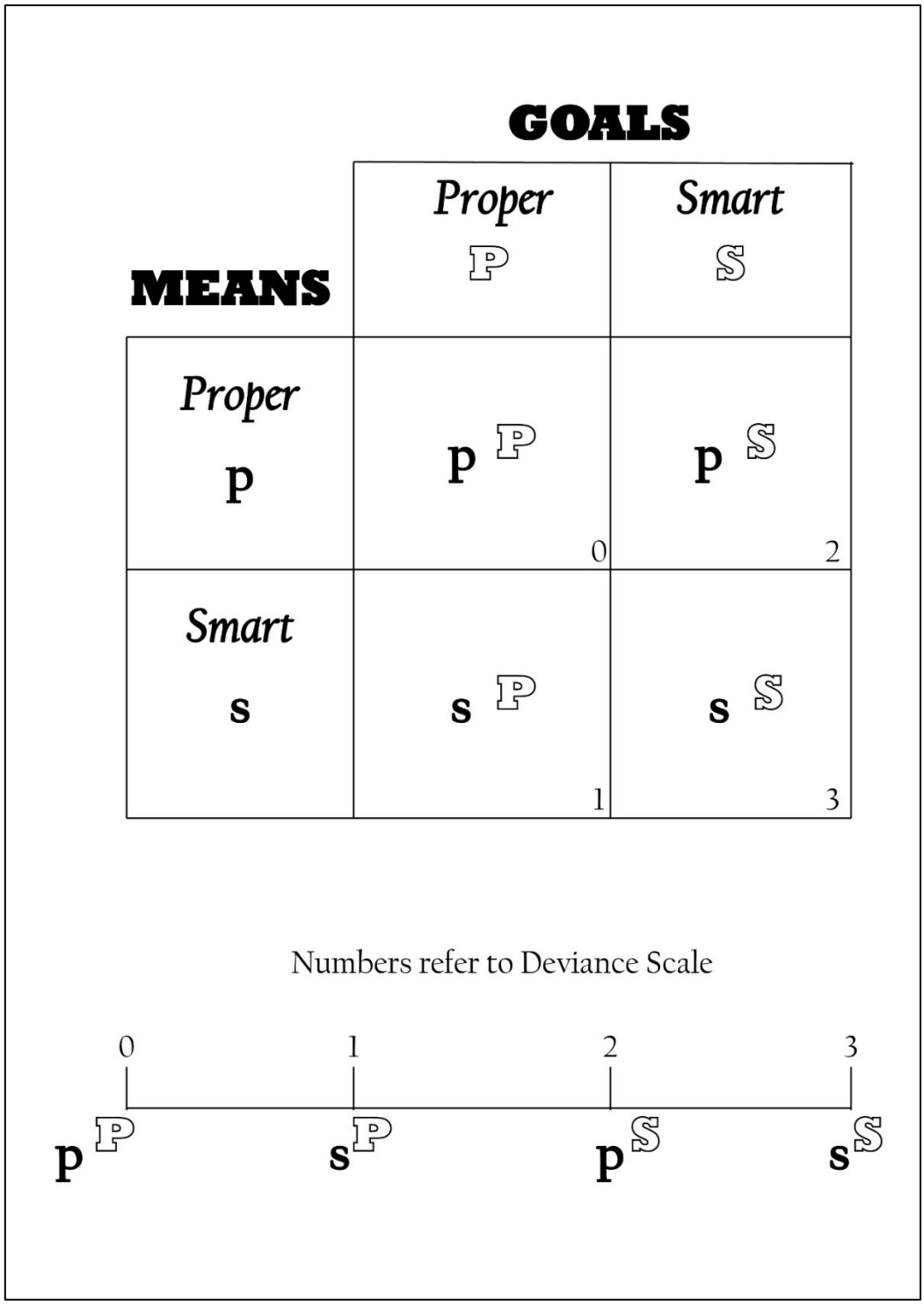


Figure 7 « Law of strategies *», La « loi des stratégies » permettant de classer sur une échelle le degré de la déviance*[155].

[155] Extrait de FREILICH Morris, RAYBECK Douglas, et SAVISHINSKY Joel (dir.), 1991, *Deviance. Anthropological perspectives*, Bergin & Garvey, p.40.

Selon Morris Freilich, l'auteur à l'initiative de ce modèle, la fin justifie les moyens. Dans cette « loi des stratégies » (*Law of strategies* : LOS), il distingue deux types de fins : les *proper*, les buts « corrects », et les « *smart* », les buts « subversifs ». Les moyens utilisés par les protagonistes pour arriver à ces buts sont classés de la même façon (*proper means* / *smart means*). Les chiffres dans les cases correspondent à « l'échelle de la déviance ». 0 réfère à des moyens corrects utilisés dans des buts corrects, et 3 à des moyens « subversifs » pour obtenir un résultat équivalent. Dans quelle mesure cette modélisation peut-elle nous aider comprendre les manières dont une jeune fille peut circuler à travers les interpénétrations des régimes normatifs traversant la société cancuquera ?

Selon les définitions données par les auteurs, nous emploierons le qualificatif « *proper* », correct, pour nous référer aux stratégies correspondant aux normes communautaires. Les buts et les moyens « *smart* », subversifs, sont ceux qui n'y correspondent pas. Dans le cadre que nous avons posé, un comportement idéal de non-déviance pour une jeune fille serait d'apprendre son futur *a'tel* de *me'* en restant dans la communauté. Son but est correct - devenir *me'* - et ses moyens aussi - rester dans la communauté (0 sur l'échelle de la déviance). La migration à Tuxtla Gutiérrez, ou dans une ville bien connue et maîtrisée par les autorités cancuqueras, ne serait alors, somme toute, qu'une forme mineure de déviance sur l'échelle présentée (1) : ces jeunes filles utilisent des moyens subversifs, partir de la communauté pour gagner de l'argent, mais cultivent un idéal « correct », celui de revenir s'installer au municipe pour devenir mère. Dès lors, la pratique du tissage du *huipil* monochrome[156] qui mobilise un moyen correct pour aboutir à des fins subversives serait-elle un acte plus fallacieux (pS = 2)? Pourrions-nous ensuite expliquer le traitement dans leur société de départ des jeunes filles qui ont migré à Mexico uniquement par le fait qu'elles auraient des visées subversives requérant des moyens l'étant tout autant (sS=3) ? Le tableau de Freilich, nous le voyons, n'est pas dépourvu de limites dans son application pour notre cas ethnographique. S'il est utile pour situer relativement la déviance d'une initiative, une dimension essentielle lui fait selon nous défaut : le cadre interactionnel. Le modèle révisé de celui que nous présentons, qui intègre les motivations « individuelles » et la « culture » ne suffit pas à pallier cet écueil. Loin aussi de l'opposition binaire entre la « petite échelle sociale » communautaire, et la « grande échelle sociale » nationale et urbaine de Raybeck, les formes de déviance que nous pouvons trouver à

[156] Partie I, Chapitre I, C), §3

San Juan Cancuc rendent compte de toute la complexité de cette société tseltale. En ce sens, la déviance à laquelle nous nous intéressons ne sera pas seulement définie selon des paliers courants de « *soft* » à « *hard* », ou de « *proper* » à « *smart* ».

D'une part, les jeunes filles migrant en ville ne sont pas sans ignorer le caractère déviant de leur acte, ne serait-ce qu'en regard des réactions de rejet qu'ils suscitent[157]. « *Ya sk'anik k'opoj español ? Ja' jich* » : « Elles veulent parler espagnol ? Voilà ce qui arrive » concluait une de mes interlocutrices *me'*. Au-delà du lieu, vouloir apprendre la langue des élites métisses et urbaines équivalait pour elle à une forme d'altération de l'indigénéité des *ach'ix*. À leur retour, celles qui auraient « passé le balai et lavé les vêtements » ("*meswel, sak'omajel*") pour des hommes extérieurs à leur communauté, se condamnaient à ne plus y trouver de mari à leur retour[158]. Toutefois, même décrit en des termes peu flatteurs, le fait que le retour des jeunes filles parties à Tuxtla Gutiérrez ou à San Cristóbal soit évoqué en réponse à ma question prouve leur réintégration possible à la vie locale. À l'inverse, toute jeune fille cancuquera étant partie à Mexico n'était même pas mentionnée[159]. Était-ce parce qu'elle ne correspondait définitivement plus à l'identité sociale anticipée pour elle par sa société d'origine ?

Au sens goffmanien du terme, elle porte le stigmate de sa transgression : elle présente une manifestation de signes « montrant qu'[elle] possède un attribut qui [la] rend différent[e] des autres membres de la catégorie de personnes qui lui est ouverte, et aussi moins attrayant[e]. »[160] C'est dans la mesure où elle a conscience de cette « tare morale » provoquant sa stigmatisation qu'elle est « discréditée ». Il apparaît alors que ce qui est en jeu dans la migration des femmes n'est pas tant leur destination que le contrôle que la société de départ exige sur leur carrière morale[161].

---

[157] Partie I, Chapitre II, B), §3.

[158] Faisant écho aux conclusions In MONZÓN Ana Silvia, 2017, « Mujeres, Género Y Migración: Una Perspectiva Crítica Desde El Feminismo », *in Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*, CLACSO : 79-92.

[159] Cf Partie II, Chapitre IV, et Partie III, Chapitre VI.

[160] GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit, p.12.

[161] Nous emploierons l'expression de carrière morale dans le sens lui étant donné par Howard Becker dans *Outsiders* : « Un concept utile pour construire des modèles séquentiels de divers types est celui de *carrière* (4). Dans les études de professions, où le concept a d'abord été élaboré, il renvoie à la suite des passages d'une position à une autre accomplis par un travailleur dans un système professionnel. Il englobe également l'idée d'évènements et de circonstances affectant la carrière. Cette notion désigne ls facteurs dont dépend la mobilité d'une position à une autre, c'est-à-dire aussi bien les faits objectifs relevant de la structure sociale que les

2) *Des parents aux migrantes*

De fait, d'après Marisol de La Cadena,

> « La migration, en éloignant physiquement les enfants des sanctions locales, attente potentiellement à l'effectivité du contrôle paternel de la sexualité de ses enfants, et particulièrement les femmes. La migration des femmes en ville signifie que leurs hommes respectifs verront leur autorité sur elles diminuée, et que l'incapacité féminine pour se défendre les mettrait en péril sexuellement. »[162]

Comme nous l'expliquions en nous basant sur les travaux de Becker, la déviance inhérente au processus migratoire comporte une dimension éducative, d'apprentissage[163]. Nous comprenons alors que migrer en étant encore en formation sociale de femme, *ach'ix*, fait courir un danger pour la reproduction de la société indigène cancuquera. Cela explique la difficulté, pour les parents, de voir partir une fille qui risque de ne plus pouvoir réintégrer leur groupe. Des auteurs soulignent la brièveté de l'enfance dans les sociétés indigènes amérindiennes, remettant en question la valeur de formation lui étant accordée dans les sociétés occidentales[164], mais il nous semble que ce postulat ne peut s'appliquer à la société cancuquera. Indépendamment de l'âge du mariage, la période durant laquelle une fille est nommée *ach'ix*, et un garçon *kerem* est conçue comme un moment d'apprentissage, dont l'issue déterminera si l'individu est apte socialement. La réponse indignée de la mère de Fabiola à ma question sur l'éducation de sa fille achèvera de montrer à quel point ce paramètre est d'importance localement :

---

changements dans les perspectives, les motivations et les désirs de l'individu. Les études utilisent généralement le concept de carrière pour distinguer ceux qui « réussissent » de ceux qui ne réussissent pas (quelle que soit la définition de la réussite professionnelle que l'on adopte). Mais on peut aussi l'utiliser pour distinguer divers types d'aboutissement des carrières, indépendamment de la question de la « réussite ». On peut facilement transposer ce modèle pour étudier les carrières déviantes. Mais cette transposition ne devrait pas conduire à s'intéresser uniquement aux individus qui suivent une carrière débouchant sur une déviance de plus en plus affirmée et qui finissent par adopter une identité et un genre de vie radicalement déviants. Il faudrait aussi prendre en compte ceux qui entretiennent avec la déviance des rapports plus éphémères et que leur carrière éloigne ultérieurement de celle-ci pour les rapprocher d'un genre de vie plus conventionnel. » BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.47-48.

[162] "La migración, al alejar físicamente a los hijos de las sanciones locales, atenta potencialmente contra la efectividad del control paterno de la sexualidad de sus hijos, y en especial de las mujeres. La migración de las mujeres a la ciudad significa que sus respectivos varones verán disminuida su autoridad sobre ellas y que la incapacidad femenina para defenderse las hará peligrar sexualmente." DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9, p.45, trad.aut..

[163] Partie I, Chapitre II, C), §3.

[164] FEIXA Carles et GONZÁLEZ CANGAS Yanko, 2006, « *Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina* ».; CRUZ SALAZAR Tania, 2009, « Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes », *CIESAS* : 169-212.

19 Juliette *Binti ... Binta sch'ij*

*Binti binta s- ch'i **

INTER:comment INTER:comment A3- grandir

awach'ix ?

aw- ach'ix

A2- jeune.fille

Comment… Comment grandit ta fille ?

20.1 Isabela Jay ?

jay

INTERJ

Quoi ?

20.2 Awalal binti ch'ij ja'at ?

aw- alal binti ch'i - ja'at

A2- enfant INTER:comment grandir -B3 FOC-B2

Tes enfants à toi comment tu les fais grandir ?

20.3 Ya bal awalal ach'ijtes atukel ?

Ya =bal aw- alal a- ch'ites a- tukel

INC =INTER A2- enfant A2- élever A2- seul

Est-ce que, toi-même, tu élèves des enfants ?

20.4 Yabal awal ch'ij atukel ?

ya =bal aw- al ch'i - a- tukel

INC =INTER A2- dire grandir -B3 A2- seul

Est-ce que, toi-même, tu peux parler d'élever ?

20.5 Ach'ix tal awal atukel ?
ach'ix tal - aw- al a- tukel
jeune.fille venir -B3 A2- dire A2- seul

Est-ce que toi-même tu as eu une fille ?

20.6 ***Ach'ix ay te awu'un sok te ch'ij***
ach'ix ay te aw- u'un sok te ch'i -
jeune.fille E DET A2- NR NR:avec DET grandir -B3
to talix , talemix a'tel jo'on .
=to tal - =ix tal -em =ix a'tel jo'on
=encore venir -B3 =déjà venir -PF =déjà travail FOC-B1

Quand tu as une fille tu dois l'amener à grandir, moi-même je fais en sorte que lui parvienne son travail.

20.7 ***Ya kich ya'tel , xlok'on ta***
Ya k- ich' y- a'tel x- lok' -on ta
INC A1PL- prendre A3- travail INC- sortir -B1 P
a'tel .
a'tel
travail

Je m'attèle au travail, je produis.

20.8 ***Jle' ts'in tak'ine .***
j- le' ts'iin tak'in =e
A1- chercher donc argent =DET

Du coup je cherche l'argent.

*20.9 Ya jle' jo'on jwe'elotik ... **Ya***

*Ya j- le' jo'on j- we'el **Ya***

*INC A1- chercher FOC-B1 A1PL- manger **INC***

jman ts'in bi ya jtu'untik ... Ti'bal ,

j- man ts'iin bi ya j- tu'un ti'bal

A1- acheter donc INTER:quoi INC A1PL- manger viande

mut ... Jichuk jtatik y jich i

mut jichuk j- tat y jich i

volaille ainsi-IRR A1PL- père NR:et ainsi PROX

sk'anix .

s- k'an =ix

A3- vouloir =déjà

Moi, je cherche notre nourriture... **J'achète donc de quoi manger... De la viande, du poulet... Ainsi nous sommes parents et c'est ainsi qu'il faut l'être.** [165]

S'incarne ici la valeur accordée au passage du statut d'*ach'ix* au statut de *me'*, ainsi que la supériorité du second sur le premier dans la société tseltale. Nous nous trouvons en effet dans un contexte où une jeune fille sans enfants (Juliette) se permet de demander à son aînée (Isabela) comment elle a élevé sa fille. Pour Isabela, la réponse paraît aussi évidente que la question de son interlocutrice dénote un manque d'éducation, dans tous les sens du terme. Dès le plus jeune âge, les filles sont destinées au rôle de mère. Aussi, quand Isabela explique que *« Ach'ix ay te awu'un sok te ch'ij to talix, talemix a'tel jo'on. »* / « une fille tu dois l'amener à grandir, moi-même je fais en sorte que lui parvienne son travail. » (ligne 20.6), le travail parvenant à sa fille sous-entend celui qu'elle aura plus tard à exercer en tant que mère. Elle le décrit d'ailleurs dans les phrases suivantes : « *Ya kich ya'tel, xlok'on ta a'tel. Jle' ts'in tak'ine. Ya jle' jo'on we'elotik... Ya jman ts'in bi ya jtu'untik... Ti'bal, mut...* » / « Je m'attèle au travail, je produis... Du coup je cherche l'argent. Moi, je cherche notre nourriture... J'achète donc de quoi manger... De la viande, du poulet... » (ligne 20.7-20.9) Nous aurions pu traduire

[165] Glose 19-20.9, Isabela, entretien du 05/10/2019

« xlok'on ta a'tel » par « je sors au travail », mais il nous semblait que le verbe « produire » reflétait mieux la dimension exprimée par le verbe précédent *ich'*, « prendre », ainsi que le contenu prosaïque du travail des femmes. Comme nous l'avons montré, celui-ci s'inscrit pleinement dans l'optique du renouvèlement de la force de travail, autrement dit, préparer à manger, fabriquer les vêtements, entretenir le foyer, s'occuper des enfants. La terre familiale ne produisant pas toujours toutes les denrées nécessaires, une entrée d'argent se fait plus ou moins désirer pour acheter « de quoi manger… De la viande, du poulet » (Ligne 20.9 : « *Ya jman ts'in bi ya jtu'untik... Ti'bal, mut »).* L'apport de produit carné est important pour permettre à un individu de grandir selon Isabela, bien qu'il soit rare, parce que cher dans une région pauvre[166]. Toutefois, elle fait aussi la démonstration qu'elle a eu à cœur de faire en sorte que sa fille ne manque de rien, et a donc « bien » grandi. Nous pourrions ajouter que, dans la mesure où sa fille est considérée de façon peu engageante par ses voisins[167], Isabela a peut-être aussi été vexée à l'idée que ma question recouvrait le partage d'un jugement négatif sur sa manière d'élever ses enfants.

Comme tous les parents de migrantes que nous avons interrogés, Isabela souffre du départ de sa fille, d'autant plus que cette situation, d'après elle, lui a presque été imposée par les professeurs de Fabiola, conçus comme des co-éducateurs.

*30.11*Isabela	*Y*	*...*	*Jach*		*i*	*a'tel*	*te*	*ja'*	*ta*
	y		*jach*	*-*	*i*	*a'tel*	*te*	*ja'*	*ta*
	NR:et		*commencer*	*-B3*	*PROX*	*travail*	*DET*	*FOC*	*P*
Mexicoe		*...*	*Mayuk*	*kajtaltik*			*pero*	*laj*	
Mexicoe			*mayuk*	*k-*	*ajtal*		*pero*	*laj*	
Mexico=DET			*NEG-E-IRR*	*A1PL-*	*chiffre*		*mais*	*CMP*	

[166] Le rapport des Tseltales à la nourriture et au consumérisme sera analysé en Partie II, chapitre IV, B) §1.
[167] Cf Annexes, Fabiola, entretien du 05/10/2019, et Partie I, Chapitre II, B), §3

yich a'tel te ... ts'iin ... Mayuk kajtaltik
y- ich' a'tel te ts'iin mayuk k- ajtal
A3- prendre travail DET donc NEG-E-IRR A1PL- chiffre
pero la kik'otik te director ... Me ta Chilolja
pero la k- ik' te me ta Chilolja
mais CMP A1PL- appeler DET DET:DIST P Chilolja
... y jo'tak joen !
y
NR:et

Elle a commencé son travail comme ça à Mexico. Nous n'étions pas référencés mais elle avait trouvé du travail ... enfin...Nous n'étions pas référencés mais nous avions appelé le directeur. Celui-là de Chilolja'... Et il disait tout à fait pareil !

30.12 " Ma' jna' stojol ya xtal ta
ma' j- na' stojol ya x- tal - ta
NEG A1- savoir A3-originel-Vl INC INC- venir -B3 P
Fabiola ku'un ".
k- u'un
A1- NR

"En ce qui me concerne je ne sais pas exactement où va Fabiola".

30.13 La jyal " Taluk " te directore
la j- y- al tal - -uk te
CMP CMP- A3- dire venir -B3 -IRR DET
" Ila wen sna' te director ".
il -a wen s- na' te
voir -IMP bien A3- connaître DET

Il a dit "va!", le directeur. "Vois bien il sait le directeur".

30.14 Ta COBACH .

ta COBACH

P lycée

Au lycée.

30.15 " Ila wen "... Ta nax i ... " Ila

il -a wen ta =nax i il -a

voir -IMP bien P =seulement PROX voir -IMP

wen ".

wen

bien

"Vois bien"... Si... "Vois bien".

30.16 Patil ... " Ya xtal te Fabiola

patil Ya x- tal - te Fabiola =e

après INC INC- venir -B3 DET Fabiola =DET

xi ..." " Mayuk awil " xi ... La

xi mayuk aw- il xi la

dire-B3 NEG-E-IRR A2- voir dire-B3 CMP

jskuts' , " Baan ta Mexico " la

j- s- kuts' baan ta Mexico la

CMP- A3- éduquer aller-IMP P Mexico CMP

jskuts' .

j- s- kuts'

CMP- A3- éduquer

Après... "Fabiola part" il dit... "Tu ne la verras plus" il dit. Il l'a éduquée. "Va à Mexico" il l'a éduquée.

30.17 Wokol ko'tan ine ... swenta
wokol k- o'tan ine swenta
souffrance A1PL- coeur DEM:ceci NR:à.cause.de
kach'ix ay ta Mexicoe .
k- ach'ix ay ta Mexicoe
A1- jeune.fille E P Mexico=DET

Ça ça m'a fait très mal au cœur. Que ma fille soit à Mexico.

31 Juliette *Swenta director ?*
swenta
NR:à.cause.de

À cause du directeur?

32 Isabela *Ja' !*
ja'
FOC

Celui-là ![168]

Cette mère se sent flouée par un système scolaire qui avait mal attribué la matricule nationale de sa fille cette année-là. Mais à travers son regard, c'est aussi la manière dont la société de San Juan Cancuc se sent dépossédée de son rôle formateur qui s'exprime.

Ce passage montre à la fois le poids que peut prendre un blocage administratif dans une trajectoire de vie, et une certaine rancœur vis-à-vis du directeur. Le rapport d'Isabela aux professeurs est teinté à la fois de respect et de défiance. Si dans les premiers niveaux (maternelle et primaire), les professeurs sont indigènes et parlent couramment tseltal, il n'en va pas de même pour les classes plus avancées comme le lycée, où est scolarisée sa fille. Outre des incompréhensions linguistiques, les professeurs sont aussi les tenants de valeurs

[168] Isabela, entretien du 05/10/2019, gloses 30.11 – 32

issues d'un régime normatif différent et pensé exogène. Même si certains de ces agents, quels que soit le niveau auquel ils enseignent, cherchent sincèrement à aider les élèves, ils le font selon des critères de réussite éloignés de ceux en vigueur dans la communauté. « *Patil... "Ya xtal te Fabiolae xi..." "Mayuk awil" xi... La jskuts, "Baan ta Mexico" la jskuts. Wokol ko'tan ine... swenta kach'ix a ta Mexicoe.* / Après... "Fabiola part" il dit... "Tu ne la verras plus" il dit. Il l'a éduquée. "Va à Mexico" il l'a éduquée. Ça ça m'a fait très mal au cœur. Que ma fille soit à Mexico. » (lignes 30.16-30.17) Au-delà des problèmes de traduction certainement inhérents à l'échange rapporté, le point de vue du directeur du lycée de Fabiola est à mille lieues de celui d'une mère préoccupée par le destin d'une fille qu'elle a élevé dans un milieu distant de celui qu'elle s'apprête à rejoindre.

3) L'enjeu de la voie

Cet écart entre les normes prônées mérite d'être questionné à l'échelle des jeunes filles elles-mêmes. Une fois partie à Mexico, ne peuvent-elles ou ne veulent-elles pas revenir s'installer à San Juan Cancuc ?

Mexico incarne pour les Cancuqueros l'acmé du régime normatif national. Malgré les compromis, leur identité se pense en opposition à ce régime, notamment via l'apologie d'une forme de ruralité sédentaire[169]. D'autre part, la migration dans la capitale des hommes cancuqueros est assez récente. D'après les récits que nous avons recueillis depuis 2017, les mouvements migratoires substantiels des hommes vers cette ville remontraient au moment de la signature de l'ALENA[170], il y a donc 30 ans de cela. Les rares femmes cancuquera ayant été à Mexico étaient déjà mariées aux hommes qu'elles suivaient[171]. En tant que majeures, leur départ ne recouvrait pas les mêmes enjeux que les *ach'ix*. La migration de ces dernières est plus récente. Les migrantes dont nous avons ethnographié les parcours constituant une première génération, notre étude présente la spécificité de se focaliser sur des trajectoires incipientes. Ce qualificatif est utilisé à double titre. D'une part, les jeunes filles initient un

[169] Chapitre I de cette partie.
[170] Accord de Libre Echange Nord Américain. Voir Partie I, Chapitre I, B), §2.
[171] Celles-ci ne souffrent d'aucun discrédit, car les Cancuqueros considèrent que leur terre, *k'inal*, est celle de leur mari. Elles appartiennent donc encore à la communauté via ce biais masculin, qui sera détaillé en Partie III, Chapitre III, A). Cf également, sur les femmes suivant leur mari cancuquero à Mexico DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, 143 p.

mouvement de départ vers Mexico à l'échelle communautaire. D'autre part, à leur échelle singulière, elles n'ont que peu d'aînées dont les parcours pourraient servir de modèle. La migration des *ach'ix* plus âgées remontent au mieux à il y a une dizaine d'année[172].

En ce sens, le milieu scolaire est le seul en dehors de la famille à soutenir les jeunes filles dans leur projet migratoire. Cette famille, par ailleurs, cache bien souvent le parcours déviant de la fille, qu'elle fait mine, en public, de ne pas connaître.

La douleur de ce paradoxe est patente dans les mots du père de Fabiola, Alberto. Il reprend ma question :

10.1 Alberto Binti jkalotik ?
binti j- k- al
comment CMP- A1PL- dire

Comment nous avons parlé ?

10.2 Ja' k'oplalotik ta nail bajt tey ?
ja' k'oplal -otik ta nail bajt tey
FOC sujet -B1PL P avant aller-B3 DEIC:là

Notre questionnement avant qu'elle parte là-bas ?

10.3 La jk'oponotik porque ***ma' jk'antik*** *sok*
la j- k'opon porque ***ma' j- k'an*** *sok*
CMP A1PL- parler parce.que ***NEG A1PL- vouloir*** *NR:avec*
mamal xsujt a le' .
mamal x- sujt - a le'
ancien INC- revenir -B3 DEIC:ici

[172] La temporalité migratoire genrée sera étudiée en détail en Partie III, Chapitre VII, A), §2. Ajoutons seulement, pour le moment, qu'une migrante, Soledad, 21 ans m'expliquait notamment qu'elle avait suivi sa grande sœur partie à Mexico il y a 10 ans de cela. Cette dernière aurait migré en tant que *ach'ix*, mais se serait très vite mariée. Il est en tout cas certain qu'elle a eu des enfants, puisque Soledad se plaint que très tôt, elle a dû s'occuper à Mexico de ses « *sobrinatak* », ses neveux et nièces. Cf Soledad, entretien du 21/12/2019, 24.4-26.3.

Nous en avons discuté parce que **nous ne voulions pas** avec les anciens qu'elle revienne ici.

10.4	***Ya***	***jk'an***		***spas***		***lek***	***sujtkotik***		***...***
	ya	***j-***	***k'an***	***s-***	***pas***	***lek***	***sujt***	***-kotik***	
	INC	***A1-***	***vouloir***	***A3-***	***faire***	***bon***	***revenir***	***-B1PL***	

Moi je veux qu'elle fasse un bon retour.

11	*Juliette*	*Pero*	*...*	*Pero*	*...*	***Ma'***	***sk'an***		*sujt*		
		pero		*pero*		***ma'***	***s-***	***k'an***	*sujt*	*-*	
		mais		*mais*		***NEG***	***A3-***	***vouloir***	*revenir*	*-B3*	*tel*
?											
tel											
DIR:venir											

Mais… Mais… **Il ne faut** pas qu'elle revienne ?

12.1	*Alberto*	*Yak*	*.*
		yak	
		INC	

Si.

12.2	***Yax***		***sujt***	***tel***	***.***
	ya	***x-***	***sujt***	***tel***	
	INC	***INC-***	***revenir***	***DIR:venir***	

Elle reviendra.

12.3	***Yax***		***sujt***	***tel***	***.***
	ya	***x-***	***sujt***	***tel***	
	INC	***INC-***	***revenir***	***DIR:venir***	

Elle reviendra.

12.4 Yax tal yu'un clase .
ya x- tal y- u'un clase
INC INC- venir A3- NR cours

Elle viendra pour aller à l'école. [173]

En utilisant la marque de la première personne du pluriel sur le verbe transitif « vouloir » *k'an* (ligne 10.3), Alberto s'inclue en tant qu'autorité communautaire « principal » *mamal*. Mais, dans la phrase suivante, c'est avec sa fille, indésirable pour le comité que lui-même représente, qu'il fait corps. Dans la phrase « *ya jk'an spas lek sujtkotik* » (ligne 10.3), « Vouloir » est conjugué à la première personne du singulier, tandis que le retour de sa fille se fait désormais à la première personne du pluriel (*-kotik*), exclusive, qui plus est. En excluant l'avis du comité et de son interlocutrice, Alberto s'investit dans le retour de sa fille. Aussi, quand je lui demande s'il ne « faut » pas qu'elle revienne (« *ma' sk'an* [174]», ligne 11), ma demande doit simultanément s'entendre dans l'autre sens du verbe *k'an* « vouloir », laissant ouverte une possibilité. Répété comme une prière (12.2-12.4), le vœu d'Alberto se tisse en son dessein : « elle viendra pour aller à l'école ».

Dernier hospice à une situation schizophrène, les professeurs qui ont encouragé le départ de Fabiola sont aussi ceux qui pourraient permettre son retour. Nous utilisons sciemment l'adjectif « schizophrène » pour décrire la fracture du comportement de la famille des jeunes filles en réponse à un contexte social ambivalent qui exige d'elles à la fois le soutien et le rejet de leur enfant. D'un côté, la famille doit rejeter publiquement la fille pour ne pas « perdre la face »[175]. D'un autre côté, elle la soutient par amour filial, mais aussi parce que *tat* et *me'* ont le devoir d'être des parents dispensant leur *mantal* et subvenant aux besoins de leurs enfants selon les normes communautaires. Au-delà de la procréation, le rôle *a'tel* d'un *tat* et d'une *me'* est d'éduquer. Continuer à soutenir individuellement leur fille rejetée par le reste de la

[173] Alberto, entretien du 10/12/2019, gloses 10.1 à 12.4
[174] Le verbe transitif *k'an* a pour sens premier « vouloir », mais a aussi la valeur de « nécessiter », « manquer de ». POLIAN Gilles, 2017, « K'an », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, Versión preliminar.
[175] Cf chapitre I In GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction.*, Paris, les Éd. de Minuit.

communauté n'est donc pas contradictoire avec l'adhésion à la valeur de l'*a'tel* de *tat* ou *me'* : même avec un être marginal, ils agissent en parent qui reproduisent la communalité[176].

Etymologiquement, « dévoyer » signifie sortir de sa voie, sortir de sa route. Avec le temps, ce verbe a pris un sens normatif représentant bien l'enjeu genré de la migration des jeunes filles de San Juan Cancuc parties à Mexico DF [177]. En effet, la trajectoire qu'elles empruntent s'éloigne de celle tracée pour elles par les autorités communautaires. En contraste de leur voie se dessinent les normes identitaires de leur société de départ.

La modélisation de la structure du récit de commérage effectuée par John Haviland nous semble en ce sens apporter des éléments d'éclaircissement aux enjeux genrés de la jeunesse de ces *ach'ix*.

[176] Nous nommons "communalité" ce que Gladys Tzul Tzul définit comme le "système de gouvernement communal indigène" : "las plurales tramas de hombres y mujeres que crean relaciones hist6rico-sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales, y para gobernarlo, las tramas actualizan estructuras de gobierno que han heredado para conservar, compartir, defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos y no domésticos, todo esto aglutinado en el territorio." TZUL TZUL Gladys, 2016, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Maya Wuj, p.39. Cette définition sera reprise en Partie III, Chapitre VI, A), §3. A ce sujet, voir également FARRIS Nancy M., 1992, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial.

[177] HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 2001, *Histories and stories from Chiapas. Border identities in Southern Mexico*, University of Texas Press Austin.

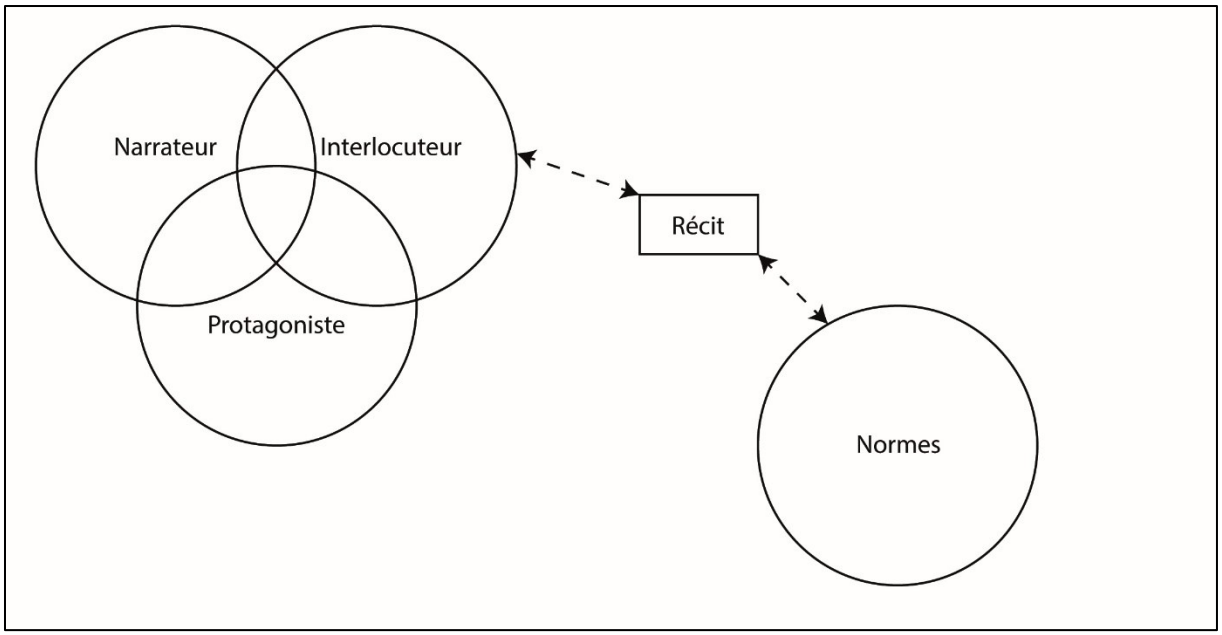


Figure 8 : La structure interactionnelle d'un récit[178].

Le schéma de l'anthropologue illustre comment les régimes normatifs du narrateur, de l'interlocuteur, et des protagonistes de l'histoire racontée s'interpénètrent au sein d'un récit qui provient des normes autant qu'il en résulte. Si cela est particulièrement vrai dans le cas du commérage, notre enquête de terrain nous a aussi montré que, en tseltal, l'interlocuteur ne sera jamais un simple « auditeur »[179]. Par ses interventions répétées lors du récit du narrateur, l'interlocuteur participe effectivement à le construire. Le narrateur, de son côté, est engagé dans une relation personnelle avec les protagonistes qu'il mentionne. En racontant une histoire, il cherche à influencer son interlocuteur dans les enjeux normatifs de ses partis pris.

C'est en ce sens que selon J. Haviland, pour comprendre les implications d'un récit, il faut en « maîtriser la culture toute entière »[180]. Il sera donc question dans le chapitre suivant de celui des migrantes à Mexico recueilli via la méthode de l'entretien semi-directif. Bien qu'ils ne bénéficient pas de la spontanéité du commérage, les récits de vie portent en eux les germes d'une manipulation de l'information particulièrement révélatrice d'enjeux structurels de la

[178] D'après la figure 5 In HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, p.67.
[179] *Ibid.* p.49.
[180] *Ibid*., p.66.

société cancuquera. La compréhension de la situation singulière des migrantes s'effectuera donc par une approche laissant la part belle à l'interaction comme porte d'entrée vers leur agentivité[181].

[181] Entendu comme pouvoir d'agir et pouvoir d'action de l'individu au sein de son contexte social. Cf BUTLER Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge. DAVIS Angela, 1983, *Women, race, and class*, Vintage Books.

*

Comment devient-on une jeune fille tseltale ? Cette identité est, comme nous l'avons démontré dans le chapitre I, avant tout indigène. Construite dans un rapport avec un territoire rural, elle est le produit d'une histoire coloniale raciste inscrite dans l'espace. Les luttes pour pallier leur situation d'oppression ont amené les Tseltals de San Juan Cancuc à contingenter par la sédentarité l'appartenance des femmes à cette socio-ethnicité. Les jeunes filles tseltales sont donc tenues de rester dans la communauté pour y apprendre le rôle « *a'tel* » qui les attend : celui de femme mariée mère, *me'*, lié à une indigénéité tseltale fondamentalement virilocale.

Dans la mesure où le mariage fonde le statut de majorité par opposition à la minorité à San Juan Cancuc nous avons eu recours au concept de régime normatif, polarisé entre une échelle nationale et une échelle communale. Cet outil nous a permis de mettre à jour les tensions dans lesquelles sont prises les trajectoires de vie des *ach'ix* du municipe. De fait, si un modèle de réussite communautaire est érigé, force est de constater que toutes les jeunes filles n'y correspondent pas, bien qu'elles continuent à s'identifier tsetales. Le rapport aux autorités communautaires a alors été un élément crucial de notre compréhension des limites de l'identité jeune et féminine tseltale. De fait, si bien des transgressions jouant sur l'hétérogénéité de la société cancuquera sont acceptées dans le régime normatif de la communauté, trop s'en éloigner peut condamner au discrédit. C'est le cas des jeunes filles dévoyées, frappées du stigmate de la migration à Mexico.

La jeunesse, tout comme l'identité socio-ethnique tseltale, n'est pas uniforme. Elle n'est pas non plus insignifiante aux yeux de ce groupe. En tant que moment d'apprentissage de valeurs assurant la reproduction de la communalité, l'appréhender dans ses contradictions nous a renseigné sur la manière dont le genre féminin se construit et se conçoit. Pour des *ach'ix* amenées à devenir majeures, il est le fruit de confrontations aux régimes normatifs nationaux et communautaires. Ces confrontations peuvent être comprises en trois stades signant des prises de distance croissantes avec les valeurs communautaires : se taire, parler, ou migrer. À la différence des autres villes où le régime normatif communautaire a été importé, Mexico présente la double particularité de ne pas avoir une diaspora cancuquera bien implantée et

d'être l'incarnation du régime normatif national. L'éducation de celles qui partent vivre dans la capitale est, dans cette mesure, ratée au sens communautaire.

Nous avons montré dans cette partie ce qui, à San Juan Cancuc, est considéré comme une transgression des normes par les *ach'ix*. Nous pouvons ainsi apporter un premier élément de réponse à notre problématique : dans la communauté, le discours sur la migration des *ach'ix* est déviant parce qu'il rapporte des pratiques qui ne correspondent pas au *mantal* des aînés. La partie suivante a pour objet d'entendre la marginalisation résultante du point de vue des marginalisées. Restituer dans le paradigme d'Oscar Lewis[182] les récits de vie de quatre *ach'ix* migrantes nous mènera à saisir dans quelle mesure leur expérience de l'urbanité interroge les cadres moraux du municipe de San Juan Cancuc.

[182] Déployé notamment In LEWIS Oscar, 1963, *Les enfants de Sanchez*, Gallimard.

Partie II
Migrer à sa perte

“And this I believe: that the free, exploring mind of the individual human is the most valuable thing in the world. And this I would fight for: the freedom of the mind to take any direction it wishes, undirected. And this I must fight against: any idea, religion, or government which limits or destroys the individual. This is what I am and what I am about. I can understand why a system built on a pattern must try to destroy the free mind, for this is one thing which can by inspection destroy such a system. Surely I can understand this, and I hate it and I will fight against it to preserve the one thing that separates us from the uncreative beasts. If the glory can be killed, we are lost.”

John Steinbeck, *East of Eden*, 1952

Nos enquêtées « n'existent pas » à San Juan Cancuc et pourtant, nous avons pu les rencontrer. Cette partie s'ouvre donc sur la voix de jeunes filles qui n'en n'ont plus pour se fermer sur cette aubaine. Face à un discrédit jeté par l'absence en tseltal, nous n'avons pu nous entretenir avec les ach'ix *à Mexico qu'en adoptant nous-mêmes leur trajectoire jugée déviante. Dans le chapitre III, la méthode de restitution découlant de ces conditions d'enquête fait l'objet d'une justification critique tant envers la forme que le fond. Glosée* ch'ay*, ou* ch'ayel *la « perte » des migrantes procède de leur inadéquation aux catégories émiques communautaires. Le quatrième chapitre vise en ce sens à démontrer que leur « mauvais genre » est dû à un parcours qui dérange les représentations que les élites tseltales souhaitent donner d'elles-mêmes, depuis l'échelle locale du municipe jusqu'à l'échelle nationale et internationale de la capitale. Puisque chacun en bénéficie socialement, la perte des migrantes s'avère profitable. Dans un troisième et dernier chapitre de cette partie, le chapitre V, il s'agira donc de comprendre comment elle s'anticipe dès les foyers tseltals soumis à des injonctions morales ambivalentes.*

Chapitre III) Mémoires d'*ach'ix* rangées

*« Mémoires d'*ach'ix *rangées » est un chapitre à part en ce qu'il propose une restitution directe du matériel ethnographique pivot de notre enquête : les récits de vie en langue tseltale de quatre migrantes. S'interrogeant sur les conditions d'entrée sur notre terrain, l'argumentaire que nous déploierons quant à la méthode de restitution lewissienne choisie révélera un compromis à la jonction entre les pratiques d'interactions orales tseltales et celles, écrites, des impératifs académiques européens. Suite aux récits de vies narrés, autant que faire se peut, par les jeunes filles elles-mêmes, nous nous attacherons à initier une mise en lumière de contextes d'élocutions difficilement catégorisables et catégorisés depuis San Juan Cancuc jusqu'à Mexico DF.*

A) Comment parler à des jeunes filles qui n'existent pas ?

1) La migrante inconnue

« Tu vas rester un an ?

- Non. D'ici quatre mois, je voudrais partir à Mexico. J'aimerais y travailler avec des jeunes filles de la communauté.
- Quelles filles ? Il n'y en a pas. »

Cette brève présentation de mes projets s'ensuivit d'un regard interloqué. « *Mayuk* », « *mayik* ». La réponse de Maruch et Lol me fut répétée à l'envi par l'ensemble des Cancuqueros auxquels je demandais des informations à propos des *ach'ix* qui migraient à Mexico. L'imperfection de la traduction de ces « *mayuk* », ou « *mayik* » entendus sur mon terrain rend ainsi peu justice à la multiplicité de leurs itérations. Construit sur la négation *ma'*, le prédicat existentiel locatif *ay* complète dans le premier cas le dubitatif *-uk,* qui marque une forme d'irréalité (*ma' ay -uk*). Dans le second, la troisième personne du pluriel *-ik* désigne directement les jeunes filles (*ma' ay -ik*). *Mayuk* pourrait ainsi être plus littéralement traduit par « il se pourrait bien qu'il n'y en ait pas »[183] et *mayik* par « elles ne sont pas là » ou « il n'y en a pas [de jeunes filles de San Juan Cancuc parties à Mexico] ». La principale difficulté d'interprétation réside en le « *ay* ». Ce prédicat non verbal peut, dans ce contexte, référer à la localisation[184] (elles ne sont pas présentes) et à l'existence (elles ne *sont* pas). « *Binti ach'ix ? Mayuk* ». « Quelles filles ? Il n'y en a pas ». Elles ne sont pas là, elles n'existent pas. D'après les habitantes et les habitants de San Juan Cancuc, mon projet était voué à l'échec ; et pourtant.

Ces négations étaient souvent accompagnées d'une autre : « *ma' jna'tik* ». Traduite par « on ne sait pas, on ne les connait pas », cette locution pourrait peut-être nous orienter vers un semblant d'éclaircissement. En effet, comment ne pas connaître ce qui n'existe pas ? Ce paradoxe épistémique[185] m'a poussé à me demander dans quelle mesure l'ignorance des

[183] Le sujet troisième personne du singulier étant marqué par le suffixe -Ø

[184] « *Ay* » peut marquer la localisation, en particulier s'il est suivi de la préposition « ta » (ex : « *ay chenek' ta p'in* » = « Il y a des haricots dans le pot », ces haricots *existent* dans le pot.

[185] En linguistique, l'évidentialité désigne la façon dont les langues encodent l'accès au référent. Voir en particulier le thème de l'horizon idéologique introduit par Charles Peirce des §14 et 15 In PEIRCE Charles

Cancuqueros était feinte. Si nous concevons la communication comme un système inférentiel, l'énoncé pourrait s'entendre comme une référence à la différence entre les attendus contextuels et la réponse donnée par les Cancuqueros[186]. Or, en tseltal, cette forme d'ironie est quasiment une institution. Les travaux de Pénélope Brown nous apprennent en particulier qu'elle peut être comprise comme une forme « négative » de politesse[187]. Quand on évoque un phénomène en dehors des normes, dire l'inverse de ce phénomène est un moyen de ne pas paraître offensant, bien que l'interlocuteur sache pertinemment de quoi il en retourne. La négation à laquelle nous avons affaire, « *Binti ach'ix ? Mayuk*. » fait justement écho de façon frappante à la structure de type 2 de l'ironie conventionnelle tseltale décrite par P. Brown dans le municipe voisin de Tenejapa. La négation de la proposition questionnée (ou emphatisée) est suivie du suffixe *-uk*[188]. L'auteure donne cet exemple : « *ma wan tey-uk nax ay ek* », « il est possible que ce ne soit peut-être pas le cas qu'elles soient là aussi [les belettes] ». Il convient de comprendre que les nuisibles auxquelles il est fait référence dans cet exemple sont bel et bien présents. Aurions-nous été pris dans ce type d'ironie ? Le sens de *« Binti ach'ix ? Mayuk* » serait-il aussi celui de la proposition niée ? Était-il convenu que nous comprenions qu'il y avait en fait bien des jeunes filles migrantes ? Je savais que Maruch et Lol savaient que des jeunes filles migraient. Maruch et Lol savaient que je le savais. Et je pense qu'ils savaient aussi que je savais qu'ils le savaient. En un mot, il n'est pas besoin que la formule soit nécessairement ironique pour que le contexte force la désambiguïsation du propos[189]. Une analyse de la construction de ce champ de connaissances partagées le démontrera.

La première fois que j'arrivai à Chilolja' je rencontrai Pablo, qui me dit que je n'aurais aucune peine à travailler avec des hommes ayant migré à Mexico. Pour cause, il en était un

---

Sanders, 1868, « On a New List of Categories », *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, n° 7.

[186] GRICE Herbert Paul, 1975, « Logic and conversation », *in Syntax and semantics 3: Speech arts*.

[187] BROWN Penelope, 1995, « Politeness strategies and the attribution of intentions: the case of Tzeltal irony », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 153-186. BROWN Penelope et LEVINSON Stephen C., 1987, *Politeness: some universals in language usage.*, Cambridge, university press.

[188] « (yu'un) + P + Q/hedge + (-uk) (emphatic particle(s)) -> » BROWN Penelope, 1995, « Politeness strategies and the attribution of intentions: the case of Tzeltal irony », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University, p.157.

[189] *Ibid.* et LEVINSON Stephen C., [s. d.], « Interactional biases in human thinking », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 221-260.

lui-même. Devant l'ensemble de la communauté, il me proposa tout de suite de m'aider. Cette entrevue, je ne le savais pas encore, m'avait fait instantanément gagner en respectabilité. En 2017 Pablo était un membre haut placé du comité de la *cabecera* de San Juan Cancuc[190], presque déjà considéré *mamal*[191] à Chilolja' en raison de sa grande expérience urbaine et politique. Le jour même, le comité de Chilolja' me donna l'autorisation de mener mon enquête parmi eux. C'est à l'occasion d'un voyage à Mexico pour le rencontrer que je découvris la preuve que, contrairement à ce qui m'était dit au village, les jeunes filles qui migraient existaient bel et bien. Plusieurs d'entre elles travaillaient dans la *cocina económica* que Pablo possédait dans la zone de restauration de la Merced, à Mexico. Nous pourrions supposer que la plupart des Cancuqueros ignorent ce qui pourrait passer pour un acte isolé, en dépit des répercussions économiques évidentes des activités de Pablo sur le municipe de San Juan Cancuc et ceux adjacents. La désambigüisation des propos tenus vis-à-vis de l'existence de jeunes filles cancuquera ayant migré à Mexico ne saurait donc être complète sans l'analyse d'un paramètre complémentaire.

En 2019, la mesure de ma connaissance des mouvements migratoires a été plus explicitement mise en lumière par mes liens et activités avec le personnel enseignant de Chilolja'. Au sein de la communauté, cette proximité a été d'emblée admise, car chacun savait que j'avais été introduite par l'entremise de la directrice de l'école maternelle de Chilolja', Casimira. C'était elle qui m'avait présentée en 2017 à Don Pablo, au comité, puis à Maruch et Lol pour que je puisse résider chez eux. Tzotzile maîtrisant parfaitement le tseltal de San Juan Cancuc elle militait activement pour le bien-être de ses élèves. Son soutien régulier lui valait d'être extrêmement appréciée par les habitants et les habitantes de Chilolja'. Or, mon retour en 2019 s'était fait sous les auspices d'un manque criant de personnel enseignant. Deux maîtresses bilingues faisaient défaut à Casimira pour prendre en charge ses classes. Ne parvenant pas faire des entretiens à propos de l'existence des migrantes pendant ce premier mois, je décidais de commencer mon terrain en tant qu'institutrice remplaçante bénévole[192]. L'école maternelle était un lieu propice pour rencontrer des femmes, car les mères y accompagnent les

[190] Localité centrale qui administre le territoire du municipe. Voir Partie I, Chapitre I, A).
[191] Homme ayant accompli l'ensemble des charges communautaires. Voir Partie I, Chapitre I, C).
[192] J'ai parallèlement essayé de mener mon terrain auprès des autres agents étatiques présents que sont les médecins et les infirmiers de l'antenne santé. Mais le fait qu'ils soient rejeté presque unanimement par une population très attachée à ses propres pratiques médicales engendrait un profond écart avec ces fonctionnaires. J'ai préféré rester proche de la population cancuquera et des personnes en qui elle accordait sa confiance.

enseignantes dans une logique de co-éducation promue par la directrice. Elles discutaient donc avec moi, corrigeaient mon tseltal, et m'attribuèrent rapidement un talent de secrétaire. Comme je savais écrire et les comprendre, me revint la tâche de dresser les listes d'élèves, en plus de la préparation du matériel pédagogique. J'appris les trésors d'ingéniosité qu'il fallait déployer pour faire sortir les enfants de leur mutisme, incroyablement tenace devant une étrangère. Bonbons et jouets devinrent mes meilleurs alliés.

La sympathie que j'inspirais semblait cependant s'évaporer en un instant lorsque j'évoquais les jeunes filles qui avaient migré à Mexico. Le visage de mes interlocutrices se fermait. Le rôle d'une femme était de se marier et de rester à la maison. Il aurait d'ailleurs été de bon ton que je m'en inspire. Elles ajoutaient derrière un tranchant « *mayuk* » le fameux « *ma' jna'tik* », ce qui nous ramenait à notre problème initial. Comment ignoraient-elles ce qui n'existait pas ? Le *ma'* de « *ma' jna'tik* » nie le verbe savoir *na'* conjugué à la première personne du pluriel[193]. La traduction littérale est, comme nous l'avons expliqué, relativement simple : nous ne savons pas, on ne *connaît* pas [194]. Mais comment, dans quelle mesure et pourquoi ? C'est en essayant de répondre à ces trois questions que, peu à peu, je suis parvenue à me mettre en contact avec des migrantes inconnues.

Comment peut-on avoir connaissance de ce qui n'est pas ? Face à ce paradoxe, et en prenant en compte les conditions d'entrée sur mon terrain d'enquête telles que décrites ci-dessus, j'en vins à émettre l'hypothèse que l'ignorance de la situation n'était que partielle. Je rectifiais alors mon questionnement en me demandant plutôt dans *quelle mesure* les Cancuqueros ne savaient pas que des jeunes filles migraient ? Par leur relative complicité dans l'accomplissement d'entreprises déviantes, les professeurs de la communauté de Chilolja' jouèrent un rôle décisif dans ma compréhension du phénomène[195]. Après un mois, la crise des effectifs à Chilolja' touchait à sa fin. Parmi les nouvelles enseignantes, Rosa arrivait en

[193] Nous pouvons décomposer cette construction comme suit, selon les conventions présentées en annexes : NEG A1PL-savoir.

[194] Le verbe *na'* peut être aussi traduit par « connaître », et en particulier « connaître quelqu'un. Toutefois, dans ce dernier cas, la construction grammaticale diffère. L'applicatif -be- s'attache au verbe na' et le patient est ensuite marqué par le jeu A préfixé sur le nom relatif « *ba* » (ex : *Ya jna'be sba* : Je le connais. Nous passerons aussi volontairement sur le troisième sens de na', manquer à quelqu'un, pour deux raisons. La première est que le contexte d'énonciation nous y enjoignait au moment de l'interaction. La seconde est que nous étudierons précisément ce sens dans le cinquième chapitre, à supposer qu'une personne qui n'est pas là, logiquement, ne manque à personne.

[195] Nous avons détaillé ce rapport dans le chapitre précédent. Cf Partie I, Chapitre II.

renfort, me relevant de mes menues fonctions. Tseltale de San Juan Cancuc, elle vivait près du centre du municipe avec ses beaux-parents. Nous avons vite sympathisé. Au détour d'une conversation sur le ton du commérage, elle m'apprit qu'une de ses cousines éloignées vivait à Mexico. Ce fut le début d'une nouvelle phase de mon enquête. Je rencontrais les familles des migrantes parties à Mexico. Nous pouvons dès lors répondre à cette question : pourquoi les Cancuqueros ne « savaient »-ils pas ? Nous émettons l'hypothèse que pour savoir, il fallait que le phénomène *existe* pour des Cancuqueros en règle avec la norme, et soit assumé comme tel. Effectivement, *ay* forme avec *chikan* le groupe des prédicats d'existence du tseltal. Toutefois, son sens diffère de celui « d'être apparent » attribué à *chikan*. L'évidentialité potentielle de *ay* suppose une forme de présence[196]. Gilles Polian distingue quatre constructions impliquant le prédicat existentiel locatif *ay* qui le reflètent : les constructions existentielles, les constructions existentielles possessives, les constructions locatives, et les constructions étendant les constructions locatives à un sens métaphorique[197]. Au-delà de la « présence », la valeur d'existence de « *ay* » n'est jamais définie en elle-même. Elle peut néanmoins se deviner en filigrane des traductions qui en sont données. Dans les exemples de constructions existentielles, *ay* est expliqué par « disponible dans la situation présente » ou « dans le monde »[198]. Nous ajouterons que, par ses types d'usages dans les constructions mentionnées, *ay* matérialise une forme d'accessibilité à l'objet référé. Cette caractéristique nous permet de comprendre « l'ignorance »[199] des Cancuqueros sous un nouveau jour : celui du conditionnement de l'appartenance à un même régime d'accessibilité normative distinct de celui des migrantes. Dès lors, ce phénomène migratoire entre San Juan Cancuc et Mexico ne pouvait être explicite que pour certaines catégories de personnes n'étant pas elles-mêmes soumises au même régime normatif que les Cancuqueros, bien que pratiquant leur sociabilité. Les professeurs répondaient à ce profil. Les institutrices et instituteurs bilingues, en particulier, sont souvent issus eux-mêmes de communautés indigènes. Parfois celles-là même où ils enseignent, comme dans le cas de Rosa, l'expérience urbaine des femmes institutrices à San Juan Cancuc ne leur porte pas préjudice dans la mesure où elles y respectent les

[196] *Ay* peut ainsi permettre, entre autres, d'encoder un accès partagé à une connaissance.
[197] POLIAN Gilles, 2011, *Gramática del tseltal de Oxchuc*, CIESAS, p.588.
[198] *Op. cit.,* p. 589.
[199] *Na'* revêt aussi d'autres dimensions relatives à la mémoire. Corroborant les postulats que nous soutenons dans ce chapitre, elles seront étudiées de façon approfondie dans le chapitre V de cette partie.

« traditions ». En d'autres termes, elles ne doivent pas trop se mêler de la politique locale[200]. Rosa était mariée et, en dehors du cadre strict de sa profession enseignante, se comportait tel qu'il était attendu d'une femme de statut *me'* à San Juan Cancuc. Suivant ses conseils et les indications des familles de migrantes rencontrées, je commençai bientôt à fréquenter de façon de plus en plus assidue le collège et le lycée[201]. J'y acquis le contact de jeunes filles qui gardaient des liens très forts avec l'institution scolaire, en particulier avec tel ou tel professeur les ayant « inspirées », et les soutenant dans leur entreprise. Mon réseau devint finalement plus ample, et je n'eus plus besoin de passer par les écoles pour rencontrer d'autres migrantes. Émancipée de ce premier cadre, au bout de quatre mois de terrain, j'étais entrée au niveau plus privé du réseau migratoire intra-familial et amical auquel j'aspirais.

2) Des langues et délits

À San Juan Cancuc, l'ironie accompagne un commérage perpétuel qui est étroitement lié à l'économie de prestige caractérisant la politique communautaire. Nous pourrions ainsi reprendre pour le cas de Chilolja' le schéma des « stratégies de charges » modélisé par Haviland[202].

[200] A ce sujet, lire METAIS Julie, 2019, *Maestras et maestros de Oaxaca. Ecole et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes. Le chapitre II en particulier évoque une situation à dans les écoles de Oaxaca très similaire à celle rencontrée dans les écoles cancuqueras du Chiapas.
[201] Le rôle de passeur des professeurs sera développé plus amplement dans le chapitre V de cette partie.
[202] HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.

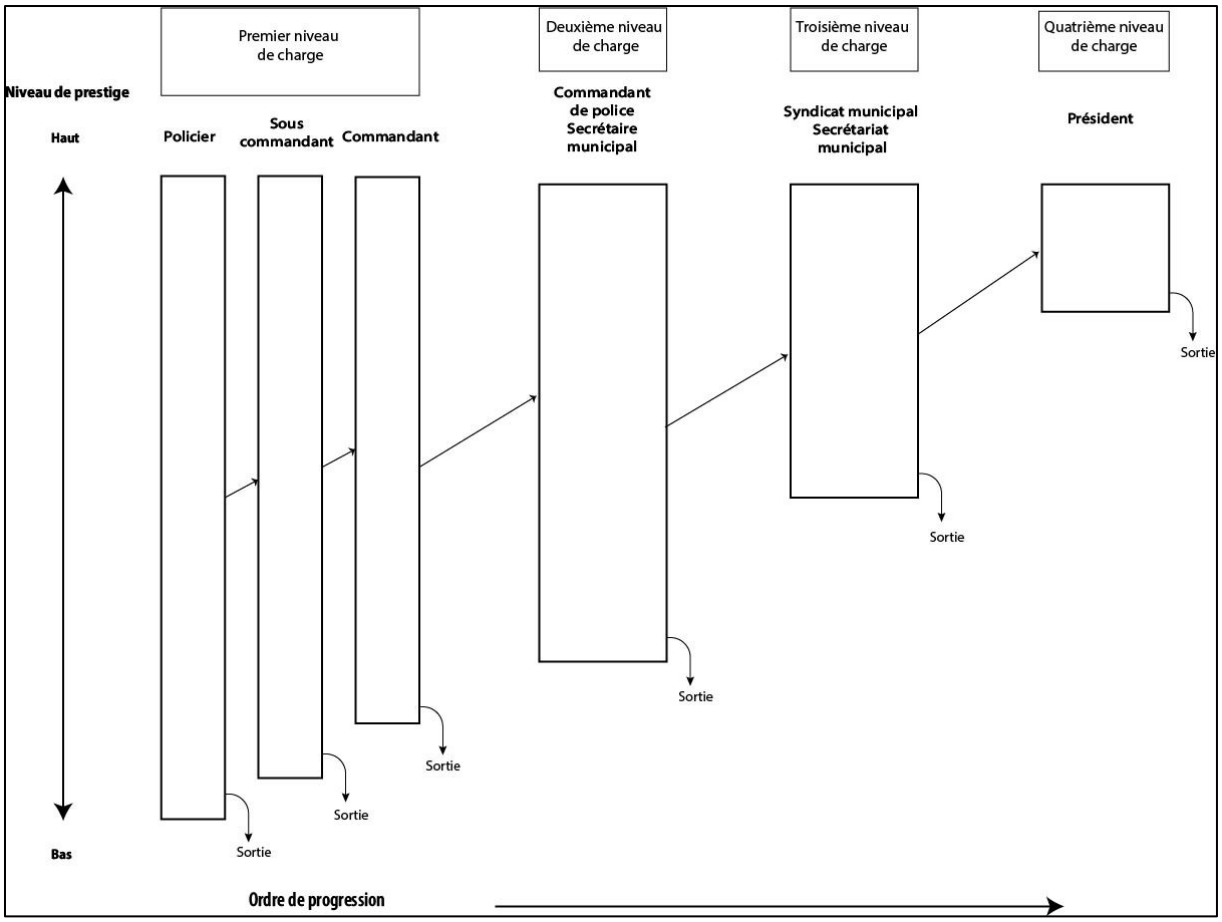


Figure 9 : Stratégies de charge et de prestige à San Juan Cancuc[203].

Les autorités cancuqueras sont, comme celles de Zinacantan, régulièrement la cible de ragots pouvant infléchir le sens de leur carrière. Selon plusieurs auteurs[204], les femmes en particulier exerceraient par ce biais discursif une forme de contre-pouvoir. Il est vrai qu'une mauvaise réputation peut exclure du système de charges, et une bonne intercéder en faveur d'une ascension, jusqu'au statut de président. Mais je dirais surtout que les femmes se sont rendues maîtresses de ce mode de communication faute de pouvoir investir d'une autre manière le champ de la parole politique. De fait, ces considérations ne doivent pas trop vite nous faire

[203] D'après HAVILAND John Beard, 1977, Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan, Chicago, University of Chicago Press, p.101.
[204] BROWN Penelope, 1995, « Politeness strategies and the attribution of intentions: the case of Tzeltal irony », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 153-186. GAL Susan, 1989, « Between speech and silence: the problematics of research on language and gender », *IPrA Papers in Pragmatics*, vol. 3, n° 1 : 1-38. HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.

oublier que les hommes sont aussi producteurs de commérages[205]. En commençant mon enquête en 2017, par exemple, j'avais entrepris d'interroger plusieurs Cancuqueros sur leur engagement politique, la mémoire de la révolution zapatiste, et la migration à Mexico. Concernant ce dernier sujet, un homme m'avait dit que les filles de la communauté ne migraient pas, parce qu'en arrivant à Mexico, elles y devenaient des prostituées. La mesure dans laquelle mon terrain de 2019 m'a permis de corroborer cette affirmation importe moins que ce en quoi l'assertion de cet homme relève d'une représentation plus générale[206]. Comme l'expliquent John B. Haviland, Pénélope Brown ou Tania Cruz Salazar[207], la sexualité et les relations amoureuses font l'objet d'un important contrôle social dans les sociétés tseltales et tzotziles du Chiapas. Elles passent notablement par un champ discursif marqué par l'ironisation et le commérage[208].

Travailler sur le pendant féminin de la migration m'apprit ainsi qu'il est des jours où il eut mieux valu savoir tenir sa langue. Après leur avoir confié à cœur ouvert mes projets, l'insistance de Maruch et Lol pour obtenir plus d'informations identifiant ces jeunes filles qui « n'existaient pas » me parut rapidement suspecte. Quand je leur avais dit que j'en connaissais quelques-unes, ils m'avaient demandé avidement leur nom précis et où elles habitaient. Si les Cancuqueros prêtent une attention particulière au lieu d'où vous venez, celui où vous allez, et celui où vous habitez, il est su que révéler un nom peut exposer non seulement aux commérages, mais aussi à la sorcellerie[209]. J'ai dès lors jugé préférable d'esquiver la question, arguant que j'ignorais ces informations. Après leur avoir demandé si eux-mêmes connaissaient des filles parties à Mexico, et qu'ils m'aient répondu par la négative, je me suis

[205] GAL Susan, 1989, « Between speech and silence: the problematics of research on language and gender », *IPrA Papers in Pragmatics*, vol. 3, n° 1 : 1-38.
[206] Elle sera analysée en détail dans la Partie III, Chapitre VI.
[207] BROWN Penelope, 1995, « Politeness strategies and the attribution of intentions: the case of Tzeltal irony », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 153-186. CRUZ SALAZAR Tania, 2009, « Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes », *CIESAS* : 169-212. HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press. HAVILAND, 1984, « Keremcita: speech relations and social relations in highland Chiapas », *Estudios de Cultura Maya*, n° XV : 329-348.
[208] CRUZ SALAZAR Tania, 2009, « Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes », *CIESAS* : 169-212.
[209] FIGUEROLA PUJOL Helios, 2005, *Les dieux, les hommes et la parole dans la communauté de San Juan evangelista Cancuc, dans l'État du Chiapas, Mexique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X - Nanterre, Paris.

jurée de ne plus évoquer le sujet, de peur de compromettre mon groupe d'enquêtés[210]. Conséquemment, j'ai adapté mon registre et positionnement discursif aux stratégies d'interaction locale de façon à ce qu'il soit conforme aux attentes de mes hôtes, et donc approuvé par eux. Le sceau de la rumeur scellait le destin des jeunes filles. « *Mayik* », elles ne *sont* pas. Ne sont-elles pas présentes ou n'existent-elles pas ? En tseltal, les deux semblent plus ou moins liés pour le cas des migrantes. Dans ce contexte, comment trouver mutuellement la parole juste ?

Commun avec le tzotzil, le nom tseltal, *k'op* se réfère à la fois à la parole, au mot, mais aussi au problème, l'affaire, la question en cours. Nous irons dans le sens d'Haviland en postulant que mots et discours ont en partie pour fonction d'encadrer l'hostilité.

> « C'est à travers des mots que les Zincantecos atteignent l'extrême limite du monde social acceptable. Les liaisons sexuelles illicites […] sont des exemples de *k'opon-bail* 'parler ensemble' – un jeune pouvant être trainé au mariage avec un fusil de chasse pour avoir 'parlé à une fille en secret'. De même à l'envers : 'elle parle aux garçons' est un euphémisme pour le *loko zeb* 'fille facile, aux mœurs légères' »[211].

Cette description fait écho de façon troublante à notre contexte d'étude cancuquero[212]. Par ailleurs, *k'op* y est également une manière de se reconnaître entre semblables. Les Tseltals nomment leur propre langue *bats'il k'op*, la « véritable langue », le « langage véritable ». Haviland rapporte dans une anecdote que le fait de parler cette langue en commun autorise à passer les présentations préliminaires[213]. De manière plus large, nous pourrions avancer qu'elle autorise d'emblée une forme de familiarité, renforcée certainement par la marginalité sociolinguistique dont souffrent les langues autochtones.

Parler tseltal, même imparfaitement sur mon terrain, m'a ainsi paru être un catalyseur des relations que je nouais, toutes « immorales » soient-elles. Je n'ai pas attendu de le maîtriser à un niveau conversationnel pour commencer à faire des entretiens. D'une part, malgré mes erreurs fréquentes, j'avais à cœur de pratiquer la langue. J'aimais l'apprendre, l'écouter, et la

---

[210] Maruch et Lol ont ainsi conclu de mon mutisme que moi non plus je ne *connaissais* pas ces migrantes, qu'elles n'existaient pas *(« Ma' xana' ja' te ach'ixe. Mayuk, mayikix »)*

[211] HAVILAND John Beard, 1984, « Keremcita: speech relations and social relations in highland Chiapas », *Estudios de Cultura Maya*, n° XV, p.339.

[212] Partie I, Chapitre II, A), §2.

[213] *Ibid*, p.338-339.

parler. D'autre part, transcrire les entretiens fut une de mes meilleures formations durant les quatre mois au village qu'il me fallut pour en être imprégnée. Ne comprendre, au début, ne serait-ce que quelques secondes d'enregistrement requérait des heures entières d'écoute méticuleuse. Une solution de facilité aurait été de demander à un Cancuquero ou une Cancuquera de l'écouter, et de me dire ce qu'il ou elle entendait. Toutefois, beaucoup auraient aussitôt cherché à reconnaître qui parlait. Je ne voulais pas prendre le risque que les personnes entretenues soient inquiétées. Je n'ai donc que de très rares fois demandé de l'aide à une amie ou un ami tseltalophone n'étant pas de la région. Dans les moments les plus difficiles, je questionnais directement des spécialistes français de cette langue[214], ou me risquais à répéter une parole qu'il me semblait avoir entendu pour savoir si j'en avais bien saisi chacun des morphèmes, et le sens de manière générale. Le respect de ma promesse de confidentialité totale passa donc par cette forme d'apprentissage solitaire. Malgré ou grâce à cela, je commençais à parler de plus en plus fluidement.

À mesure que je connaissais les migrantes, je compris l'étendue des risques qu'elles prenaient en acceptant de me rencontrer. Ces risques s'étendirent dans une bien moindre mesure jusqu'à mes conditions d'enquête. Je m'étais installée avec elles à Mexico en janvier 2020, mais continuais à effectuer des séjours à San Juan Cancuc au moins tous les mois. En revenant, je logeais comme à l'accoutumée chez Maruch et Lol. Cependant, en mars, ce dernier vint me voir pour me demander si je pouvais laisser la chambre libre, afin qu'il puisse mieux accueillir ses enfants. Son ton de *mamal*[215] cachait assez mal son embarrât. Maruch, derrière lui, faisait la moue. Sur l'insistance de cette dernière, je devais régulièrement revenir leur rendre visite. Dans un contexte où tout le monde dit ne pas connaître de migrantes, mieux vaut ne pas les connaître non plus. Je l'ai appris à mes dépends.

Au-delà des questions d'espace de vie, mon activité de recherche nuisait au prestige[216] de la famille : même en n'en parlant pas, ma mobilité m'avait effectivement rapprochée d'un groupe de personnes stigmatisées, jusqu'à y être intégrée. Travaillant avec des personnes peu recommandables, je commençais à le devenir aussi. Toutefois, cette situation me fut favorable

[214] Marie Chosson et Gilles Polian sont vivement remerciés.
[215] Principal, homme ayant accompli l'ensemble des charges du comité. Cf Partie I, Chapitre II, A) §1.
[216] Nous utiliserons ce terme tel que défini par Cancian In CANCIAN Frank, 1972, *Change and uncertainty in a peasant economy : the Maya corn farmers of Zinacantan*, Stanford : Stanford University Press.

à bien des égards ne serait-ce que parce que, que je sois ou non accompagnée de leur fille, les familles des migrantes m'ont toujours accueillies les bras ouverts dans leur maison de San Juan Cancuc. Depuis mars, j'y ai logé exclusivement. Le plus difficile a toujours été de rencontrer les jeunes filles à Mexico pour la première fois. De leur propre aveu, elles redoutaient que je diffuse des informations que je collectais sur elles au village. Toutefois, pour moi, comme pour elles en tseltal, la parole n'est pas un vain mot. Je leur ai donné la mienne et tiens à respecter jusqu'au bout cet engagement. Mais comment anonymiser mes données sans anonymiser leur histoire ?

3) Perdre sa voix

« On n'a jamais affaire au témoignage de la conscience voix[217] de la femme. Un tel témoignage ne transcenderait certes pas l'idéologie, il ne serait pas non plus « complètement » subjectif, mais il fournirait les ingrédients nécessaires à la production d'une-contre-phrase. »[218] Cet enjeu mis en avant par Gayatri Spivak appelle à déployer des outils ethnographiques en conséquence.

Peu de temps avant elle, à la fin des années 1980, Susan Gal partait de deux constats :

1) Il est difficile d'avoir accès aux données sociolinguistiques sur les femmes
2) Quand on y a accès, c'est souvent via un arrangement de genre[219], et ces données révèlent des modes communication plus associés au silence et à l'implicite que le monde masculin.

Face au regret de ces deux chercheuses de voir trop souvent le terme de « voix » employé comme synonyme de conscience dans les recherches féministes, nous souhaitons prendre part à une réflexion générale sur les manières dont l'anthropologue reçoit et transmet ses dialogues

[217] Traduction de "voice-consciousness", dans le texte
[218] "One never encounters the testimony of the women's voice-consciousness. Such a testimony would not be ideology-transcendent or 'fully' subjective, of course, but it would have constituted the ingredients for producing a countersentence."SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres, p.93. La traduction donnée est issue de celle de Jérôme Vidal In SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler*, Amsterdam, p.77.
[219] L'auteure envisage aussi des cas où la présence d'un homme enquêteur enclenche la présentation de femme sous un certain régime de moralité. GAL Susan, 1989, « Between speech and silence: the problematics of research on language and gender », *IPrA Papers in Pragmatics*, vol. 3, n° 1 : 1-38. Voir aussi : LE RENARD Amélie, 2010, « Partager des contraintes de genre avec les enquêtées : quelques réflexions à partir du cas saoudien », *Genèses*, vol. 4, n° 81 : 128-141.

sur le terrain[220]. En tant que rencontre entre sa propre expérience et celle des autres[221], le récit de vie s'est notablement distingué.

Si l'entretien semi-directif[222] permet bien souvent de faire advenir ce type de récit, l'institutionnalisation de sa méthode ne doit pas se surimposer à la diversité culturelle des d'interactions. En ce sens, le cadre d'enquête compréhensive que nécessite sa mise en place ne peut qu'être le fruit d'une adaptation, d'un compromis entre enquêtrice et enquêtées. J'ai donc essayé, en particulier à San Juan Cancuc, de correspondre du mieux que je pouvais aux règles de conversations en cours. L'intimité n'était pas souvent au rendez-vous, les personnes présentes dans la maisonnée interagissant souvent avec la personne dont le parcours était originellement ciblé. Ces interventions extérieures, pour nous, ne sont pas des écueils, mais au contraire des données précieuses, tout autant que les conditions locales de déploiement de la parole. Elles ont aussi été retranscrites, analysées, et traduites dans la mesure de l'intelligibilité de l'enregistrement[223]. Conséquence de l'absence de la famille, les entretiens à Mexico se déroulent quant à eux beaucoup plus fréquemment en tête-à-tête.

Se pose dès lors la question de la restitution de ces échanges. D'un point de vue méthodologique, deux grandes positions s'offraient à moi pour présenter mes données dans ce texte.

L'option bourdieusienne mise en œuvre dans *La misère du monde* livre directement les textes bruts au lecteur, ce qui a l'avantage de lui permettre d'exercer son propre sens critique avant

---

[220] ABU-LUGHOD Lila, 2010, « Écrire contre la culture. Réflexion à partir d'une anthropologie de l'entre-deux », *in L'engagement ethnographique*, Paris : 417-447. CLIFFORD James, 1988, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXème siècle*, Ecole nationale supérieure des Beaux Arts. DUFOUR Annie-Hélène, 2002, « L'ethnologue et l'enregistrement de terrain », *Bulletin de l'AFAS. Sonorités*. ECZET Jean-Baptiste et COMETTI Geremia, 2017, « Est-il possible de faire le portrait d'un migrant ? Dilemmes anthropologiques », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*.

[221] BRUMBLE H. David, 1993, *Les autobiographies d'indiens d'Amérique*, Paris, Presses universitaires de France. KAUFMANN Jean-Claude, 2007, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Armand Colin. WATSON Lawrence C. et WATSON-FRANKE Maria-Barbara, 1985, *Interpreting life histories, an anthropological Inquiry*, New Jersey, Rutgers University Press.

[222] Voir *Ibid* et BEAUD Stéphane, 1996, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l' "entretien ethnographique" », *Politix*, vol. 9, n° 35. BOURDIEU Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1 : 69-72. DEMAZIERE Didier et DUBAR Claude, 2004, *Analyser les entretiens biographiques: l'exemple des récits d'insertion*, Presses de l'université de Laval.

[223] La description plus complète de la manière dont ont été transcrits les entretiens introduit nos annexes. Voir aussi DUFOUR Annie-Hélène, 2002, « L'ethnologue et l'enregistrement de terrain », *Bulletin de l'AFAS. Sonorités*.

d'accéder à l'analyse faite par le chercheur. Elle souffre cependant, à mon sens, de deux défauts. D'une part, elle procède d'une vision transcendante du savoir universitaire par rapport à celui de l'enquêté. Pour reprendre les concepts du sociologue, la langue de l'institution[224] permet au premier d'analyser la parole du second. « [S]eul le « scientifique » du fait de sa position produit du savoir »[225] réduisant ainsi l'enquêtée à ce que Demazière et Dubar ont nommé la posture illustrative[226]. Cette posture résulte directement d'un risque omniprésent au cours de la phase d'analyse : « un usage sélectif de la parole des gens au point de l'asservir aux besoins de la démonstration conduite par le chercheur ». La deuxième critique que nous pourrions formuler est liée à la forme d'écriture : la manière dont les chercheurs ont inséré les récits de vie dans *La misère du monde* ne se prête pas forcément à une lecture aisée. Elle pourrait inciter le lecteur à sauter des passages pour aller lire directement l'analyse du chercheur. Effectivement, l'ethnologue a généralement suivi une formation le poussant à écrire de manière à permettre une bonne intelligibilité du texte, ce qui nous ramène à notre premier problème.

D'autre part, Oscar Lewis considère que, depuis sa naissance en tant que science instituée au XIXème siècle, l'anthropologie est concurrencée par la littérature dans son explication des faits sociaux[227]. Il nous semble aussi que l'aspect littéraire visant à ce que le résultat se lise d'une seule traite permet de mieux rendre compte de la subjectivité des migrantes. L'option proposée par l'anthropologue n'est cependant pas exempte de biais. Dans une œuvre comme *Les enfants de Sanchéz,* l'auteur remodèle délibérément la parole de l'enquêté, en lui faisant raconter un récit au travers duquel transparaît l'analyse du chercheur[228]. De plus, en faisant disparaître sous celle de l'enquêté la parole de l'ethnologue, elle empêche toute remise en cause des questions posées par ce dernier.

Après bien des tergiversations et malgré ces remarques sur ces deux approches, j'ai essayé de faire le choix qui me paraissait le plus adapté aux contraintes de mes résultats d'enquête : aux

[224] BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
[225] DEMAZIERE Didier et DUBAR Claude, 2004, *Analyser les entretiens biographiques: l'exemple des récits d'insertion*, Presses de l'université de Laval. Se référer également à cette critique : MAYER Nonna, 1995, « L'entretien sociologique selon Bourdieu », *Revue Française de Sociologie*.
[226] *Ibid.*
[227] LEWIS Oscar, 1963, *Les enfants de Sanchez*, Gallimard.
[228] "he eliminado mis preguntas y seleccionado, ordenado y organizado sus materiales en autobiografías congruentes" LEWIS Oscar, 1963, *Les enfants de Sanchez*, Gallimard, p.44.

textes bruts disponibles en annexe, s'ajoute leur transformation inspirée de la méthode de Lewis dans la thèse. Certes à travers le filtre de ma perception, il me semble que le résultat permet de rendre compte au mieux des inflexions de tons, du parler, des moments de gênes inhérents à l'entretien. Passé par un travail de montage et de sélection à partir de mes retranscriptions traduites en français, il est l'aboutissement d'une analyse minutieuse des récits de vie de Fabiola, Rachel, Sarah et Soledad[229]. Après la présentation lewisienne qui suivra, nous ferons directement référence aux annexes dans les prochains chapitres, et analyserons les paroles telles qu'elles y sont présentées.

Mon approche sur le terrain a varié en fonction des deux groupes professionnels auxquels j'ai eu affaire[230]. Les deux premiers témoignages sont ceux de cuisinières de la Merced ; Fabiola et Rachel. Fabiola, 16 ans, est la première migrante que j'ai rencontrée. Nous nous sommes entretenues le 5 octobre 2019 à San Juan Cancuc. Elle revenait tout juste d'une année à Mexico. Elle y est repartie bien vite, et c'est ainsi que je l'y ai retrouvée le 16 décembre de la même année. Ce fut au terme d'une longue soirée d'esquive. Répondant à peine à mes appels et messages depuis 17h, je l'ai aperçue à 23h se dirigeant vers le métro de La Candelaria. Rattrapée à l'entrée *in extremis*, je me suis étonnée de la voir accompagnée, non pas, comme prévu, d'une amie du lycée, mais de sa petite sœur Rachel. Rachel m'a presque sauté dans les bras en me voyant. Elle semblait n'avoir qu'une hâte : que je l'enregistre, comme elle m'avait vu faire avec Fabiola. Peut-être est-ce en raison de son jeune âge, 13 ans, mais toujours est-il qu'au moment de l'entretien, elle ne savait que dire. L'arrivée de la pandémie de COVID et des mesures sanitaires qui s'imposaient ont mis brusquement fin à mes échanges avec elles et d'autres cuisinières. Les activités de la Merced ont été stoppées par les autorités[231]. Aussi ai-je tout juste eu le temps de terminer les entretiens commencés avec Sarah et Soledad.

[229] Dans le cadre de notre analyse, seuls les témoignages de quatre migrantes ont été choisi, pour des raisons de représentativité.
[230] Cette division correspond en partie à celle observée par Tania Cruz Salazar : « En la ciudad, estas indígenas tienen definidos dos campos de trabajo: i) el servicio doméstico de hogares mestizos donde trabajaban a destajo recibiendo menos de 5 dólares por día o alrededor de 120 dólares al mes; ii) el comercio informal, que no les permite descansos, pues implica la manufactura, la distribución y la venta de artesanías permanentemente. » CRUZ SALAZAR Tania, 2009, « Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes », *CIESAS* : 169-212.
[231] J'ai pu les reprendre quand le « feu vert » autorisant les rencontres et les déplacements a été remis en place en juillet 2020.

Ces domestiques vivaient chez leur employeur. Bien que pouvant avoir des semaines chargées, elles n'avaient donc pas les longues heures de transport en commun à effectuer la nuit avant de devoir se lever à 7h du matin pour pouvoir être à 10h sur leur lieu de travail. Leur jour de congé pouvait ainsi plus être consacré à des temps de loisirs. Je les rencontrais plusieurs fois à ces moments-là, mais contrairement aux cuisinières, n'eus jamais accès à leur cadre de travail à proprement parler. Les entretiens de Sarah et Soledad sont nettement plus longs que ceux de Fabiola, Rachel, ou toute autre cuisinière entretenue dans des conditions autrement plus précipitées. Sarah, 20 ans, ne vivait à Mexico que depuis quelque mois quand je l'ai rencontrée. Elle est arrivée par l'intermédiaire de sa cousine parallèle patrilatérale Soledad. Nous nous sommes vues pour la première fois alors que j'accompagnais cette dernière à une messe adventiste à Mexico. Soledad est une jeune fille de 21 ans. À 13 ans, elle est partie pour la première fois à Mexico avec sa grande sœur. Elle y a exercé divers emplois, avant d'entrer comme domestique au service d'une famille riche d'un quartier résidentiel. J'ai pu prendre contact avec elle grâce à une professeure du collège du municipe avec laquelle elle communiquait. Nous avions longuement échangé par textos quand je vivais à Chilolja' avant que je la rencontre à Mexico, dans un appartement qu'elle gardait pour ses employeurs.

L'objet de ce chapitre et des suivants n'est pas de transmettre toutes les subtilités des sens résidant dans la richesse de la langue tseltale. Cependant, il nous semble possible, en nous inscrivant au sein d'une vaste tradition américaniste[232], d'essayer de représenter la teneur d'une interaction à l'origine d'un récit. Quelle que soit la manière dont l'ethnologue insère la parole de l'autre dans son texte, il y a nécessairement une transformation, qu'il vaut mieux assumer, pour pouvoir mieux la déconstruire. Nous pensons ainsi qu'il est plus honnête scientifiquement d'admettre la part de subjectivité de notre propre langage. Suivant une structure diachronique propre à tout récit classique, l'ambition de ce qui suit se borne à faire ressortir dès la première lecture ce que l'enquêtrice en a compris. Reconstruit à partir d'une sélection et d'un remontage de leurs phrases traduites depuis les entretiens, le style littéraire produit rompt fondamentalement avec celui du reste de la thèse. En raison de divers

[232] Pour ne citer que quelques une de celles ayant pour cadre les hautes terres du Chiapas : GOSSEN Gary H., 1999, *Telling Maya tales: Tzotzil identities in modern Mexico*, New York, Routledge.
GUITERAS HOLMES Calixta, 1965, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de cultura económica, México. POZAS A. Ricardo, 1968, *Juan Pérez Jolote: Biografía de un tzotzil*, Fondo de cultura económicaMéxico.

paramètres, au premier chef desquels se situent les conditions d'interactions décrites ci-dessus, la parole de Fabiola, par exemple, pourra paraître plus hachée que celle de Soledad. Espérons que ce décalage incitera le lecteur à porter d'autant plus d'attention à la singularité des mémoires que chacune des *ach'ix* migrante a accepté de nous confier.

B) Trouver ses mots

1) Récits de vies déviées

Les récits qui suivent sont des patchworks des paroles traduites de nos enquêtées. Ils émanent de notre écoute des entretiens enregistrés en tseltal. Transcrits sur le logiciel ELAN, le texte a ensuite été importé sur le logiciel Language Explorer (FLEX) pour y opérer un découpage morphématique, puis une analyse grammaticale juxtalinéaire. Ces trois étapes préliminaires permettent d'éclairer plus finement la traduction constituant la quatrième ligne de chaque unité de voix en annexes[233]*. Dans la mesure où nous souhaitons aboutir, dans la mesure du possible, à une présentation de nos enquêtées par elles-mêmes, notre parole d'enquêtrice est volontairement tue. Parfois brèves, parfois développées, ces réponses de nos enquêtées aux questions que nous leur avons posées en leur langue ne suivent pas l'ordre dialogique des entretiens, mais celui, diachronique, de leur parcours. Du passé au présent vers le futur, les textes produits sont aérés par des renvois à la lignes, afin de marquer le passage d'un thème, et souvent d'un temps de vie à un autre pour Fabiola, Rachel, Sarah et Soledad.*

[233] Cf Annexes de cette thèse, en particulier l'introduction du Livre I, *Les Migrantes*

Fabiola : urbanité et communalité en conflit

Nous avons rencontré pour la première fois Fabiola, âgée de 16 ans, lors de son bref retour à San Juan Cancuc, pour pouvoir continuer ses études au lycée (Fabiola, entretien du 05/10/2019 et du 09/11/2019, en annexe). Elle nous disait alors qu'elle avait pris goût à sa vie en ville. Souhaitant apprendre l'espagnol et continuer à étudier, cette volonté a été bien vite contrebalancée par l'accueil qui lui était fait dans le municipe. Rejeté en ma présence par des qualifications rapportant au domaine de la putain, elle est repartie à Mexico en décembre, pour ne plus en revenir. Notre dernier entretien s'y déroule, près du stand où elle vendait des quesadillas et des gorditas[234] *avec son oncle et sa petite sœur, Rachel (Fabiola, entretien du 16/12/2019 en annexe).*

« Je suis arrivée à Mexico sans savoir, seulement pour apprendre. Je pensais que j'allais juste visiter. J'ai beaucoup aimé l'année, j'aimais me promener... La vie à Mexico m'a beaucoup plu. Oui... C'était agréable... Nous avions vraiment la belle vie là-bas... Différente... Seule. Où vous apprenez il y a du bon.

Il s'agissait de travailler près de l'habitation qu'il louait, à la Merced[235]. Je vis avec mon oncle […]... Il fait des *quesadillas*[236] là-bas. Avec de la viande, de la volaille, des *chicharrons*[237], il prépare la salade. Il s'attèle au travail dans la cuisine. Toi, tu es dans ta friterie. J'vends des *chicharron*. Ce travail là... nous servions le client tout le temps c'est ce... Voilà en quoi consistait mon travail. Ça se faisait sans interruption. Il le faut, on va dire… À vrai dire notre travail est bien. Le patron est bien, c'est sympa de vendre...

Ça fait mal au cœur à ma grand-mère et à mes petites sœurs que je sois partie à Mexico. Mes parents nous ont vu partir. Ils s'en doutaient car ce n'était pas la première fois qu'ils entendaient parler de voyage. On part en voyage en prenant le taxi, je descends à San Cristóbal, voilà comment j'ai l'habitude de partir. Je leur donnais de l'argent. Je leur en donnais bien sûr quand ils en avaient besoin, je leur en donne quand je suis à Mexico, je

[234] Nourriture de rue à base de maïs
[235] Quartier de Mexico, notoirement connu pour ses activités de prostitution
[236] Tortilla pliée en deux avec du fromage.
[237] Friture.

donne. J'envoyais l'argent à ma famille via ma mère par mandat cash... Là-bas tu peux le sortir toi-même, l'argent sort de cette façon-là. Nous remettions directement depuis Mexico.

Le travail à Mexico était bien, il était bien en soi et nous a plu ; ce que nous recevions, le fait d'œuvrer par nous même, le salaire... L'argent. J'aimais ma petite vie comme nous la menions... Mais... j'y avais été toute jeune, et je savais que plus tard il faudrait que je retourne sur le chemin de l'école, je voulais... Je savais qu'il y avait une autre voie. Je suis sortie du cursus scolaire encore mineure, mes cours m'effrayaient. C'est en espagnol que nous parlions à l'école, et nous le parlions bien. Les professeurs aiment le changement. J'apprends bien en voyageant. J'ai envie de me promener, j'ai envie de devenir une urbaine. Apprendre l'espagnol... apprendre. Nous avions vécu là [à San Juan Cancuc] depuis toujours. Moi je venais de loin. Tu prends en compte le fait que [les professeurs] te conseillent de suivre le cursus scolaire et professionnel, et les *principales*[238] me conseillent de préférer la recherche d'un époux au cursus scolaire.

Mais… Pas si tôt, pas de singe alcoolique, qu'il ne fume pas de cigarette, que ce ne soit pas un qui frappe... Un mari ? Il te frappe, pas frapper c'est ça... Juste qu'il… Embrasse bien, qu'il te montre du respect. [Q]u'il te montre du respect. Il te met en valeur, il marche droit, il te donne ta nourriture chez toi, c'est comme ça, n'y vas pas s'il ne sait pas.

Les femmes n'ont pas le droit de vote. Ce ne sont que les hommes qui l'ont, pas les femmes dans mon village. Et, comme on dit bien sûr, il y a les problèmes avec les gens. C'est juste que c'est avec les jeunes... C'est que du coup il y a... Le village est divisé...

Je préfère faire par moi-même. Mais c'est ici que j'ai toujours vécu. »

[238] *Mamal* : les hommes ayant accompli l'ensemble des charges communautaires.

Rachel : du collège au réseau migratoire

Rachel, 13 ans est la petite sœur de Fabiola. Lorsque j'ai voulu m'entretenir avec cette dernière, je me suis aperçue que Rachel l'avait suivi dans sa migration à Mexico. En dépit de son souhait vif de parler comme venait de le faire sa sœur avant elle, Rachel était très intimidée. Elle m'explique toutefois qu'elle est heureuse de connaître la capitale et de pouvoir y gagner de l'argent (Rachel, entretien du 16/12/2019). Lors du second entretien, Rachel est plus volubile. Aide-cuisinière de sa sœur en raison de son manque d'expérience par rapport à elle d'après leur patronne, une métisse de Mexico, elle était ce jour-là en congé. Elle semblait moins fatiguée. Elle n'était pas rentrée comme prévu initialement à San Juan Cancuc pour continuer à aller au collège. Elle m'explique néanmoins qu'elle désire toujours devenir ingénieure, et planifie en ce sens une poursuite d'étude, éventuellement dans une université de la capitale (entretien du 14/01/2020).

« [J]e ne voulais pas y aller moi-même en fait [à Mexico]. Tu vois c'est leur environnement à eux... Moi-même je ne voulais pas mais… J'ai vu comment on faisait là-bas, j'ai été prise dans le mouvement, c'est comme il fallait le faire quoi si je veux vivre. Oui, je voulais voir comment elle fait aussi. Nous faisons des *quesadillas*. Avec des *gorditas*[239]. Elle est à vingt pesos. Voilà, nous vendons tous les jours et… Comme le souhaite le client. Je le fais avec… De la viande, du poulet, c'est… Je vends de tout ! Voilà. Avec des champignons avec tout un tas de truc ! Avec beaucoup de choses. Avec des légumes. Je suis contente. J'aime, parce que ça me permet d'avoir de l'argent. Moi je m'atèle à mon travail.

Il n'y a pas d'horaire. Je commence... tous les jours... Le lundi ! Voilà comment je commence le travail. À cinq heures. Tôt. Tous les jours.

Je travaille un point c'est tout. Bien, c'est bien comment je vis. Je prépare les légumes, je fais des tortillas... Moi j'aime bien manger de la viande. C'est bien la viande. Celle qui me paye c'est la patronne. [I]ci, au jour le jour c'est deux cent cinquante pour mon oncle. Deux cent cinquante à elle [ma sœur]. C'est que... Comme elle, elle sait mieux on va dire que c'est pour ça que c'est pour elle. C'est que... C'est juste... J'aide, c'est tout. Je veux persévérer là-dedans et économiser pour continuer à étudier.

[239] Beignet salé fourré.

C'est que ça me rend assez heureuse d'être ici. J'aime me voir au travail ici. J'aime comment je suis ici... C'est tranquille, on ne s'endort pas, tu vois c'est bien. Je veux y retourner encore. Oui, je veux aller là et…Je veux faire beaucoup de choses, comme j'aimerais, je voudrais continuer à aller à l'école si c'est possible. Voilà ce que j'aimerais. C'est que nous nous reposons. Un jour seulement. Ça ne fait qu'un seul jour.

Oui, il faut qu'elles viennent [les autres jeunes filles de San Juan Cancuc]. C'est-à-dire que c'est un enseignement, et ce sont déjà des personnes dures à l'ouvrage. Il y a de l'emploi ici, et ça, elles ne le savent pas. Non elles ne savent pas. Qu'elles le sachent, qu'elles apprennent comment, que ça se sache, c'est possible on va dire. C'est que ça pourrait éventuellement se savoir plus tard, ce qui m'est arrivé, je sais déjà ce qu'on pense. Parce que, on va dire, elles pensent que… Là-bas je me sens bien et il faut bien aider.

La vie est bien là-bas. Bien, l'enfance d'une jeune fille se passe bien. Je fais tu vois... Comment nous faisons... Je suis heureuse là-bas.

Nous sommes de passage. Ça va être la fin des vacances. Le 8 janvier. Ça commence maintenant. Voilà pourquoi je veux rentrer. Pourquoi ? Parce que j'aime apprendre d'autres choses, je veux partir ailleurs, et ce que je veux, c'est savoir. Je veux entrer en… école d'ingénieur. Oui, je veux arriver jusqu'à Mexico. Pourquoi je veux me retrouver là ? C'est parce que si l'ingénierie y est bien, je veux y aller quoi. Ce que je souhaite c'est… Avoir ma carrière on va dire. »

Sarah : de la réalisation sociale par l'éthique presbytérienne

J'ai rencontré pour la première fois Sarah en accompagnant sa cousine, Soledad, à la messe adventiste à laquelle elle m'avait conviée. Grâce à l'entremise de cette dernière, elle est employée en tant que domestique au sein du même foyer, à Santa Fe. Notre premier entretien a eu lieu lors de leur jour de congé, le samedi. Sarah n'était arrivée que depuis 3 mois dans la capitale, et parvenait seulement à se rendre seule au marché de Tacubaya, pour y faire des achats pour la semaine (Sarah, entretien du 29/02/2020). Poussée à migrer à Tuxtla Gutiérrez 5 ans auparavant pour sortir de la précarité, elle y a vécu une première expérience de la domesticité (Sarah, entretien du 14/03/2020). Son but principal est ainsi d'envoyer de l'argent à San Juan Cancuc afin de permettre à ses plus jeunes sœurs d'étudier, mais aussi pour épargner. Des deux derniers entretiens menés dans le parc de la résidence fermée où se trouve son lieu de vie et de travail font transparaître un désir d'accomplissement social et économique incarné par le couple qui l'emploie, selon les canons d'une éthique presbytérienne développée à San Juan Cancuc (Sarah, entretien du 18/04/2020 et entretien du 25/04/2020).

« Mon grand-père était catholique. Mon grand-père était dans la boisson... C'est... Il ne croyait pas en Dieu. Celui-là il se saoule, ou fait des choses similaires... Et il a ses oraisons. Et maintenant, il ne veut pas être dans le recueillement. C'est qu'avant, mon père, et son père à lui, n'étaient pas croyants. Mais ils sont rentrés, ils sont rentrés dans la foi, dans le dogme presbytérien il y a longtemps. Ça dans notre Église, il y a en a beaucoup qui se convertissent ! Nos paroles sont très bonnes et : il y a le fait qu'il faut être en train d'offrir et il y a... Il y a ce qu'on donne, il y a de la bonté.

Pour toutes les fêtes, quelles qu'elles soient, ils font en sorte qu'elles aient lieu quand nous terminons nos cours. Il y en a peut-être quatre. Il y en a en juillet, il y en a quand on a fini la sixième. Et il y en a en décembre. Quand ils partent, quand les agents changent. Je crois que c'est en septembre, que change le comité. Je, je vais à la fête, je vais à chaque fête, j'aime la musique. Oui, j'aime la musique. Bon, voilà, c'est juste que là-bas j'adore, j'adore le fait d'arriver aux sons des musiques et voilà, c'est pour ça.

C'est dans l'enfance, toute petite, c'était les jeux que je faisais avec ma sœur, comment j'allais en cours, je faisais les récoltes s'il n'y avait pas cours... Ils travaillent aux champs. Nous

semons le maïs avec mon père. Nous veillons précieusement sur le maïs, ou les haricots, et je récolte notre café. Ils récoltent des haricots, et le café, quand il y a du café uniquement... Mes parents eux travaillaient. Comme moi je [leur] envoie un peu d'argent... Là-bas ils ne sont pas inquiets. Ils me disent "va là-bas" !

Quand je suis montée à Tuxtla, j'avais bien seize ans. Mais là-bas à Tuxtla ce que je gagnais c'était... Très peu. Nous vivions seulement à trois là-bas où était ma maison, il n'y avait que deux paires de bras pour la maison mais elle était très petite. Elle était petite. Et il n'y avait pas beaucoup de bon travail. C'est que le couple m'épiait. Il m'aidait dans mes travaux. Je ne gagnais pas grand-chose là-bas, donc je suis montée ici à Mexico.

C'est la quatrième année que je travaille. Et maintenant, donc, j'ai vingt-et-un ans. Je travaille dans le nettoyage. Je, je j... Je balaye la maison, je passe la serpillère, laver aussi et... Je fais la lessive, je repasse, et je fais la vaisselle. Ici par semaine, ça me donne mille huit cents[240]. Alors qu'à Tuxtla, le salaire était bien faible : un mois pour trois mille[241]. Le salaire est plus élevé à Mexico. Voilà la raison du départ à Mexico. L'homme [de la maison], lui, travaille en tant que... Licencié en droit[242]. C'est la raison pour laquelle la femme ne veut plus travailler maintenant. Les maisons sont grandes : ce ne sont que des bâtiments. Ma maison a deux étages. C'est une grande et belle maison. Sole[243] travaille en bas. Moi je travaille en haut. De mon côté je veille à ce que leurs chambres soient bien tenues, je lave les commodités, et... Et je fais la lessive, je repasse. Je me repose la nuit et... à huit heures et demie ou neuf heures je sers le dîner et je fais les préparations et du coup c'est à dix heure et demie ou onze heures du soir que nous nous reposons, nous allons nous coucher tard. Il n'y a pas vraiment d'heure, et c'est bien ici, je montre que je fais des efforts, mes mains ne s'arrêtent pas. Je suis bien ici au travail, et j'aime le travail ici. C'est certain que j'aime bien la ville. C'est un lieu sympa. L'homme est là mais en vérité il ne parle pas. En tout et pour tout, si tu lui parles il te dira juste "bonjour". Nous supportons. Même s'ils ne me traitent pas bien, ce que j'aime c'est l'argent. Parce que, au village d'où je viens, il n'y a pas d'argent. Voilà, là est la raison. Y arriver, le simple fait d'y arriver par moi-même !

[240] 85,8€, taux de conversion du 12/06/2022.
[241] 143,01€, taux de conversion du 12/06/2022
[242] Equivalent d'avocat en France.
[243] Soledad, sa cousine, qui travaille au même endroit que Sarah.

C'est seulement que c'était ce que mon cœur désirait, que je sois en train de travailler ici, pour que je puisse gagner plus d'argent, c'est pourquoi que je suis venue ici, à Mexico. L'a... l'argent, il n'y pas de ça dans mon village. Là donc je veux économiser de l'argent pour pouvoir sortir, pour pouvoir m'en sortir.

Nous sommes nombreuses, j'ai donné à nos aînés masculins ma maison. Oui, c'est un problème la maison de mon père. Alors voilà ce qui m'arrive, ce qui nous arrive... Je n'ai pas de maison à moi, je suis en dehors de notre lieu de vie. Lorsque je suis arrivée là-bas [à San Juan Cancuc], quand nous sommes arrivées là-bas eh bien... Ma maison, elle avait déjà un propriétaire en propre, elle a un propriétaire. Je ne peux plus rentrer chez nous. Mon père leur a dit là-bas, qu'il n'y avait personne qui aurait pu vouloir s'installer : nous sommes nombreuses !

[M]a petite sœur a cours à Ocosingo. Je me mets d'accord avec elle pour trouver notre propre maison là où mon père a la sienne. Pour que... Ce que j'économise aille dans notre nourriture, avec la famille. Celle-là déjà, elle fait déjà beaucoup d'effort pour ses études, et on va dire qu'elle souhaite être en mesure de trouver du travail [salarié]. Ce qu'elle veut, elle veut faire des efforts à l'école, voilà ce qu'elle veut, elle planifie son futur, comment elle partira pour le construire. Ce qui se dit, c'est qu'elle voudrait être licenciée en droit. Elle veut avoir un salaire. Voilà pour ma petite sœur.

C'est que mes petites sœurs vont à l'école pour étudier le piano [à Ocosingo]. Elles sont en train d'étudier. Sauf ma grande sœur. Elle travaille au village, chez moi. J'ai deux petites sœurs qui font des études pour l'église. Elles ont leur professeure. Bon ce n'est pas bien évidemment, mais rien que le prix d'un semestre est exorbitant. C'est... Huit-cent pesos[244] rien qu'un semestre. Et plus si je prends en compte les frais de la semaine […]. On achète la nourriture, c'est là que les cadettes dépensent.

C'est qu'en ce qui me concerne je n'ai été que jusqu'à l'école primaire. Je ne sais pas à cause de qui j'avais peur, j'étais là-bas, pourquoi je n'ai pas obtenu le niveau collège mais... Mais maintenant il se trouve que je veux apprendre, et bien sûr je n'ai pas de quoi, […] Je sais additionner, soustraire, multiplier, et plein d'autres choses. Et... Et avec le temps que j'ai passé

[244] 38,13€, taux de conversion du 12/06/2022.

en classe j'ai un peu appris l'espagnol. C'est que chez moi, on ne parle que tseltal. Par exemple les multiplications, ça j'ai continué à en faire, et les mathématiques je continue à en faire, tu pars acheter plus tard, […] les mathématiques servent. « Combien ça coûte », combien on te rend d'argent. Si j'ai une fille, et bien je... Je veux lui donner une éducation, je veux la faire aller à l'école pour qu'elle ne devienne pas comme moi : sans études, il n'y a rien qui l'attend là-bas, je veux donc la faire aller à l'école. Et... Et ensuite, et bien... Si elles veulent partir en ville je leur permettrai.

Comme tu as pu le voir, je ne m'aventure pas plus loin que Tacubaya[245]. En ce qui me concerne, pas ailleurs, à Tacubaya parce que je ne sais pas encore bien m'orienter. Oui j'ai peur. Dans cette mesure, si je vais plus loin c'est avec ma cousine Sole[246], si elle n'a pas, si elle ne travaille pas, nous y allons ensemble. Ça quand j'entre dans une boutique, j'achète des sodas, j'achète des chips ou des biscuits. J'en profite juste pour faire ce que j'ai à faire et je sors. Oui, oui je fais des courses. J'achète là-bas au marché. C'est-à-dire quels vêtements ? Ceux que tu vois là ! Il y en a tout un tas ! J'aime ! J'adore en avoir plein. Oui, oui je sais je n'arrête pas de collectionner ! Ici à Mexico, ce que je constate personnellement c'est la richesse de la ville.

Bien, les filles qui viennent de nos contrées... Elles commencent bien sûr par faire des travaux du même type que les nôtres : dans des maisons ou des restaurants, et elles travaillent dans bien d'autres domaines encore. Elles cherchent du travail en ville ; Dans différentes villes, il y a plusieurs endroits. Il y en a beaucoup ! Il y a... Il y a là-bas à Tuxtla, San Cristóbal, et Mexico. Si on s'accoutume vraiment au travail, j'aide dans la recherche d'emploi. Mais si on ne veut pas vraiment s'habituer au travail local, ce n'est pas possible que tu les aides. Ça oui, je l'ai fait avec ma cousine ! Elle était installée au métro Miguel Angel Quevedo. Elle ne s'est pas habituée, elle est revenue ! Celle-là, celle-là, une semaine, et à cause des difficultés, elle s'en va ! Cette famille m'a dit comment elle nous donnait des congés, pour sortir. Et voilà comment je les ai aidés mais être hors de chez-elle a été trop dur. Elle ne me fait qu'une seule semaine ! Celle-là est foutue.

[245] Quartier à l'ouest de Mexico
[246] Soledad

J'économise l'argent, voilà ma croix, c'est ce que je veux, économiser mon argent, car je veux plus tard ouvrir mon propre commerce dans mon village, pour que ce ne soit pas toujours uniquement le travail.

Il y en a là-bas qui ne savent pas ce qu'il en est quand elles ont leur petit copain. Là ils se rencontrent à Chilolja' même. À l'école je veux dire ! Bien, lorsqu'ils savent ce qu'il en est, le père de la fille, et bien il est au comité, et ce sont les parents qui perdent la face[247]. Parce qu'on n'aime pas les ragots donc... Non, [les parents] ne le savent pas, et ce qui se passe, c'est qu'ils ne savent pas ce qu'il en est vraiment. C'est qu'il y en a qui critiquent les jeunes filles si elles ont un petit copain. Et du coup les jeunes filles, il y a des commérages, et donc les garçons il y a des commérages si elles ont un petit copain. Il ne faut pas... C'est pourquoi je l'ai vu par facebook. Moi je ne vois pas mon copain. Je communique seulement par message. C'est que, c'est chaud, sa maison est juste là où il y a la mienne. »

[247] L'utilisation du verbe « raccourcir » *mujtan* à la voie antipassive (-*wan*-) montre le caractère prototypique de l'action décrite. Nous pouvons donc imaginer que le « raccourcissement » que les parents s'infligent à eux même va de soi, ou du moins est attendu d'eux dans ce type de situation. Nous avons choisi la traduction « perdre la face » en référence au concept goffmanien représentant bien, à notre sens, l'enjeu et le ressenti des protagonistes.

Soledad : entre rupture et retour

Soledad est la migrante qui a vécu le plus de temps à Mexico. Arrivée la première fois à 11 ans pour aider sa grande sœur, elle a connu divers métiers avant de devenir domestique. Elle suivait les conseils de ses professeurs et restait en contact avec eux. L'une d'elle, qui travaillait dans un collège de San Juan Cancuc qu'elle avait brièvement fréquenté, m'a donné son numéro de téléphone en automne 2019. Après de nombreux échanges téléphoniques pendant que je vivais dans la communauté, nous nous sommes rencontrées dans le quartier Insurgentes Sur *lors de ma venue à Mexico en décembre. Nous avons discuté dans l'appartement qu'elle gardait pour le compte de ses employeurs, le temps des visites, en attendant qu'ils le vendent (Soledad, entretien du 21/12/2019). Le second entretien a eu lieu suite à la messe adventiste à Mexico à laquelle elle m'avait proposé d'assister. J'y ai fait la connaissance de sa cousine Sarah, mais aussi de son grand frère. Celui-ci la mettait visiblement mal à l'aise (Soledad, entretien du 08/02/2020). Dans nos échanges informels et dans nos autres entretiens, Soledad m'a parlé à cœur ouvert de la surveillance à laquelle sa famille de San Juan Cancuc souhaitait la soumettre par le biais de cet aîné masculin. Sa mère, en effet, s'inquiète de la moralité d'une fille qui en lieu de se marier, a un petit ami catholique et préfère étudier. Se soustrayant d'elle-même à l'imposition de ce contrôle, il est apparu dans les deux derniers entretiens que nous avons menés dans le parc de la résidence fermée de Santa Fe, que le travail que Soledad y exerce en tant que domestique le jour et lycéenne la nuit la rend à la fois consciente des injustices qu'elle vit à Mexico et critique de la « coutume » de son peuple (Soledad, entretien du 11/04/2020 et Soledad, entretien du 02/05/2020). Bien qu'elle souhaite être indépendante, en étudiant l'administration des affaires, Soledad aspire néanmoins à pouvoir un jour retourner dans sa communauté natale afin d'y voir son expérience reconnue en y générant de l'emploi salarié.*

« Je ne me rappelle plus bien comment j'étais exactement étant enfant. C'était très dur, il n'y avait pas beaucoup d'argent. Ils ne me donnaient rien parce qu'il n'y avait rien, ma mère n'avait pas d'argent. Mais non, ça non on n'a jamais manqué de nourriture. Parce que moi et les autres, nous faisions la récolte. C'est que ma mère s'est couverte de travail. Elle et mon père ont été assommés de travail. C'est la manière dont mes parents s'en sortent, ils n'arrêtent jamais de travailler. Et on ne peut rien manger de consistant, ou il y a les œufs. Et, voilà du coup dans la famille de ma maman ils ne s'en sont sortis qu'en se plongeant dans le travail, et

c'est grâce à ses vaches que mon père est riche. Voilà pour ma mère, mes parents se sont tués à la tâche, et donc… Ils commencent à vendre, de... de la nourriture, de la viande de cheval, ils vendent à Oxchuc[248]. C'est que, comme ma grande sœur était partie, et que mes parents étaient au travail... Il n'y avait plus grand chose qui faisait défaut chez moi. Et donc... on ne manquait plus vraiment de tortillas chez moi mais... Nous savons que le travail... Coûte. Il y avait beaucoup de travail chez-moi là-bas. Voilà et j'ai arrêté petite l'école primaire. Dans ma famille j'ai fini... J'ai fini le collège, mais je n'ai pas fini les études.

Je suis partie de là-bas, et je suis venue travailler à Mexico. La première fois que je suis allée à Mexico... C'est avec le fait... Qu'ici il y avait de l'argent et mes sœurs. Ce qui se passe c'est que ma sœur est partie. Elle est partie travailler à Mexico. Et... Celle-là, celle-là a gagné de l'argent. Et donc, elle nous faisait travailler à la maison. Il y a ma grande sœur, qui travaille. Et son travail est bien. Elle était passée par là avant. Alors, ce travail m'a aussi incombé. Et alors je suis restée là. Je suis arrivée au travail à Xochimilco[249]. Il y a peut-être... Douze ans de cela. Je suis arrivée pour faire, pour faire... femme de ménage. Tu vois, je suis partie au travail pour gagner de l'argent.

Tout ce que je faisais c'était... m'occuper de nos nièces avec ma sœur. Et il y a... Il y a trois ans, je suis redescendue[250]. Ça m'a pris trois ans de finir le collège. Je ne voulais pas quitter les études. Ça me manquait, ça me manquait. Alors il y a... peut-être sept mois, et bien j'ai étudié en lycée ouvert[251]. Je suis montée à Mexico. J'ai commencé le lycée ouvert. Et voilà comment on a été au travail.

La femme en a deux, deux maisons c'est… Celle dans laquelle je travaille en ce moment avec ma cousine, parce qu'il y a beaucoup de travail et… La fille, les enfants, ils font beaucoup de déchets, eh… Eh ce n'est pas, ce n'est pas propre, parce qu'ils font plein de déchets, et je dois les ramasser. Et en plus je donne le dîner, le petit déjeuner, je suis en cuisine, je nettoie, il y a

[248] Municipe voisin de San Juan Cancuc.
[249] Quartier de Mexico.
[250] A San Juan Cancuc, au Chiapas, située en bas de Mexico dans la deixis tsetlale.
[251] Rappelons que deux systèmes correspondant aux lycées français existent au Chiapas : le COBACH, abréviation
de "*Colegio de Bachileratos de Chiapas*" et la "*preparatoria*". Les *preparatorias* sont des lycées privés qu'on retrouve sur l'ensemble du territoire national. La "*prepa abierta*", "le lycée ouvert" dont parle souvent Soledad dans ses entretiens est un lycée en ligne relativement similaire au système du CNED.

beaucoup de travail. Lorsque les enfants sortent faire la fête, sa fille qui a quinze ans. Et elle va en boîte, elle lui a donné l'autorisation ! Et elle boit, et parfois même elle fume ! Du coup comme elle a le droit, elle sort beaucoup. Elle revient tard dans la nuit, et parfois j'attends qu'elle daigne revenir, je lui réchauffe son dîner, ou si elle est fermée je lui ouvre la porte et… Parfois le travail n'a pas d'horaire. Et je m'endors à deux heures, trois heures du matin, et ce seulement si j'ai fini mon travail. Et je reprends mon travail à huit heures. Voilà comment je m'en sors, il faut le module[252] chaque mois.

Je travaille du dimanche au... vendredi. Je n'ai mon congé que le samedi. Et comme c'est le congé, le congé du samedi, je sors me balader et je rentre ensuite. Comme je suis pieds et mains liés avec mon travail ça me fait du mal, je suis percluse[253]. Je suis fatiguée en fait. Et cette femme-là elle fait… Si elle a décidé de ne pas aimer ton travail et bien… Elle nous décompte de l'argent de notre salaire si on endommage de la vaisselle, elle est sévère avec ça. C'est qu'elle ne te le dit pas ; elle ne t'avertit pas car elle attend de toi que tu fasses attention ! Ou bien… Si c'est le cas il y a une surveillance, faut suivre ! Il faut que tu rembourses. Elle donne à manger mais ce n'est pas beaucoup, jamais elle ne te dira « prends bien soin de toi » ! Non. Parce qu'elle te donne juste du travail. Et parfois… On se soulève contre ça. Et par exemple c'est ce qui est arrivé à ma collègue, elle est partie. Parce qu'elle ne la supportait plus et… Comme elle se révoltait, la femme l'a disputé, soi-disant que celle-là lui avait pris ses vêtements. Alors elle a commencé à nous le déduire de notre salaire. Elle m'a déduit mille pesos, et mille pesos à ma collègue. En plus… ça fait que je ne me sens pas en sécurité, car elle nous elle nous tient des propos virulents sur notre travail. Alors je me dis "je vais partir". Une fois que tu es arrivée ici, tu es entrée ici dans ton travail, c'est comme si… Tu appartenais à cette personne. Il faut que tu, que tu fasses ce qu'ils veulent non ? C'est ce qui est difficile… On ne veut pas te donner de congé, ou alors pas beaucoup de jours ou… Tu n'es pas libre ! Tu es donnée à partir du jour où ton travail te trouve pourquoi ? Parce que tu arrives pour la volonté de quelqu'un, d'une personne.

Parfois ça te met en rage si ce qui t'arrive n'est pas juste, ce qu'elle te fait subir et tout… Et cette rage là... Elle fait que tu veux t'en aller de cet endroit hostile. Tu veux quelque chose de

[252] Ensemble de cours à valider dans le cadre du lycée à distance.
[253] Traduction de *mich'aj k'ux a ka'ay* , littéralement « je me trouve douloureusement empoignée [à la situation référée] »

meilleur. C'est ça, je continue à être molestée et ça fait que ça me motive, le fait de continuer à être tourmentée... Parce que je ne veux certainement pas dépendre d'un homme ! Ce que, ce que je veux c'est juste mener mon existence par moi-même.

Je ne veux pas dépendre d'un homme. Ne dépendre de personne. Je veux ce que moi je veux, et moi seule. Je veux avoir... Une maison à moi. Je n'irai pas dans la maison de mon mari. C'est les us et coutumes de là-bas, c'est qu'ils donnent la terre à l'homme, et la fille n'a rien pour elle. C'est que si tu ne veux pas dépendre d'un homme, que mon travail lui donne de l'argent c'est... Il en profite lorsque... Il te dispute ! C'est "qu'est-ce que tu obtiens ?" Et ton travail lui donne de l'argent... Leurs coutumes ! L'existence de ces jeunes filles est... Elles ont leur vie avec leurs parents. Si les parents sortent travailler elles sortent travailler, elles y vont, tranquilles, font des tortillas, mouillent les tortillas avec du *caldo*[254]. Leur coutume c'est ça. La manière de faire de leurs parents... C'est ça, ils croient aux coutumes là-bas.

Bon... La coutume qu'il y a là-bas... On peut dire que je ne l'aime plus. Pourquoi ? Il n'y a presque pas de liberté là-bas, ni de manière de faire ce que nous voulons... Si c'est le cas, je deviens l'objet des commérages, ils me critiquent... C'est... Enfin, nous restons loin diront-ils... Alors j'arrive, je ne veux pas juste broder, je ne veux pas tisser des robes, leur vêtement de là-bas. J'ai, j'ai commencé dans l'enfance et... c'est... Je n'aime pas vraiment la coutume là-bas, je ne l'aimais pas. Bon, ça, ça dans mon village, les femmes... Presque la majorité, n'ont aucune liberté. C'est à cause de ce que j'ai dit, elles cherchent leur époux, alors, c'est ces époux-là, elles vont dans la maison de l'homme. Ou disons que la femme n'a rien qui soit à elle. Et elle est battue, et… avec force, ils, ils les font tomber enceinte, ils commencent à mal les traiter et... Alors les parents ont très peur, qu'elle s'en aille de la maison de son mari hum... C'est que ce mari, il arrive parfois qu'il frappe les femmes. Et il y a peut-être des femmes qui... qui ne veulent pas être agressées.

Voilà, je ne veux pas ça. Enfin je suis en train de me changer donc il n'y a pas... Tu es inquiet quoi... On suit la coutume, mais moi je change... Donc conflit.

Comme par exemple avant enfin... Ce n'était pas possible que je parle à un jeune homme. Ça comment à être différent maintenant, n'importe qui peut parler aux jeunes filles ! Si je parlais

[254] Consommé de légumes et de viande.

à un garçon, ce qui se passait c'est "est-ce que tu vas sortir avec ?". S'il y a quelqu'un qui le faisait, c'était l'objet des commérages. On se moque de toi dans les commérages si tu parles à un garçon. C'est à cause de ça qu'aujourd'hui il n'y a personne qui parle avec les jeunes filles. Et maintenant, on part, c'est que la coutume est en train de se déplacer aujourd'hui... Je parle avec n'importe qui ! Elles disent : « je sors avec ce mec », « d'accord » on leur dit aux filles, donc elles partent sitôt qu'elles l'ont. Et, "l'épouse vient" dit le garçon, « c'est parce que nous n'aimons pas nous promener » ... Parfois elles se prennent un revers, et… Il n'y a plus rien alors, elles rentrent. Mais tu sais, les filles ne suivent pas toujours ce que dit le comité…Elles parlent en plus aux garçons et alors, ceux-là leur mettent des idées. On, on se retrouve sous le poids des ragots à cause de ça. Ou les jeunes filles partent, et en se retrouvant à agir comme à Mexico, elles se retrouvent aussi dans le "qu'en dira-t-on » ! Ce n'est pas comme ici. Les jeunes filles avec les garçons, s'ils sont petits-amis, il faut lui dire "je t'aime".

Il y a donc le commérage... Et les femmes trouvent leurs critiques là-bas. Il y en a quelques-unes que je connais. C'est que, elles… elles ne s'unissent pas aux hommes. S'il leur arrive de, de parler à un garçon, elles ne mâchent pas leurs mots, et… Et elles ne mâchent pas leurs mots de façon à ce que… Elles ne défendent pas les garçons ! On les appelle "*ants'iwinik*" [« femme-homme »][255], elles sont très critiquées. Et elles ne s'unissent pas avec, avec quelqu'un.

C'est juste que je prends de la hauteur, c'est donc pas maintenant que je vais chercher mon mari... Pas encore et je sors, je veux y arriver, même si je ne le trouve pas je pense que je ne suis pas un objet de critique. He... C'est juste que je laisse ça à ma mère. Hum... ça, ça justement ma mère veut que je revienne ici... Ça suscite ses critiques c'est juste... Juste que... Comme ma maman est très religieuse, elle croit dur comme fer que je m'amuse, elle en vient à... Elle n'est pas très contente du coup que je parte étudier. C'est possible que je leur téléphone, c'est possible que ce soit eux qui me téléphonent. Mais, comme moi, j'ai beaucoup de travail, que le travail dans lequel je suis ne m'accorde presque aucun moment, et avec les études en plus, je n'ai presque plus de temps à moi. Je parle donc, de la manière dont je fais des efforts pour mes études... Que... Quand c'est samedi, je ne sors pas en congé, je fais mon travail.

[255] "Femme-homme", ou "homme-femme", "*ants'iwinik*" est un terme très péjoratif indiquant un entre-deux entre les genres. Nous y reviendrons dans la dernière partie de cette thèse (Partie III, Chapitre VII, B)).

Hem... la religion ou les croyances empêchent l'avancée des connaissances disent les scientifiques et... Ainsi soit-il mais bon... ça m'embête de ne plus aller à l'église à cause de ça parce que j'ai assez confiance en ce que dit la Bible et... C'est en la Bible que nous croyons et... On ne me voit pas assez souvent à l'église mais... Je ne peux pas non plus abandonner mes rêves, ce que je veux vraiment faire. Du coup pour moi les études c'est important mais... Mais ma mère dit que ce n'est pas bien que j'abandonne l'église. Donc pour elle il faut que j'abandonne les études que je fasse... Que j'oublie les études.

Eux, eux ils disaient que peut-être je ne continuerai pas les études ? Parce que c'est... Les examens étaient difficiles, je ne les passais pas, et... Ils disaient ça, que peut-être les études ne m'apportaient aucune connaissance à moi. Comme... mes études me manquaient, je ne voulais pas abandonner. J'ai lu. Adam Smith, sur l'économie. J'aime bien. Ça m'a pris seulement dix heures. Ça moi, je, je veux étudier l'administration d'entreprise. J'ai voulu ça dans mon village, j'ai vu ce qu'il en était, je crois qu'ensemble nous pouvons nous en sortir. Et je veux me spécialiser pour donner des conférences... Sur le commerce et tout ça. Je veux motiver et éduquer. Il faut faire des efforts dans mon village pour sortir de la pauvreté. Il existe de meilleures façons de vivre... Voilà j'ai considéré ce que nous faisions... Je constate qu'on nous maltraite et... C'est que dans l'entreprise, il y a des opportunités et... Je connais on va dire... Il y a des opportunités comme pouvoir voyager, connaître d'autres choses...

Tu peux commencer ton commerce, tu sèmes ce que tu sèmes c'est… C'est possible que tu fasses des profits. C'est… par manque d'éducation, hem… Ils ne savent pas, et ils font… Ils ne tirent pas profit de leur espace de vie. Il n'y a pas autre chose que je sois que de mon peuple. Il y a ton territoire ! Et oui, il y a beaucoup d'avantages pour moi si je vais dans mon village, je pourrais fonder c'est…Fonder cette entreprise. Et générer des emplois non ? Il y a aussi cet intérêt pour moi. Si je n'ai pas réussi à aller là où on donne la bourse, que je ne l'ai pas trouvé ni au Costa Rica ni à Monterrey, alors il faudra que j'économise, car je vais dépenser, peut-être que je vais travailler à l'école d'Ocosingo. Bon… Ce serait bien si je vis à San Cristóbal parce que c'est proche de mon village là-bas. Bon, parfois je me mets en tête que je vais aller vivre à San Cristóbal, à Tuxtla, ou dans mon village. Je suis ici uniquement parce qu'il y a mon travail ou disons… Il y a ce que je dis des opportunités, j'en profite, le fait qu'on puisse en tirer profit : les études avec mon travail. Mais non je ne veux pas rester ici. Je veux en plus générer de l'emploi, pour fournir des emplois à mon village. Je, que je fasse

sortir du profit du champs où je suis… Je ne sais pas… Je suis dans la prospection. C'est pour ça que je veux étudier, pour que ça me donne plus d'idées pour qu'une entreprise soit bonne pour le travail dans mon village.

Et... Voilà peut-être ce qui est bon dans ce travail, je suis entrée dans ma voie. Voilà maintenant quelle est ma route, c'est comme je le désire, je sais déjà ce que je veux, alors voilà, ça me motive. Et... maintenant, ça m'inquiète beaucoup tu vois.

Les jeunes filles qui sont parties de mon village pour arriver ici à Mexico ? C'est qu'elles viennent travailler dans les maisons pour la plupart, elles sont domestiques. La Merced à Mexico et bien… On trouve du travail dans la vente de vêtements, de chaussures, etc. etc. Il y a une amie avec laquelle on aime bien se rencontrer... à qui je raconte comment je vis et... Elle me motive, elle me donne... de la force. Elle est ici à Mexico. Elle est originaire de là-bas, de vraiment... Là-bas. De notre *cabecera*, de San Juan Cancuc.

C'est que... c'est que quand je vais chez moi, je ne vois personne, je ne vois personne. C'est pour ça que je ne sais pas ce qui se dit dans mon village. Je ne me suis pas habituée à ce que ce soit devant leurs yeux... Comment je m'habille, avec qui je parle, je vois des garçons... Lorsque je parle, à un garçon là-bas...Ce n'est pas bon qu'ils l'apprennent, ils vont dire que j'ai déjà un fiancé... Et alors, ils vont critiquer. Ils ont l'habitude de critiquer.

Mais il y a des filles qui ne respectent plus quand elles parlent... Ou disons que n'importe qui est son petit ami non ? Et elles recherchent encore d'autres copains. Et elles s'arrangent, elles s'habillent spécialement pour ça. Bien, ce n'est pas de la prostitution, non ! Elles s'arrêtent seulement dans un hôtel, ce n'est pas ça ! C'est... Toutes, elles font du charme à tout ce qu'elles peuvent ! Elles trouvent leurs petits-amis, et ils s'embrassent, alors… Parfois ils, ils ont des relation ce… Avant oui ils le font avant de se marier, et parfois, c'est de force qu'elles ont des relations, et puis… Elles n'ont plus peur ! C'est que la vie prend un autre sens selon celui de leurs coutumes. Si tu parles à un garçon, qui n'est pas ton cousin, alors il… Parfois on dit que c'est ton petit copain. Par exemple, en ce qui me concerne... j'ai mon copain. Là je le connais en tant qu'étudiant, il ne tient… Il ne maintient pas son érection. Mon copain est à moitié catholique, il n'est pas vraiment assis sur les principes disons qu'il n'est pas bien... Bien avec la religion. Et du coup ma mère ne veut pas qu'on parle elle ne veut pas que je discute avec mon copain ! Ça fait mauvais genre ! »

2) Qu'est-ce que se conter ?

Les récits que vous venez de lire sont déformés. Bien que composés exclusivement de paroles prononcées par Fabiola, Rachel, Sarah et Soledad, ils ont subi trois modifications majeures.

La première a trait au récit en lui-même. Historiquement, se conter en maya, c'est conter sa société. Les premières traces écrites dont nous disposons depuis la colonie, comme le *Popol Vuh,* évoquent ainsi un passé mythifié pour justifier le groupe social contemporain et à venir[256]. Néanmoins, depuis la colonisation du XVIème siècle jusqu'à aujourd'hui c'est bel et bien l'oral qui prévaut pour la transmission de pratiques fédératrices. Bien qu'il présente la transcription et la traduction, depuis le quiche-achi au français, Alain Breton conseille ainsi de lire le *Rabinal Achi* écrit « à voix haute »[257]. L'anthropologue aspire à transmettre le sens et la portée de ce récit au lecteur. Il insiste néanmoins sur le fait que, dans sa forme actuelle, le *Rabinal Achi* est avant tout chanté et dansé par les populations mayas. Aussi ce drame dynastique précolombien ne se contente-t-il pas « de narrer une histoire mais porte en lui l'Histoire, [il] n'est pas qu'une suite d'épisodes singuliers mais bien l'affirmation d'un paradigme significatif.[258] ». C'est en ce sens qu'A. Breton qualifie le contenu du texte d' « histoire exemplaire » : il a une portée symbolique expliquant la réitération de sa narration à travers les siècles.

Or, les récits de vie que nous avons restitués se distinguent fondamentalement de cette exemplarité. Ils sont effectivement issus d'échanges interindividuels, n'ayant pas vocation à être diffusés à la société dont ils émanent, ni sous une forme écrite, ni sous une forme orale. En silence, c'est sur l'absence de l'histoire individuelle de Rachel, Fabiola, Soledad et Sarah que se fonde l'Histoire de San Juan Cancuc. Pour reprendre à notre compte le titre de l'article de Susan Gal, il nous semble nécessaire de questionner la typologie émique des « récits et des silences » mayas[259].

Si nous en croyons les travaux de Gary Gossen et Allan Burns menés respectivement en région tzotzile chiapanèque et au Yucatan, il apparaît que la véracité d'un discours est

[256] GIRARD Raphaël, 1954, *Le Popol-Vuh: histoire culturelle des Mayas-Quichés*, Paris, Payot.
[257] *Ibid.*, p.81.
[258] BRETON Alain, 1995, *Rabinal Achi: un drame dynastique maya du quinzième siècle*, Nanterre, Société d'ethnologie, p.324.
[259] GAL Susan, 1989, « Between speech and silence: the problematics of research on language and gender », *IPrA Papers in Pragmatics*, vol. 3, n° 1 : 1-38.

fonction d'un éloignement marqué à la fois temporellement et spatialement. Dans la tradition orale yucatèque, la « conversation » *thaan* est un genre de « discours » *tzicbal*[260]. Parmi les différents types de conversation possibles, les « conseils » *te'scunah* et les « histoires » *historia* ont des « référents historiques et des sens historiques »[261]. Classés dans la catégorie des *uuchben tzicbal*, les « anciennes conversations », c'est sur ce rapport historique que se fonde la véracité de ces récits. Pour reprendre les termes d'A. Burns, *te'scunah* et *historia* « peuvent servir comme remontrance et comme argument[262] ».

Plus proche de la population avec laquelle nous travaillons, la typologie tzotzile rapportée par Gary Gossen fait écho à ces critères de vérités mayas yucatèques[263]. Associés aux espaces et aux temps lointains, les discours rituels, les chants, et les prières sont considérées localement comme des « paroles anciennes »[264]. À l'inverse, les « paroles récentes », comme les « histoires populaires, les commérages, les légendes et quelques contes populaires[265] » sont partagés par une plus vaste partie de la population.

Pourtant ces derniers récits, tout comme les « histoires » et les « conseils » yucatèques, sont éminemment structurants. Par leur modalité de réitération, les commérages, les histoires qui mettent en scène hommes et animaux sous forme de légendes etc., structurent au présent le social. Pour ce faire, ils s'appuient sur une habitude de transmission commune : une « tradition »[266]. Il s'agit dès lors de discerner sur quels critères émiques sont établies les typologies des récits mayas des hautes terres.

---

[260] BURNS Alan, 2011 [1983], *An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya*, University of Texas Press, p.20, Figures 1 et 2.
[261] "historical referents and historical significance" *ibid.*, p.70.
[262] "can serve as admonition or point of argument" *ibidem.*
[263] GOSSEN Gary H., 1974, *Chamulas in the world of the sun: time and space in a Maya oral tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard university press.
[264] "True ancient narrative (*bad'i ?antivo k 'op*) is a genre that relates the true events of the ancient past. No exact period of occurrence distinguishes the events of true recent narrative from those of true ancient narrative. The time spans involved are relative ones." *Ibid.*, p.140.
[265] "Recent talk generally includes recent folk history, gossip, legend, and some folktales." *Ibid.*, p.79.
[266] CHOSSON Marie, 2020, « Tradition orale maya comme source historiographique (La) », *in* Nathalie Kouamé, Éric P. Meyer, et Anne Viguier (dir.), *Encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies : Volume 1 : sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Paris, Presses de l'Inalco : 1889-1894. DELEAGE Pierre, 2012, « Transmission et stabilisation des chants rituels », *L'Homme*, n° 3 : 103. MONOD - BECQUELIN Aurore, 1993, « Temps du récit, temps de l'oubli », *in* Aurore Monod - Becquelin et Antoinette Molinié (dir.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie : 21-50.

Alors que chez les Tzotzils de Chamula, « personne ne possède en tant que tel » les récits qui composent le genre des « paroles récentes »[267] Gary Gossen explique à propos des « paroles anciennes », que

> « les personnes âgées ont tendance à raconter de tels récits plus que les jeunes uniquement parce que l'âge est respecté et que les personnes âgées en savent plus sur le passé. Par conséquent, on leur pose les questions pertinentes qui stimulent la performance du genre plus souvent que les enfants et les jeunes adultes. Cela ne signifie pas que la coutume interdit aux jeunes de raconter de telles histoires. Ils le font souvent, mais pas aussi souvent que leurs aînés. »[268]

Nous considérons dans ce cadre que cette distribution sociale de la parole induit une « hiérarchie de la crédibilité ». Ce concept d'Howard Becker désigne le fait que, d'après le point de vue d'une personne bien socialisée à un système hiérarchisé comme l'est celui de la société tseltale[269], « toute histoire racontée par ceux qui sont au sommet mérite intrinsèquement d'être considérée comme le compte rendu le plus crédible possible du fonctionnement de l'organisation »[270]. Le sociologue enjoint par conséquent les chercheurs en sciences sociales à « douter de tout ce qu'une personne de pouvoir peut dire. »[271].

À San Juan Cancuc, Helios Pujol Figuerola répertorie trois manières de parler, que nous pouvons ainsi classer par ordre d'importance :

1. La « grande parole » *muk'ul k'op*
2. La « conversation » *k'op a'yej*
3. Le « jeu de mot » *ixta k'op*[272]

Remarquons d'emblée que l'angle d'approche ethnographique de l'anthropologue part de la sphère de socialisation masculine des « prieurs rituels » *ch'abajom* et du comité[273]. H. Pujol

---

[267] "No one owns tales as such." GOSSEN Gary H., *op.cit.* p.81.
[268] "Elderly people tend to tell such narratives more than younger people only because age is respected and older people in fact know more about the past. Therefore, they are asked the pertinent questions that stimulate the performance of the genre more often than are children and young adults. This does not mean that younger persons are prohibited by custom from telling such stories. They often do, although not as frequently as their elders." *Ibid.*, p.141.
[269] Voir Partie I, Chapitre II.
[270] "from the point of view of a well socialized participant in the system, any tale told by those at the top intrinsically deserves to be regarded as the most credible account obtainable of the organization's workings." BECKER Howard S., 1976, *Sociological work: method and substance*, Routledge, p.126.
[271] "The trick for dealing with the hierarchy of credibility is simple enough: doubt everything anyone in power tells you." *Ibid.*, p.128.
[272] FIGUEROLA PUJOL Helios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS, Paris, p.192-193.

Figuerola introduit effectivement sa typologie en précisant que « les *principales,* les politiciens, les conteurs et les *ch'abajom* parmi les plus connus font de la rhétorique une véritable institution. Il suffit d'observer les autorités traditionnelles ou les discussions des membres de la présidence municipale. »[274]

Les meilleurs orateurs sont ceux qui pratiquent la « grande parole, rhétorique réservée à la communication avec les dieux. »[275]. Après ce *muk'ul k'op* vient l'art de la « conversation » *k'op a'yej*, puis, ultimement, les « jeux de mots ». Ces *ixta k'op* permettent d'outrepasser le respect de mise dans les rapports sociaux, en particulier s'ils sont employés à la buvette ou au marché, alors que la personne est alcoolisée. « Véritable passion des habitants de Cancuc[276]», lors de notre terrain, le registre du « jeu » *ixta* était souvent mêlé à celui de la parole *k'op* pour référer aux commérages[277]. À la manière de la « conversation » et de la « grande parole », le *ixta k'op* est ainsi, selon nous, un type de discours qui ne doit pas être réduit au champ de l'épisodique ou à la relation interindividuelle. À la suite de John Haviland[278], nous considérons qu'il rapporte et reconfigure des rapports de pouvoir au sein des sociétés mayas des Hautes terres.

Durant nos entretiens le *k'op a'yej*, la « conversation » a été la modalité d'échange qui a primé, mais la présentation écrite de cette modalité orale souffre de l'écueil que nous évoqué en exorde de ce chapitre[279] : nous avons réagencé des réponses obtenues lors d'entretiens enregistrés en tseltal aux logiques européennes de compréhension d'un récit.

---

[273] Alors que, comme le montre Lourdes de León dans le cas spécifique de la transmission de la langue tzotzile depuis la mère à l'enfant, de nombreux registres sont mobilisés par les femmes. L'auteure fournit cette liste, non exhaustive : « Hay habla dirigida a estos niños mayas [preverbales] por medio de diferentes recursos como preguntas retóricas, saludos, juegos verbales, habla paralela". DE LEÓN Lourdes, 2005, *La llegada del alma : lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, D.F, CIESAS CONACULTA-INAH, p.211-212.

[274] *Ibid.*, p.192.

[275] *Ibid.,* p.193. Ajoutons qu'il y a aussi des femmes qui prient. Cette « grande parole » nécessitant des *lab* puissants a notamment été utilisée de façon très charismatique par Carlota, la mère de Soledad, un jour qu'elle essayait de me convertir à l'adventisme - preuve qu'elle investit de façon fluide le registre de la « conversation » quotidienne.

[276] *Ibid.,* p.192.

[277] Voir Soledad, entretien du 02/05/2023, glose 138.4, en particulier.

[278] HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.

[279] Partie II, Chapitre III, A), §3.

Deuxième modification majeure de la situation d'interaction naturelle, revenons donc sur les « situations d'interactions individuelles » dont émane notre matériau ethnographique. Cette expression de Perla Petrich part du constat que les récits de vie ne peuvent être compris que dans des « circonstances d'élocutions » par nature lacunaires[280]. Or, comme le note Levinson à la suite de Grice, tout échange comporte une part d'inconnu qui varie en fonction des langues et des cultures d'interaction[281]. Le cadre de référence[282] de l'un n'étant pas nécessairement celle de l'autre, nous induisons des intentions prêtées à notre interlocuteur à partir des connaissances partielles et partiales que nous avons de lui[283]. Cette dimension remarquablement mise en lumière par l'analyse du commérage de J. Haviland en société tzotzile incombe à la volonté plus ou moins consciente du narrateur de faire adhérer son auditeur tant aux normes auxquelles il adhère qu'à celles qu'il est en train de générer[284]. Nous même pris dans une telle configuration, n'ayons pas la naïveté de croire que nous avons compris les messages de nos interlocutrices dans l'intégralité de leur subtilité. Le discours que nous en restituons ne se suffit pas à lui-même. Interpréter en outre la parole des jeunes filles en négligeant l'aveu de notre méconnaissance fondamentale du contexte entre ces émettrices et leurs environnements nous ferait courir le risque de réitérer l'effet du discrédit jeté sur elles par leur société d'origine : « n'existant pas » au sein du régime normatif de San Juan Cancuc, nous donnerions à lire jusqu'à l'échelle académique une parole impunément tronquée. Assumons donc que nos données ne cesseront de nous confronter au doute ;

> « doute de la possibilité de limiter le sens – la réalité de l'interlocuteur – à des énoncés fossilisés dans une sémantique immuable qui n'accepte que l'irréductibilité de ce qui a été dit. Doutes, fondamentalement, sur la signification des données collectées; possibilité que la personne interrogée, consultée deux mois plus tard, nie catégoriquement ce qu'elle nous a dit avec véhémence ; que la découverte d'un lien familial ignoré entre notre interlocuteur et un membre de la communauté remette en

[280] PETRICH Perla, 1999, « Las historias de vida y las circunstancias de elocución », *Estudios de cultura maya*, vol. 20 : 404-427.
[281] GRICE Herbert Paul, 1975, « Logic and conversation », *in Syntax and semantics 3: Speech arts*. LEVINSON Stephen C., 1995, « Interactional biases in human thinking », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 221-260. Pour le cas de la langue et de la culture d'interaction tseltale, se référer à BROWN Penelope, 1995, « Politeness strategies and the attribution of intentions: the case of Tzeltal irony », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 153-186.
[282] HANKS William F., 1990, *Referential practice: language and lived space among the Maya*, Chicago, University of Chicago Press.
[283] PETRICH Perla, *op.cit*, p.408.
[284] Cf *Figure 8 : La structure interactionnelle d'un récit368F.* Et HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, p.48-68.

> question notre interprétation de son discours ; que les motivations, les désirs, les peurs que nous ignorons l'ont fait se contredire, dissimuler, cacher, mentir ou adopter des positions incohérentes qui changent dès que nous – les observateurs extérieurs – disparaissons de la scène et ne constituent plus un obstacle intermédiaire entre « lui » et « son » monde. »[285]

Selon P. Petrich, quatre types de « stratégies individuelles » influent ainsi sur l'élocution durant le recueil de récit de vie :

- Les trajectoires indéterminées
- Les représentations personnelles
- Les référents personnels
- La rhétorique du discours[286]

À partir de ces quatre éléments, qu'est-ce qu'a impliqué l'acte de se conter pour les jeunes filles migrantes de San Juan Cancuc ?

L'indétermination de leur parcours est un élément central ressortant des entretiens menés avec des migrantes jeunes devant qui plus est composer avec un stigmate communautaire. Fabiola, par exemple, devait se rendre à Mexico avec une amie du lycée quand je me entretenue avec elle pour la deuxième fois à San Juan Cancuc. Une fois en ville, elle était finalement avec sa sœur pour le troisième entretien. Cette dernière, Rachel, devait revenir à San Juan Cancuc après les vacances scolaires de décembre, pour continuer son cursus scolaire au collège. Elle n'était toujours pas revenue en février quand j'ai logé chez ses parents. Comme tout ethnographe, nous sommes intervenues dans une toile préexistante de conflits dans lesquels nos enquêtées se trouvaient prises. Or, si elles en connaissaient certainement plus que moi les tenants, nous étions ignorantes à part égales de leurs aboutissants.

---

[285] "duda sobre la posibilidad de limitar la significación -la realidad del interlocutor- a enunciados fosilizados en una semántica inamovible que no acepta más que la irreductibilidad de lo dicho. Duda, fundamentalmente, sobre el sentido de los datos recogidos; posibilidad de que el entrevistado, al ser consultado dos meses más tarde, niegue categóricamente lo que nos afirmó con vehemencia; que el descubrimiento de un ignorado lazo familiar entre nuestro interlocutor y un miembro de la comunidad ponga en tela de juicio la interpretación que realizamos de su discurso; que motivaciones, deseos, temores que ignoramos le hicieran contradecirse, disimular, ocultar, mentir o adoptar posiciones incoherentes que cambian apenas nosotros -los observadores externos- desaparecemos de la escena y no constituimos más un obstáculo intermediario entre "él" y "su" mundo." PETRICH Perla, 1999, « Las historias de vida y las circunstancias de elocución », *Estudios de cultura maya*, vol. 20, p.405-406.

[286] *Ibid*., p.407-409.

Les représentations personnelles ont ensuite été réciproquement nourries. En cherchant le 16 décembre 2019 Fabiola et sa petite sœur de 13 ans dans une zone où plusieurs jeunes femmes se prostituaient, j'ai pensé que leur volonté de ne pas me rencontrer était le fruit de l'autorité d'un quelconque proxénète qui les avait intégrés à un vaste marché de traite humaine. Il n'en était rien. Fabiola n'avait simplement pas le temps de me répondre entre la confection de *quesadillas* et de *gorditas*. Cependant, sa quasi fuite face à mon obstination ethnographique était également due à la représentation qu'elle avait de moi. Habituée aux commérages à San Juan Cancuc, elle craignait légitimement que je puisse en être colporteuse. Dire qu'elle cuisinait à Mexico dans la communauté aurait déjà été une forme de *alel sba*, « parler sur elle »[287]. Elle ne voulait me montrer qu'un versant acceptable qui ne porterait pas atteinte au prestige communautaire de sa famille. Cette attitude de méfiance était généralisée, mes enquêtées n'acceptant de me parler qu'à condition que je leur prouve que j'avais acquis une maîtrise de l'enjeu du dicible[288]. Soledad m'a ainsi interrogé de longues semaines par textos avant que je puisse la rencontrer à Mexico, et, alors que je lui avais annoncé d'emblée, a réitéré à de nombreuses reprise sa volonté d'anonymat[289].

Cette dernière se présente comme une élève modèle, tout comme Rachel, qui me disait qu'elle souhaitait continuer à avoir de bonnes notes en devenant ingénieure. Sarah explique quant à elle qu'elle aimerait continuer ses études. Il est fort probable que, me sachant issue d'une culture scolaire, mes enquêtées aient souhaité mettre en avant ce versant de leur identité devant moi. Dans la mesure où elles tendent à sortir du cursus scolaire à partir de la puberté[290], les *ach'ix* qui ont migré, par ce type de stratégies énonciatives, s'individualisent en se mettant à distance de leur société d'origine. Ce faisant, elles suivent également les changements qui y ont cours. Comme nous le montrerons dans le chapitre III et dans la partie

[287] Cuisiner dans cette zone équivaut à se prostituer aux yeux des Cancuqueros. Nous développerons cet aspect dans la troisième partie de cette thèse. De fait, la traite de jeunes filles migrantes issues des communautés tseltales est un phénomène existant, mais marginal au sein d'une population déjà marginalisée.
[288] Tel que nous l'avons exposé en Partie II, Chapitre IV, §1 et 2.
[289] Rappelons ici que l'ensemble des noms des enquêtées, ceux de leurs parents, et de toutes les personnes citées pendant les entretiens ont été modifiés. Afin qu'aucun Cancuqueros ne puisse éventuellement leur porter préjudice à l'avenir, nous restons aussi volontairement floue sur la communauté exacte d'origine de chacune, nous bornant à la localiser au sein du municipe San Juan Cancuc. Cf Introduction et Annexes, Livre I, Introduction.
[290] A partir de 12 ans, 72% des *ach'ix* ne vont plus à l'école à San Juan Cancuc. Source : INEGI, 2020, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Tabulados. Voir également Partie I, Chapitre II, A), §3.

finale[291], le rapport profondément transformé depuis les années 1980 des Tseltals à l'argent se ressent dans les récits que les jeunes filles produisent sur elles-mêmes. Fabiola, Rachel, Sarah, et Soledad mentionnent de façon récurrente un « gain » *kanar* en relation avec le travail qu'elles exercent en ville[292]. Néanmoins, ce recours aux référents personnels prend place dans une conception éminemment dialogique du discours sur soi, typique des langues mayas des hautes terres.

Contrairement à la rumeur ou au conte moral, le récit de vie n'est pas une forme de dire instituée en tseltal[293]. Cela nous a poussé à adapter notre cadre d'enquête qui, quoique compréhensif, était issu d'une culture universitaire européenne[294]. Les échanges verbaux que nous avons menés se démarquent du cadre de l'entretien libre, où l'enquêteur laisse parler l'enquêté sur un sujet particulier en tâchant d'intervenir le moins possible, et de la série de questions polaires ou appelant des réponses brève constituant l'entretien directif. Jean-Claude Kaufmann décrit en ces termes l'entretien compréhensif dit « semi-directif » :

> « La particularité de l'entretien compréhensif est d'utiliser des techniques d'enquête comme des instruments souples et évolutifs : la boîte à outils est toujours ouverte et l'invention est de rigueur. […] La grille des questions est un guide très souple dans le cadre de l'entretien compréhensif. Une fois rédigées, il est rare que l'enquêteur ait à les lire et à les poser les unes après les autres. C'est un simple guide, pour faire parler les informateurs autour du sujet, l'idéal étant de déclencher une dynamique de conversation plus riche que la simple réponse aux questions, tout en essayant de rester dans le thème. D'une certaine manière, d'oublier la grille. Mais pour y parvenir, il faut au préalable qu'elle ait été rédigée avec attention, totalement assimilée, apprise par cœur ou presque. »[295]

Autant dire que cette technique d'enquête a été un formidable catalyseur de mon apprentissage de la langue. À mesure des entretiens, j'ai pu mieux cerner les centres d'intérêts de chaque enquêtée, et ai cherché à accompagner son cheminement intellectuel sans imposer le mien. Se sont ainsi nichées plusieurs questions spontanées s'approchant des

[291] Partie II, Chapitre V, Partie III, Chapitre VI.
[292] Les conceptions urbaines du travail seront détaillées dans le chapitre suivant : Partie II, Chapitre IV, A), §2.
[293] Sur ces deux formes, se référer à CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris.
[294] Partie II, Chapitre III, A)
[295] KAUFMANN Jean-Claude, 2007, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Armand Colin, p.40-45.

conditions d'une interaction « naturelle » selon Pénélope Brown[296]. Alors qu'en tseltal la majorité des questions soient totales (« *polar* »), l'entretien semi-directif requiert des questions plus ouvertes, que l'anthropologue et linguiste qualifie « de contenu ». Ce type de question ne constitue que le quart de celles étant posées habituellement (24% de « *content questions* » contre 74% de « *polar question* »). Pourtant, elles ont suscité l'effet escompté dans nos entretiens, en particulier à partir de 2020, quand nos échanges répétés avec les migrantes avaient instauré un climat de confiance mutuelle. P. Brown note effectivement que les questions ouvertes sont majoritairement comprises comme une requête de nouvelles informations par les Tseltals[297]. Ajoutons qu'en répondant volontiers à leurs questions, j'avais pris le risque que Fabiola, Rachel, Sarah et Soledad disposent d'informations sur moi pouvant potentiellement nourrir le commérage cancuquero. Un tel abandon de ma part appelait un contre-don d'informations personnelles. En tseltal, si l'on en dit peu sur ce qu'on sait, c'est peut-être pour dire plus justement ce que l'on sent. Quand plusieurs migrantes m'ont confié à la fin des séries d'entretiens que « je les connaissais désormais mieux que quiconque » j'ai su que le cadre interactionnel que nous avions bricolé ensemble avait abouti à un espace d'échange mutuellement adéquat. La relation qui leur a permis de se conter dans des formats enregistrés n'était pas dépourvue d'intentions, et ce dans tous les sens de ce terme.

Chaque migrante savait effectivement que le récit de son parcours migratoire singulier formait un tout avec la parole d'autres jeunes filles de San Juan Cancuc qu'elle ne connaissait pas. La somme de leur singularité a justifié à lui seul la traversée de 9000 km d'océan et de terres d'une française. Il fallait donc bien que leur vie et leur récit ait un intérêt autre que celui qu'elle leur portait jusqu'alors. Cette déduction émise par l'ensemble de mes enquêtées a conféré une légitimité à leur parole qu'elles ne connaissaient ni à Mexico, ni à San Juan Cancuc[298]. Rachel, Fabiola, Sarah et Soledad se sont donc contées à moi et à travers moi. Rétrospectivement, c'est cette histoire que j'aspire à raconter.

[296] BROWN Penelope, 2010, « Questions and their responses in Tzeltal », *Journal of Pragmatics*, vol. 42, n° 10, p.2627.
[297] *Ibid*., p.2638.
[298] Quant à cette légitimité en langues autochtones et aux enjeux identitaires de leur restitution, se référer à HIRTZEL Vincent, 2021, « Entre política identitaria y narrativas autobiográficas. Restituciones digitales de un proyecto de documentación lingüística en Bolivia (Proyecto DoBeS Yurakaré 2006-2011) », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 107, n° 107-1 : 151-185.

3) La voie dérangée

Si Oscar Lewis considère que l'anthropologie est concurrencée dans son explication des faits sociaux par la littérature[299], cela peut être légitimement imputé à l'objectif de cette dernière de se rendre compréhensible par le nombre le plus vaste de ses potentiels interlocuteurs. Au regard de cet atout, il nous a paru que le style narratif du récit biographique était le meilleur compromis pour que le sens transmis dans une langue très peu parlée en France puisse y être appréhendé dans sa dimension tant illocutoire que perlocutoire[300]. L'ordonnancement des phrases des migrantes selon une temporalité de la migration reconstituée *a posteriori*[301] engage cependant à questionner la valeur anthropologique intrinsèque de ces récits de vies.

« Parler », pour reprendre les termes de Pierre Bourdieu, « forme des prix » et « anticipe des profits »[302]. Depuis l'oral du terrain jusqu'à l'écrit de la restitution, notre méthode a visé à *comprendre*[303] nos interlocutrices dans cette économie où le chercheur peut

> « obtenir de l'enquêté le plus éloigné de lui socialement qu'il se sente légitimé à être ce qu'il est s'il sait lui manifester, par le ton et surtout par le contenu de ses questions que, sans feindre d'annuler la distance sociale qui le sépare de lui (à la différence de la vision populiste, qui a pour point aveugle son propre point de vue), il est capable de se *mettre à sa place en pensée.* »[304]

Notre démarche propre consiste à inscrire l'échange que nous suscitons dans une prise en compte de la variabilité des genres de récits au sein d'une pratique narrative universelle[305]. Par là même, nous postulons qu'en la conscience de soi à la conscience de l'autre émerge

---

[299] LEWIS Oscar, 1963, « Introduction », *Les enfants de Sanchez*, Gallimard.
[300] Partie II, Chapitre III, A), §3.
[301] Nous considérons dans la lignée de Roland Barthe que le récit est auto-référentiel, son temps et son espace indiqué se suffisant à lui-même. Cf BARTHES Roland, 1976, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *in Poétique du récit*, Paris, Éd. du Seuil : 7-57. Pondérons toutefois le succès de cet entreprise en assumant que notre production d'« indices », pour reprendre le terme du sémiologue, situant le récit dans un espace et un temps lui étant propre s'est révélé une véritable gageure, la retranscription après écoute, l'analyse de chacun des morphèmes découpés nous menant à une commensuration que nous appelons traduction. Sur ces biais, se référer à HANKS William F., 1990, *Referential practice: language and lived space among the Maya*, Chicago, University of Chicago Press. HANKS William F., 2009, *Pour qui parle la croix: la colonisation du langage chez les Mayas du Mexique.*, Nanterre, Société d'ethnologie. HANKS William F. et SEVERI Carlo, 2015, *Translating worlds: the epistemological space of translation.*, Chicago, Hau books.
[302] BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, p.59-95.
[303] BOURDIEU Pierre, 2007, « Comprendre », *in La misère du monde*, Paris, Éd. du Seuil.
[304] *Ibid*, p.1400
[305] BARTHES Roland, 1976, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *in Poétique du récit*, Paris, Éd. du Seuil : 7-57.

concomitamment la naissance de chaque être[306]. C'est à cette seule condition de conscientisation par la représentation que l'anthropologue peut aspirer, selon nous, à une compréhension de l'humain à la fois en tant qu*'alter* et *ego*.

Dans la lignée de John Austin, nous entendons la parole sous une dimension « performative », par laquelle « produire l'élocution est exécuter une action »[307]. C'est ainsi qu'elle peut exprimer l'agentivité d'un individu dans des *circonstances appropriées.* Ces « circonstances » [308] ont été définies par notre cadre interactionnel, celui d'une d'enquête focalisée sur les paradoxes identitaires émaillant les parcours de vie de jeunes migrantes tseltales[309]. Or, dans cette langue comme l'explique Marie Chosson,

> « la prise de parole est […] conçue comme une prise de responsabilité. La décision de s'exprimer doit être regardée comme un positionnement identitaire, dépendant du statut de l'énonciateur plus que de son opinion personnelle. De même, les possibles conséquences de cette énonciation sont les critères qui déterminent le choix des formes d'expression. Il n'est pas anodin que le vocable tseltal « *k'op* » implique une certaine force puisqu'elle désigne sémantiquement aussi bien la parole que la dispute. »[310]

L'acte de parole mettant en jeu la société au travers de l'individu, les récits de Fabiola, Rachel, Sarah et Fabiola sont aux prises avec ceux que les adultes leur étant hiérarchiquement supérieurs à San Juan Cancuc produisent en référant à leur municipe[311]. En cela, notre situation ethnographique corrobore la démonstration d'Emile Benveniste, selon laquelle « c'est dans et par le langage que l'[humain] se constitue comme sujet ; parce que le langage fonde en réalité, dans *sa* réalité qui est celle de l'être, le concept d'*ego* »[312]. Dans les circonstances de leur élocution en tseltal depuis une position urbaine discréditée, les *ach'ix*

[306] BENVENISTE Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, p. 260.
[307] AUSTIN John Langshaw, 1970, *Quand dire, c'est faire*, Du Seuil, p.42.
[308] « qu'il est toujours nécessaire que les circonstances dans lesquelles les mots sont prononcés soient d'une certaine façon (ou de plusieurs façons) appropriées, et qu'il est d'habitude nécessaire que celui-là même qui parle, ou d'autres personnes, exécutent aussi certaines autres actions – actions « physiques » ou « mentales », ou même actes consistant à prononcer, ultérieurement d'autres paroles » *Ibid*., p.43.
[309] Dans la lignée de BUCHOLTZ Mary et HALL Kira, 2005, « Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach », *Discourse Studies*, vol. 7, n° 4/5 : 585-614.
[310] CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, p.269.
[311] AUSTIN John Langshaw, 1970, *Quand dire, c'est faire*, Du Seuil, 1970, p.41. Sur les rapport hiérarchique au sein du système de charge de San Juan Cancuc, se référer à Partie I, Chapitre II, A) de cette thèse.
[312] BENVENISTE Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, p.259.

migrantes se sont inscrites dans une conception de l'interaction particulièrement consciente des effets collectifs qu'elle peut entrainer.

Cette intersection à la fois particulièrement tseltale et universellement culturelle[313] appelle une réflexion sur les perspectives matérialistes d'une représentation du sujet par et pour lui-même. Il nous faut, autrement dit, distinguer l'acte de représentation berceau d'une « conscience », de celui de la re-présentation de l'enquêtée. La démarche de notre travail nous incite effectivement à penser qu' « une critique du sujet en tant qu'agent *individuel*, […] implique aussi une critique de la subjectivité d'une agentivité *collective*. »[314]

Quand Emile Benveniste postule que le langage permet une « unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience »[315], Chakravorty Gayatri Spivak doute[316]. En sus de nuancer la propriété du seul langage de générer une perception d'un soi uniforme, elle démontre qu'une position telle que celle de « l'intellectuel » peut faire de l'autre opprimé, du « subalterne », un outil parlant au nom de celles et ceux supposés ne pas avoir de voix[317]. Il nous semble donc impératif de préciser ce que recouvre selon nous une représentation conscientisée et conscientisante des jeunes filles migrantes.

Gayatri Spivak reprend la distinction faite dans la langue allemande entre la *Vertretung* et la *Darstellung*[318]. La *Vertretung* « représentation » désigne la conscience de soi-même dans son contexte politique. L'individu et un groupe prennent mutuellement conscience de conditions d'existences communes et peuvent les contester.

---

[313] *Ibidem*. Nous tronquons le mot « homme » de l'auteur afin de ne pas négliger l'autre moitié de l'humanité à laquelle nous supputons qu'il réfère.
[314] "imply a critique of the subject as individual agent but a critique even of the subjectivity of a collective agency" SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres, p.72.
[315] BENVENISTE Emile, *op.cit*., p.260.
[316] Cette pondération du rôle du langage est aussi émise en psychologie cognitive. Se référer, pour le récit de vie, à la synthèse de Jerome Bruner In BRUNER Jerome Seymour, 2010, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ? Le récit, au fondement de la culture et de l'identité*, Paris, Retz.
[317] SPIVAK Gayatri Chakravorty*, op.cit*., p.75.
[318] *Ibid*., p.27-32

Par ce gain de parole signant une prise de pouvoir[319], l'*alter* sort de sa condition d'opprimé qui le rendait *sub*alterne. Les subalternes, par voie de fait, ne pourraient donc jamais parler[320]. Le chercheur qui s'astreint à la tâche de faire émerger leur « conscience-voix » n'opère qu'une re-présentation des sujets, une *Darstelung* « qui se rapporte de manière indirecte au sujet divisé »[321]. Cette économie du pouvoir marquée par la parole s'est manifestée sur notre terrain par la négation, au sens propre, de l'existence des migrantes. *Mayuk, mayik*. « Elles ne sont pas là », « elles n'existent pas », traduisions-nous[322].

Dépassant ce constat de l'absence, Marie Chosson observe que, pour les Tseltals, « les interactions entre les hommes et d'autres entités semblent des occasions idéales d'assumer explicitement des transformations ou d'incorporer de nouveaux éléments dans des pratiques perçues comme traditionnelles. »[323] Nous soutenons dans ce cadre qu'un moyen de contourner le problème posé par Spivak est de souscrire aux conditions d'interactions locales. Celles de notre terrain ont été marquées par une posture d'intégration à la société cancuquera, puis par une marginalisation qui accompagnait un mouvement de prise de parole[324]. Pour reprendre la terminologie d'Emile Benveniste reprise par Pierre Bourdieu, dans le contexte mexicain et académique occidental, la chercheuse que nous sommes portait certes le *skrepton*[325]. Cependant, seule la négociation permanente de cette position hiérarchique explique que des jeunes filles à la fois subalternes dans la société tseltale indigène et dans la société métissée mexicaine aient accepté de nous parler[326]. Selon notre expérience de terrain, traiter de la parole en anthropologie ne signifie ainsi pas forcément taire ou présenter l'autre selon des intérêts hégémoniques, mais dépend plutôt de la capacité de l'anthropologue à

[319] CLASTRES Pierre, 2011, *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris, les Éd. de Minuit, p.131
[320] SPIVAK Gayatri Chakravorty, *op.cit*., p.73.
[321] "which relates to the divided subject in an indirect way.", *ibid.,* p.73.
[322] Partie II, Chapitre III, A), §3.
[323] "Las interacciones entre los hombres y otras entidades parecen oportunidades ideales para asumir explícitamente transformaciones o incorporación de nuevos elementos a las prácticas percibidas como tradicionales." CHOSSON Marie, 2017, « Cuando la memoria también habla del porvenir. El flujo temporal en los discursos de reivindicación identitaria en Aguacatenango (Chiapas) », *Journal de la Société des américanistes*, n° Maya times, p.245.
[324] Partie II, Chapitre III, A), §2. Voir également à ce sujet PELLERIN Hélène, 2019, « Indigenous Peoples in Canadian Migration Narratives: A Story of Marginalization », *Aboriginal Policy Studies*, vol. 8, n° 1.
[325] Le bâton qui octroyait la parole à l'orateur pendant l'antiquité grecque. Voir BENVENISTE Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard. Et BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
[326] Nous reviendrons sur cette condition de double subalternité en Partie III, Chapitre VI, B), §3.

ménager ses contextes interactionnels. Les enquêtées n'ignoraient pas mon statut particulier d'étrangère, et ce n'est pas parce qu'elles cherchaient à légitimer leur propre position en projetant sur moi des attentes qu'elles étaient moins subalternes. Leurs voix et voies ne convergent pas « avec la constitution impérialiste du sujet, mêlant la violence épistémique à l'avancement du savoir et de la civilisation » [327], pour la simple et bonne raison qu'elles ne sont pas encore élaborées.

Parvenir à ne pas laisser « muettes »[328] ces femmes a supposé un parcours improvisé. Il a commencé par une reformulation progressive de ma question de départ afin qu'elle soit relativement acceptée et acceptables pour les habitants en règle avec la norme à San Juan Cancuc. « *Tame xbait tel**uk** ach'ix ta Méxicoe, binti ay **me** spasel **aa** ? »* En usant du suffixe dubitatif *-uk*, de la particule finale distanciative *aa*, et du déterminant également distanciateur *me*, je demandais « si éventuellement des jeunes filles pourraient migrer à Mexico, qu'est-ce qu'elles pourraient bien y faire ? ». « *Ch'ayik* », me répondait-on. « Elles sont perdues ». M'entretenir avec les parents des migrantes a fait émerger ce même verbe *ch'ay*, qui signifie « perdre » sous sa forme transitive, et « se perdre » sous sa forme intransitive. Depuis les parents jusqu'aux Cancuqueros n'étant pas directement affectés par la situation migratoire, « *ch'ay* » était spontanément employé pour désigner le parcours des *ach'ix*. Finalement, j'ai moi aussi été « perdue ». Et c'est en parlant d'un sujet qui n'était pas censé être dit avec des personnes qui n'étaient pas censées être là qu'il m'a été possible d'accéder à ce qui n'est pas censé être su.

En analysant le registre de la « perte » (*ch'ayel*) il apparaît que les *ach'ix* ne sont surtout pas encore « rangées » dans des catégories émiques tseltales. Par leur genre, leur classe, leur ethnicité et leur minorité, leurs parcours de San Juan Cancuc à Mexico correspondent à

[327] "The cautions I have just expressed are valid only if we are speaking of the subaltern woman's consciousness - or, more acceptably, subject. Reporting on, or better still, participating in, antisexist work among women of color or women in class oppression in the First World or the Third World is undeniably on the agenda. We should also welcome all the. information retrieval in these silenced areas that is taking place in anthropology, political science, history and sociology. Yet the assumption and construction of a consciousness or subject sustains such work and will, in the long run, cohere with the work of imperialist subject-constitution, mingling epistemic violence with the advancement of learning and civilization. And the subaltern woman will be as mute as ever." SPIVAK Gayatri Chakravorty, *op.cit*., p.90.
[328] *Ibidem*.

l'« entre-deux » mentionné par les travaux de Marylin Strathern puis théorisé par ceux de Lila Abu-Lughod[329]. D'après cette dernière,

> « L'intérêt pour les détails singuliers des vies des individus n'implique pas davantage la méconnaissance des forces des dynamiques qui les dépassent. Au contraire, les effets des processus qui relèvent du long terme et d'échelles extralocales ne se manifestent jamais que de manière locale et spécifique, émergeant des actions d'individus vivant leurs vies singulières, s'inscrivant à même leur corps et au fil de leurs mots. Ce pour quoi je plaide est une forme d'écriture qui pourrait mieux rendre compte de ce fait-là. »[330]

Quelle que soit la forme d'écriture, dans bien des cultures, les récits aboutissent à la restitution d'un ordre[331]. À l'inverse, ceux que nous avons restitués ont la particularité de ne pas avoir de fin[332]. Les chapitres suivants démontreront en quoi cette particularité recèle un potentiel heuristique[333].

De la voix à l'écriture, nous sommes finalement parvenues à trouver mutuellement nos mots avec nos enquêtées. Notre propre voie s'étant tracée par le récit pour déceler et démêler ce qui ne peut se comprendre qu'en tenant compte des normes locales du dire, répondons donc à Gayatri Spivak que, toutes subalternes qu'elles soient, les migrantes peuvent parler. Encore faut-il savoir les écouter.

---

[329] STRATHERN Marilyn, 1972, *Women in between. Female roles in male world: Mount Hagen, New Guinea*, Seminar Press. ABU-LUGHOD Lila, 2010, « Écrire contre la culture. Réflexion à partir d'une anthropologie de l'entre-deux », *in L'engagement ethnographique*, Paris : 417-447.
[330] ABU-LUGHOD Lila, *op.cit.,* p.335-336.
[331] Tel était par exemple le cas des commérages décrits par Haviland à Zinacantan. Cf HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, p.148-171.
[332] Nous en démontrerons l'intérêt en Partie III, Chapitre VII, C), §3.
[333] La conclusion de cette démonstration est l'objet du dernier chapitre : Partie III, Chapitre VII.

*

Une réflexion sur les conditions de partage de champs expérienciels à San Juan Cancuc nous a permis de mieux saisir l'enjeu délictueux des paroles des jeunes filles qui ont migré à Mexico DF. En nous focalisant sur ce que les élites communautaires ne voulaient pas donner à voir d'elles-mêmes, notre but premier a été de comprendre comment se construit une altérité propre à un contexte de double marginalisation. Ni tseltales dans leur municipe, ni métisses à Mexico, les stratégies déployées par les Cancuqueros afin que les migrantes ne *soient* pas dans la communauté nous ont mené à chercher des outils méthodologiques d'enquête et de restitution adaptés. Esquisser la subjectivité des migrantes par le récit nous est apparu comme une solution appropriée, dans la mesure où elle nous a permis de comprendre ce en quoi leurs Mémoires pouvaient faire désordre. Tiraillées entre plusieurs aspirations, la stigmatisation dont les *ach'ix* sont frappées n'apparaît effectivement pas comme un fait acquis : parce qu'elle est tue, leur voix n'est pas catégorisable, et parce qu'elle n'est pas catégorisable, leur voix est tue. Plus qu'une simple question de retour ou de non-retour dans la communauté auprès de leur parents, le fait de ne « pas exister » à San Juan Cancuc est donc en perpétuelle construction, en équilibre sur un fil tendu entre différents régimes normatifs. Le titre des Mémoires de Simone de Beauvoir nous a semblé dans ce cadre révélateur de l'enjeu d'un chapitre choisissant d'exposer autant que faire se peut des subjectivités radicales. Ouvrons-le sur cette question : Pourquoi le comportement d'une *ach'ix* à Mexico fait-il « mauvais genre » à San Juan Cancuc ?

Chapitre IV) Le mauvais genre

L'objectif de ce chapitre est de développer les enjeux normatifs présentés dans le chapitre II de la première partie : nous tâcherons d'isoler les comportements d'une ach'ix *à Mexico qui peuvent la rendre déviante aux yeux de sa communauté. En nous appuyant sur des extraits de leurs entretiens transcrits, analysés grammaticalement et traduits*[1]*, nous montrerons comment les migrantes dressent leur habituation au mode de vie urbain en condition de leur capacité à exercer un emploi. Dans la mesure où ce travail façonne simultanément leur comportement, nous nous focaliserons ensuite sur les enjeux multiscalaires de la conception tseltale de la « tradition ».*

[1] Cf Introduction, en particulier Image 11: Structure des extraits d'entretiens.

A) S'habituer à la déviance

1) *Le* talel *de Mexico : acquisition de « traditions » urbaines*

Les récits de vie de Fabiola, Rachel, Sarah et Soledad[2] que nous avons restitués relatent leur adaptation à un mode de vie urbain. Souhaitant en dresser une esquisse au plus proche de l'expérience qu'elles ont pu en avoir, il s'agit désormais de fonder la majeure partie de notre analyse sur des extraits d'entretiens dans leur langue natale, le tseltal[3]. Penchons-nous donc sur leur narration du passage d'un « mode de vie » communautaire à un « mode de vie » urbain, telles qu'elles l'expriment à travers la notion émique de *talel*. Construit sur la racine d'un auxiliaire de mouvement signifiant « venir », *tal*, le *talel* a trait à une « manière de faire »[4], que les jeunes filles doivent apprendre pour s'adapter à la sociabilité propre d'un lieu. Nous traduirons donc aussi *talel* par l'expression « mode de vie ». Loin de la fixité spatio-temporelle inhérente aux concepts occidentaux de « tradition » ou de « coutume »[5] par lesquels il est trop souvent traduit, le sens du mot *talel* se prête particulièrement bien à une analyse des ressorts de la socialisation de Mexico.

Dans les entretiens, cette socialisation est évoquée à travers des lieux, des temps, et une langue.

Le changement de lieu et la mobilité constituent l'élément le plus saillant de l'acte migratoire[6]. Les *ach'ix* de San Juan Cancuc ont pris un taxi depuis leur communauté jusqu'à

[2] Partie II, Chapitre III, partie B)

[3] Nous ne souhaitons pas, ce faisant, postuler que les individus vivent chacun dans des univers séparés, mais plutôt prendre en compte un contexte de développement cognitif entamé depuis la naissance, dans lequel la migration à Mexico sera comprise comme une étape. SPERBER Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues*, Hermann, p.51-84 en particulier.

[4] Comme nous l'avons défini en Partie I), Chapitre I), C), « l'habitude » désignée par le *talel* doit donc plus exactement s'entendre comme un processus en court, qui « vient ». Pour se faire une idée de la manière dont les migrantes conçoivent ce *talel* en adéquation avec « ce qu'elles sont », voir Fabiola, entretien du 16/12/2019, gloses 18-20.3.

[5] Voir CHOSSON Marie, 2022, « From Talel to Cultural Rights: The Challenge of Translating Transnational Discourse on Indigenous Rights in the Tseltal Area », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 533-555. Et Partie I, Chapitre I, C), §3.

[6] Et fait sens, en particulier pour les peuples d'indigènes en Amérique Latine. Cf ROCKEFELLER Stuart Alexander, 2010, *Starting from Quirpini. The travels and the places of a bolivian people*, Indiana University Press, LESTAGE Françoise, 2008, *Les indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives.*, PUF. CHÁVEZ ARELLANO María Eugenia, 2014, « Experiencias femeninas de migración: Yucatecas en Los Ángeles », *Migraciones Internacionales*, vol. 7, n° 4 : 69-99.

San Cristóbal, où elles sont ensuite montées dans un bus de classe économique[7]. De San Cristóbal jusqu'à Mexico, le voyage dure plus de 14h. Elles sont serrées parmi les bagages et il n'y a pas de toilettes, les besoins se faisant lors des arrêts fréquents. Ces convois sont régulièrement la cible de vols, quand le matériel vétuste ne tombe pas en panne en plein parcours. Toutes les migrantes que j'ai rencontrées sont descendues la première fois au Parque la Soledad. À partir de cette gare autoroutière, leurs chemins citadins se séparent.

[7] Ces bus sont ainsi qualifiés car ils sont sensiblement moins chers que les bus de première classe. Ceux-ci sont climatisés, disposent entres autres de prises, de la télévision, et de vastes soutes pour les bagages.

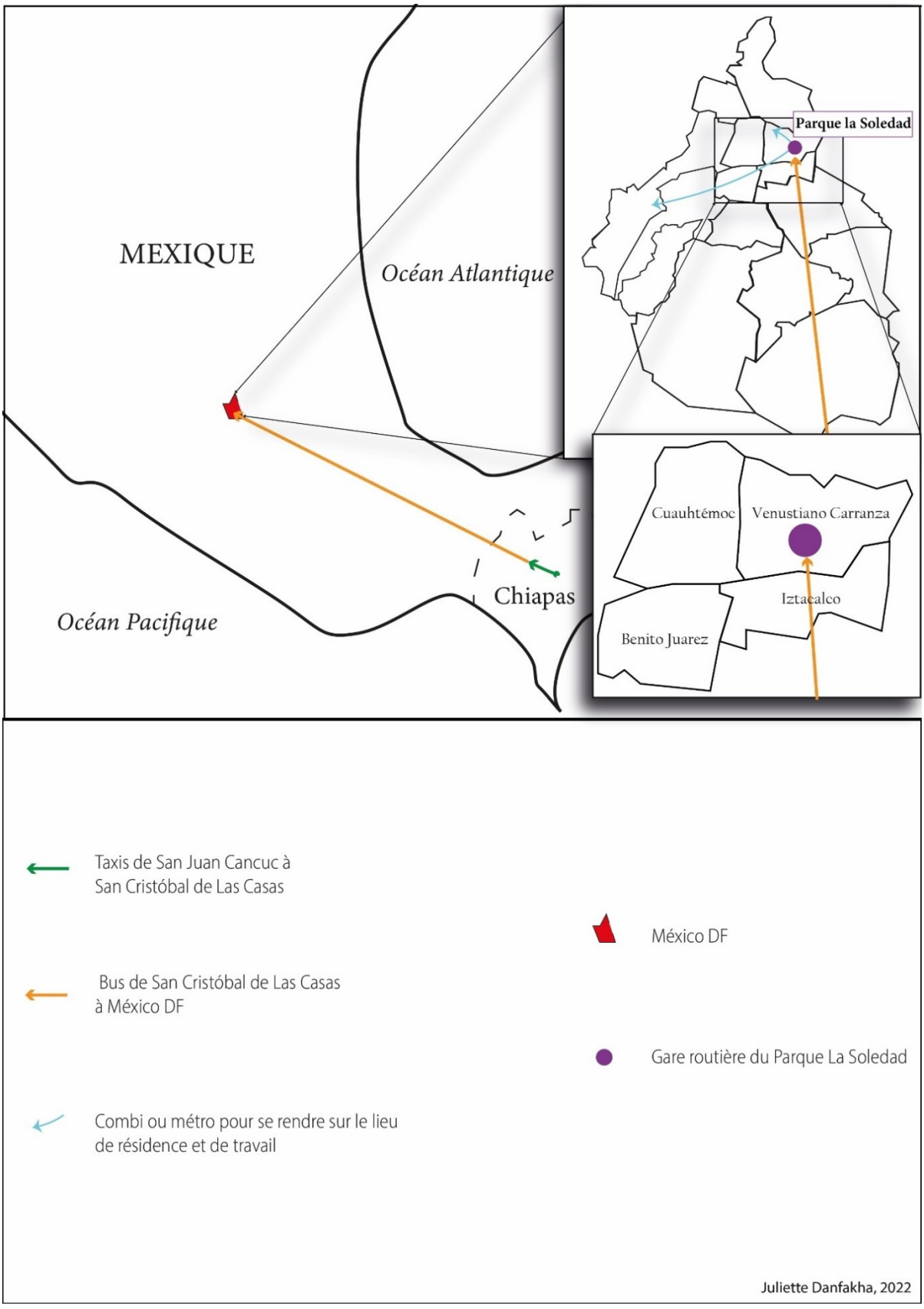


Image 16 : Carte des transports de la migration depuis San Juan Cancuc à Mexico DF



Image 17: Taxis à San Juan Cancuc (J.Danfakha, 2020)



Image 18: Parque la Soledad (J. Danfakha, 2019)



Image 19: Station de combis à proximité du Parque la Soledad (J.Danfakha 2019)

Le *Parque la Soledad* concentre et redistribue les flux d'autobus bons marchés en provenance de divers États Fédéraux du pays. Une fois arrivées en ville, les moyens de transport deviennent un élément particulier propre au *talel* de Mexico pour les jeunes filles. Elles apprennent à prendre le combi, le métro, traverser à pied les quatre voies en empruntant les passages piétons ou en montant sur les ponts... Pour reprendre les mots de l'une d'elles, il faut qu'elles réapprennent à « marcher »[8]. Une très brève analyse d'éléments marquant la deixis spatiale[9] dans leurs entretiens nous renseignera sur le rapport particulier qu'elles entretiennent avec l'espace urbain de Mexico. Ce rapport s'exprime d'abord par des constructions

[8] « *been* »

[9] La deixis spatiale est la manière dont la langue encode la référence à l'espace. Cf HANKS William F., 1990, *Referential practice: language and lived space among the Maya.*, Chicago, University of Chicago Press.

syntaxiques faisant appel à différents auxiliaires qui encodent précisément le mouvement[10]. Nous en répertorions 11[11] :

- *Tal* : venir
- *K'o(t)* : arriver là-bas (dans un lieu où les interlocuteurs ne sont pas)
- *Jul* : arriver ici (dans un lieu où sont les interlocuteurs)
- *Ko* : descendre
- *Mo*' : monter
- *Jil* : rester
- *Och'* : entrer
- *Sujt* : revenir
- *K'ax* : passer
- *Lok'* : sortir
- *Bajt* : aller

Cette richesse verbale est mobilisée de façon très productive par les migrantes. Comme en attestent tous les entretiens en annexe[12], il est notamment d'usage d'associer l'emploi d'un auxiliaire de mouvement conjugué et d'un directionnel[13] pour infléchir d'une façon précise le mouvement. À la ligne 60.1 de l'entretien du 25 avril 2020, Sarah utilise par exemple la

[10] Pour définir ce champ, nous nous sommes basés en particulier sur le travail de Penelope Brown, et les différents éléments de deixis spatiale qu'elle définit In BROWN Penelope, 2004, « Position and motion in tzeltal frog stories. The acquisition of narrative style. », *in* S. Strömqvist et L. Verhoeven (dir.), *Relating events in narrative style*, Erlbaum : 37-57.

[11] De légères différences morphologiques existent en fonction de la variante dialectale. Nous nous limitons à présenter celle de San Juan Cancuc. Pour une analyse grammaticale, se référer à POLIAN Gilles, 2006, *Eléments de grammaire du tseltal. Une langue maya du Mexique*, L'Harmattan.

[12] Exemples : Fabiola, entretien du 05/10/2019, glose 59.7, Ruth, entretien du 14/01/2020, Sarah, entretien du 29/02/2020, glose 80.4, glose 168.Soledad, entretien du 02/05/2020, glose 107.19,

[13] Les directionnels du tseltal sont formés à partir de la racine d'un verbe de mouvement et du suffixe -el. Ils permettent de préciser une orientation spatiale ou de « donner diverses nuances aspectuelles » sur n'importe quel prédicat ou élément adverbial. Voir POLIAN Gilles, 2006, Eléments de grammaire du tseltal. Une langue maya du Mexique, L'Harmattan, p.128-132 et POLIAN Gilles, 2011, *Gramática del tseltal de Oxchuc*, CIESAS.

formule « *mo'on tel* ». Du verbe « *mo'* », monter, et du directionnel « *tel* », « venir » cela pourrait se traduire littéralement en français par « je suis montée en venant ». La ville est, de façon intéressante, toujours située en hauteur par rapport au municipe de San Juan Cancuc, indépendamment des rapports d'altitude. Suivant les considérations de Brown, Bohnemeyer et Levinson, nous émettons l'hypothèse que cette manière de référer dénote un rapport hiérarchique entre milieu rural et milieu urbain[14] héritée de la construction coloniale[15] réciproque de ces deux entités.

Le mouvement apparaît aussi à partir de constructions autour de certains morphèmes particulièrement adaptés au contexte migratoire. En tant que substantif, « *be* » par exemple signifie « chemin », ou « route ». Il se retrouve dans l'auxiliaire de mouvement « *bajt* », « aller », et dans le directionnel y étant associé « *beel* », « en allant ». Dans le passage suivant, Fabiola emprunte « *be* » dans la construction « *been* » pour référer à l'acte de « voyager », « cheminer ».

27.1	*Xu'*		*been*	*...*	*Banti*	*beenotik*		*?...*
	x-	*xu'*	*been*		*Banti*	*been*	*-otik*	
	INC-	*être.possible*	*voyager*		*INTER:où*	*voyager*	*-B1PL*	

Il se pourrait que ce soit... Où **avons-nous voyagé** ? ... [16]

Le verbe intransitif « *been* » est construit sur le nom « *be* » dérivé avec le suffixe intransitivateur *-en*. « Marcher », ou « cheminer » en migration, il apparaît que le sens de ce mot se rapproche bien plus de la notion de « voyager »[17] dans ce contexte, les distances évoquées étant sensiblement plus longues. J'avais au préalable dans cet extrait demandé à Fabiola où elle logeait à Mexico. Nous étions à ce moment-là en train de discuter dans la

[14] BOHNEMEYER Jürgen et BROWN Penelope, 2007, « Standing divided: dispositionals and locative predications in two Mayan languages », *Linguistics*, vol. 45, n° 5part6. BROWN Penelope et LEVINSON Stephen C, 1993, « *Linguistic and non linguistic coding of spatial arrays: explorations in mayan cognition* », n° 24 : 64.
[15] Cf Partie I, chapitre I.
[16] Fabiola, entretien du 05/11/2019, gloses 22 à 27.2.
[17] POLIAN Gilles, 2018, "been", *Diccionario multidialectal del tseltal: tseltal-español*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

maison de ses parents, à San Juan Cancuc. L'absence de préfixe *x-* sur le verbe conjugué à la première personne du pluriel est une marque d'aspect accompli : le « voyage » qu'a effectué Fabiola avec son oncle est maintenant terminé, et doit plutôt être compris comme une installation. La mobilité doit être ainsi conçue, dans les récits, selon plusieurs échelles : l'échelle nationale, qui suppose des voyages en taxi et en bus, et l'échelle de la ville, avec des mobilités piétonnes et en transports en commun.

Les migrantes semblent de prime abord apprécier les lieux qu'elles traversent. Fabiola qualifie de « belle », *t'ujbil* [18], sa vie à Mexico. Sarah ajoute à cet adjectif celui de « grand », *muk'ul* pour décrire la maison où elle travaille[19]. Rachel dit qu'elle y est bien. La densité démographique et la pollution sont cependant des éléments qui peuvent déplaire après un certain temps d'installation[20]. De plus, la ville de Mexico étant très contrastée en termes d'aménagements urbains, il nous parait opportun de nous focaliser sur des traits de leur expérience d'un lieu qu'elle et les autres migrantes ont traversés : La Merced[21]. La Merced est une vaste zone mercantile recoupant les délégations (*delegaciones)*[22] de Cuauhtémoc et Venustiano Carranza. Penser la capitale uniquement en termes de découpages administratifs nous semble ainsi peu opérant dans le cadre de nos recherches, tant les circulations de nos enquêtées s'en émancipent. Le fait que les migrantes se réfèrent préférentiellement aux stations de combi et de métro pour se repérer dans la ville est symptomatique d'un rapport à la ville vécu par la mobilité[23]. En leurs termes, l'espace de La Merced était composé des stations de métro *La Merced*, *Tepito*, *Morelos*, et de *La Candelaria*. C'est près de cette dernière qu'elles sont toutes arrivées en descendant du bus au *Parque la Soledad*. Elles y ont rencontré les étals qui poussent de partout, depuis les herboristes jusqu'aux magasins de chaussures, des restaurants, aux magasins de vêtements. La profusion de commerces informels[24] y rend

[18] « *T'ujbil jk'uxineltik* » Fabiola, entretien du 05/10/2019, glose 57.1,
[19] Sarah, entretien du 29/02/2020, gloses 246.1 et 246.2.
[20] Soledad, entretien du 11/04/2020, glose 84.8
[21] Le fait que Rachel et Fabiola vivent et travaillent dans une délégation différente de celle de Sarah et Soledad justifiera une analyse complète de leur rapport à ces lieux dans la deuxième partie de ce chapitre
[22] D'après le site internet de la ville, "*Las delegaciones son las 16 demarcaciones territoriales en las que se encuentra dividida la Ciudad de México. Son órganos político-administrativos desconcentrados y autónomos en sus acciones de gobierno. Cada una de ellas se encuentra encabezada por un Jefe Delegacional, el cual es elegido por voto popular y directo*." *Delegaciones*, https://www.archivo.cdmx.gob.mx/gobierno/delegaciones (consulté le 1 mai 2022).
[23] Cet élément est un marqueur fort de l'intégration des pratiques urbaines. Cf AGIER Michel, 2009, *Esquisses d'une anthropologie de la ville: lieux, situations, mouvements*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant.
[24] RIBARDIERE Antonine et TALLET Bernard, 2011, *Atlas mégalopole : Mexico*, Autrement.

presque les marchés couverts surfaits[25]. Les activités économiques illégales qui y ont cours, comme la vente d'objets volés, la vente de drogue, ou la prostitution sont officiellement punies par la loi. Dans les faits, la corruption des autorités est tellement répandue qu'elle constitue presqu'à elle seule un quatrième secteur de l'économie mexicaine[26]. La zone ne dort jamais. La nuit, les activités prétendument interdites deviennent plus présentes. Protégeant les personnes vivant quotidiennement aux prises avec la mort, le culte de la *Santa Muerte* est devenu une caractéristique de ce lieu[27]. Il est notamment suivi par les narcotrafiquants, et celles et ceux évoluant dans les marchés du sexe de la Merced. Ses rues sont rythmées par la cumbia, le *reggaeton*, la salsa cubaine, les programmes de feuilleton *telenovelas*[28] et de retransmissions de match de catch. Les cris des vendeurs fusent de partout. Les enfants qui y grandissent apprennent à « travailler le plus tôt possible »[29] en prenant part aux activités commerciales.

Le cadre de cette activité urbaine impose un rapport changé aux temporalités. D'une part, la ville de Mexico ne vit pas à la même heure que le municipe de San Juan Cancuc, puisque les habitants de ce dernier ne pratiquent pas le changement horaire. D'octobre à mars, les migrantes se réfèrent donc à un temps de la ville une heure en avance de celui de leur communauté. D'autre part, à Mexico, le marché du travail impose des horaires fixes, constants au fil des saisons. Ils varient en partie en fonction du métier. En tant que

[25] Les instituts de recensement économiques mexicains distinguent l'économie « formelle », c'est-à-dire déclarée aux services fiscaux, de l'économie informelle, qui n'est pas déclarée. Cette économie informelle, cependant, n'est pas illégale tant qu'elle ne nuit pas à autrui. Nous avons cependant remarqué, en particulier depuis l'élection du président Andrés Manuel López Obrador, que la ville de Mexico tente de rendre « formels » les commerces « informels » via la création d'unions locales de commerçants à la Candelaria. Si le but avoué est de rendre certaines zones de la Merced moins dangereuses à la manière de ce qui avait été entrepris pour réguler la violence dans le quartier résidentiel de Tepito, force est de constater qu'à La Merced les activités illégales bénéficient d'une très grande tolérance de la part des autorités, en particulier pour le vol et le marché de la prostitution. Les objets volés sont vendus dans des endroits à peine cachés, la récolte des larcins évoluant au fil des mois : en juin, des piles de téléphone portable brûlaient sous un soleil de plomb, tandis que les vêtements semblent mieux se vendre depuis fin juillet. Le tout est toujours accompagné de bijoux de qualité variable.

[26] LOMNITZ Claudio, 1995, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1 : 20-47.

[27] KRISTENSEN Regnar Albæk, 2015, « La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities », *Journal of Latin American Studies*, vol. 47, n° 3 : 543-566. BURNOT Maureen et YLLESCAS Jorge Adrián, 2019, *Entre similitudes y diferencias las devociones estigmatizadas de la santa muerte (México) y del san de la muerte (Argentina),* Conférence, CIESAS de México DF. BURNOT Maureen, 2016, « Chapitre 7. À l'écart du "bon catholicisme": sens, contresens et puissance des cultes du Gauchito Gil et de San la Muerte en Argentine », *in Chapitre 7. À l'écart du « bon catholicisme » : sens, contresens et puissance des cultes du Gauchito Gil et de San la Muerte en Argentine*, Presses universitaires du Midi.

[28] Type de série TV très prisé en Amérique latine.

[29] Propos entendus à plusieurs reprises en espagnol par les travailleurs de la Merced pendant mon enquête de terrain.

cuisinières, Fabiola et Rachel doivent se lever tous les matins entre 5h et 7h, et se couchent après 22h. Quand elles arrivent à la Merced après une heure de transports en commun, elles préparent le matériel vers 9h, puis cuisinent sans interruption[30]. Elles ne s'arrêtent que quand il n'y a pas de client à servir, leur patronne passant régulièrement vérifier si leur travail est bien fait, si elles arrivent bien à l'heure, et ne repartent pas trop tôt. Dans tous les emplois que je leur ai connus dans cette zone, elles ont toujours eu une journée de congé, qui pouvait varier dans la semaine.

En ce qui concerne Sarah et Soledad, elles commencent généralement à 8h. Toutefois, leur journée peut se terminer plus tard que prévu. Soledad, en particulier, se consacre aux études après la journée de travail[31]. Bien qu'ayant des horaires hebdomadaires plus fixes, elle et sa cousine doivent s'adapter au rythme du couple qui les emploie en tant que domestiques. Il est ainsi attendu qu'elles se lèvent parfois en pleine nuit pour aller ouvrir à leur fille adolescente qui rentre de soirée. Soledad m'expliquait ainsi, agacée :

12.8	***Yajtalul***			***ajk'ubal***	*ya*	*xsujt*				*tel*		
	y-	***ajtalul***		***ajk'ubal***	*ya*	*x-*	*sujt*		*-*	*tel*		
	A3-	***horaire.de***		***nuit***	*INC*	*INC-*	*revenir*		*-B3*	*DIR:venir*		
ts'iin	*,*	*a veces*	*ya*	*jmaliy*		*i*	*xsujt*				*bi*	*,*
ts'iin	*a*		*ya*	*j-*	*maliy*	*i*	*x-*	*sujt*		*-*	*bi*	
donc			*INC*	*A1-*	*attendre*	*PROX*	*INC-*	*revenir*		*-B3*	*que*	
ya	*jsay*			*scena*	*ts'iin*	*,*	*o*	*tame*	*mayuk*		*e*	
ya	*j-*	*say*		*s-*	*cena*	*ts'iin*	*o*	*tame*	*mayuk*		*=e*	
INC	*A1-*	*réchauffer*			*A3-*	*donc*	*ou*	*lorsque*	*NEG-E-IRR*		*=DET*	

[30] Exprimé par des constructions sémantiques autour du verbe transitif *tik'*. Fabiola l'utilise sous sa forme d'affectif « *xtik'et* » par exemple dans Fabiola, entretien du 05/10/2019, glose 96.1.
[31] D'après sa cousine Sarah, elle peut veiller jusque 2h du matin pour finir ses devoirs.

*ya jam me puerta y ... **A veces ay mayuk***

*ya j- jam me y **A ay mayuk***

*INC A1- ouvrir DET:DIST NR:et **E NEG-E-IRR***

yora te ya'tele .

y- ora te y- a'tel =e

A3- temps DET A3- travail =DET

Elle revient tard dans la nuit, et parfois j'attends qu'elle daigne revenir, je lui réchauffe son dîner, ou si elle ne l'est pas je lui ouvre la porte et… **Parfois le travail n'a pas d'horaire.** [32]

Le rapport changé au temps des migrantes peut être saisi via des marqueurs de la deixis temporelle. En tseltal, cette deixis a une consistance spatiale, exprimée verbalement par les auxiliaires de mouvements susmentionnés qui sont aussi employés pour faire référence au temps[33]. Parmi les nombreux marqueurs présents dans cet extrait, nous réserverons notre analyse aux locutions « *yajtalul ajk'ubal* » (12.8) et « *A veces mayuk yora te ya'tele* » (12.8)

La marque en 12.8, « *yajtalul ajk'ubal* » se compose du substantif *ajtal*, qui est utilisé en tseltal pour dénombrer[34]. Il se réfère particulièrement à la date ou au calendrier[35]. Augmenté du suffixe -Vl, *-ul* dans notre cas présent, « *ajtalul* » prend plutôt le sens du « compte de » quelque chose, ou de « l'horaire ». « *Ajtalul* » permet d'établir un décompte du temps. Le fait qu'il soit possédé à la troisième personne par le préfixe A3- « y- » nous incite à attribuer ce décompte à l'autre substantif présent dans la locution : *ajk'ubal*[36]. Il désigne simplement la nuit. Toutefois, le fait que « la nuit » soit le relateur de « l'horaire »[37] doit être compris

[32] Soledad, entretien du 11/04/2020, glose 12.8.
[33] BROWN Penelope, 2012, « Time and Space in Tzeltal: Is the Future Uphill? », *Frontiers in Psychology*, vol. 3.
[34] "número; cuenta, conteo" POLIAN Gilles, 2017, « ajtal », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Versión preliminar.
[35] Ibid.
[36] Nous n'ignorons pas le sens spécifique pouvant être donné à la nuit dans les langues maya. Bien que nous en menions une analyse plus approfondie en partie III, chapitre VII, C), la deixis temporelle ne pourra être traitée en tant que telle dans l'espace de cette thèse. Nous renvoyons les lecteurs, pour de plus amples détails à VAPNARSKY Valentina, 2017, *Les Sens du Temps : Temporalités et temporalisations des paroles, expériences et mémoires mayas - Senses of Time: Exploring temporality in Mayan discourses, experiences and remembrances*, EHESS, Paris. (en particulier, pour le cas qui nous occupe, p.70-97)
[37] Selon un usage très courant fait des possessifs en tseltal.

comme une référence aux ‘horaires de la nuit’. Ne pas avoir utilisé les adverbes dédiés en tseltal pour signifier « tôt » ou « tard », « *saab* » et « *toy* », participe en effet d’une rhétorique spécifique mettant l’accent sur une temporalité nocturne, que nous avons restituée en français par la formule « tard dans la nuit ».

Cet ancrage temporel, exprimé avec l’expression d’un décompte nous permet de mieux comprendre pourquoi Soledad constate que « parfois le travail n’a pas d’horaire », « *A veces mayuk yora te ya’tele* » (12.8). Le nom « *ora* », entré dans la langue tseltale à partir d’un emprunt à l’espagnol, désigne l’heure, mais aussi plus généralement le temps, le moment. L’usage du préfixe ergatif de la première personne du singulier A3- indique que *ora*, le temps, est possédé par *a’tel*, le travail. La phrase pourrait ainsi être plus littéralement traduite par « parfois il n’a pas le temps de son travail ». Il est alors intéressant de noter qu’à travers cette de formulation, Soledad thématise le travail et non la personne qui l’exerce, c’est-à-dire elle-même. Nous pouvons comprendre qu’elle cherche par cette stratégie rhétorique à se mettre à distance d’un rythme professionnel propre à Mexico, mais qu’elle ne fait pas sien. L’emploi de l’espagnol *a veces* en lieu du tseltal *ay ya* pour dire « parfois » va dans le sens de cette dichotomie spatio-temporelle incarnée dès la langue, à commencer par sa mutation vers l’espagnol. Il nous conduit à finalement interroger ce troisième facteur du *talel* de Mexico qui ressort des récits de vie des migrantes : la langue.

Tseltalophones, les jeunes filles cancuqueras doivent apprendre à maîtriser l’espagnol pour pouvoir communiquer en milieu urbain. Il s’agit d’ailleurs, pour Soledad, Rachel et Fabiola, qui sont scolarisées ou entretiennent de forts contacts avec l’institution scolaire, d’un des éléments qui a motivé leur migration à Mexico. Lors de notre premier entretien, Fabiola m’expliquait :

59.4 ***Jnoptes*** *lek te bael ...*

j- ***nop*** ***-tes*** *lek te bael*

A1- ***apprendre*** ***-> trans. caus.*** *bon DET DIR:plus.tard*

Español jk'oponix lek , jk'opontik ta escuela

j- k'opon =ix lek j- k'opon ta escuela

A1- parler =déjà bon A1PL- parler P école

yaele .

yael =e

on.va.dire[?] =DET

J'apprends bien en voyageant. C'est en espagnol que nous parlions à l'école et nous le parlions bien. [38]

Pour parler du processus d'apprentissage, Fabiola se fonde sur le verbe intransitif « *nojp* » « apprendre » auquel elle ajoute le suffixe transitivisateur causatif *-tes* Par cette dérivation du verbe qu'elle conjugue à la première personne du singulier (préfixe de jeu A ergatif *j-*) Fabiola marque qu'elle a fait en sorte que son enseignement lui « parvienne ». Effectivement, par sa nature grammaticale intransitive, *nojp* a une valeur réflexive qui insiste sur une acquisition de connaissances réalisée par l'actrice elle-même (infixe médio-passif *-j-* sur le verbe transitif *nop*).

Cette manière de penser l'acquisition d'une langue se reflète au sein même de sa manière de parler tseltal. Elle a évolué chez toutes les jeunes migrantes, qui intègrent des mots et des structures empruntées à l'espagnol, selon des degrés divers. En comparaison avec l'entretien mené avec sa mère ou d'autres personnes au village, Fabiola a par exemple plus tendance à avoir recours à l'espagnol :

[38] Fabiola, entretien du 05/10/2019, glose 59.4.

- Soit en formant des néologismes (ex. : « *kuenta* » de « cuenta » pour dire « le compte », « *jenta* » du nom « renta » qui signifie le « loyer » en espagnol et la « location » en tseltal[39]…)

- Soit en parlant directement en cette langue, avec surtout des emprunts et des calques.

Notons d'ailleurs que des hispanismes sont aussi présents dans les manières de parler des personnes restées dans les communautés. Nous pourrions donc évoquer, comme Lourdes de Léon, une forme de diglossie[40], éventuellement développée dans un rapport soutenu dans l'espace urbain par une alternance entre le tseltal et l'espagnol, quand les interlocuteurs maîtrisent les deux langues. Dans l'espace mexicain, la langue espagnole domine hiérarchiquement les langues autochtones, longtemps reléguées au rang de « dialecte ». À Mexico, elle prime aussi en termes d'usage, puisque la majeure partie de la population est hispanophone. Nous pourrions dès lors considérer que le code-switching dont peuvent faire preuve les migrantes en dehors des entretiens n'intervient qu'après une socialisation accrue à la ville. Nous pensons que la présence d'éléments exogènes à l'univers connu pousse celles qui migrent à employer du vocabulaire local. Les immeubles, les hamburgers, le métro, les avions qui passent dans le ciel, qui n'ont rien en commun avec les maisons, les tortillas aux haricots, et les chemins de terre du village, n'ont pas (encore ?) d'équivalent évident en tseltal. Si le recours à l'espagnol dans des entretiens menés en tseltal est en partie corrélé à l'absence d'équivalent direct, il est toutefois des moments où Fabiola y a recours même pour des termes qui ont leur équivalent commun en tseltal (exemple : lignes 6.3 et 57.4 du même entretien, avec l'utilisation du verbe « *aprender »* à la place de « *nop* »). Il est dès lors intéressant de remarquer que le code-switching intervient lors de références à l'univers de la ville, lieu très majoritairement hispanophone[41]. En outre, toutes les migrantes ne deviennent pas bilingues, Soledad et Fabiola maîtrisant mieux l'espagnol que Sarah et Rachel. Bien que

[39] Respectivement glose 59.6 et et glose 54.3 in Fabiola, entretien du 05/10/2019.
[40] DE LEÓN Lourdes, 2019, « Playing at being bilingual: Bilingual performances, stance, and language scaling in Mayan Tzotzil siblings' play », *Journal of Pragmatics*, vol. 144 : 92-108.
[41] Según el Censo General de Población y Vivienda del 2000, a nivel nacional Chiapas ocupa el primer lugar en analfabetismo: 22.91% de la población general chiapaneca mayor de 15 años no sabe leer ni escribir y 42% de la población indígena que corresponde a este mismo rango de edad es analfabeta (INEGI, 2000). CRUZ SALAZAR Tania, 2009, « Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes », *CIESAS* : 169-212.

ces degrés puissent pour partie s'expliquer par la durée de leur présence à Mexico (1 an pour Fabiola, 8 ans pour Soledad, alors que Sarah et Rachel n'y sont que depuis quelques mois), le recours plus fréquent à cette langue reflète aussi un engagement avec la ville, et le rapport que les migrantes souhaitent entretenir avec elle.

2) *Ce que l'*a'tel *est au* talel*. Comment le « travail » façonne l' « habitude »*

Cet engagement mérite ainsi d'être questionné par la valeur attribuée en tseltal à l'*a'tel.* Comme nous l'avons expliqué en partie I[42], l'*a'tel* est aussi une « charge » communautaire qui désigne le rôle que chacun doit occuper pour que les individus de San Juan Cancuc fassent société.

Tant dans les entretiens menés avec les migrantes, leurs parents, que dans les interactions quotidiennes en tseltal en général, les occurrences multiples de ce substantif *a'tel* nous obligent à rejoindre ce constat brossé par Haviland[43] :

> « La vie, c'est le travail. Dans nos foyers, chacun programme son activité avec la persistance obstinée d'un cadre drogué du travail : debout avant l'aube pour cuisiner, pour se mettre en marche ou sauter dans le véhicule qui le conduira sur son lieu de travail, avec une journée fragmentée en tâches discrètes et continues qui ne laissent pas de place pour jouer - ce que les enfants font. »[44]

Toutefois, depuis les années 1980 durant lesquelles l'auteur se penchait sur le cas des Tzotzils de Zinancantan, la situation a remarquablement évolué dans son intégration du rapport à l'économie néo-libérale et globalisée de l'État mexicain. Anath Ariel de Vidas remarque ainsi que les indigènes du Mexique nahua du nord du Veracruz, combinent les éléments extérieurs de la « modernité » aux éléments animés, inanimés, humains, et non-humains de leur cosmologie « traditionnelle ». Le travail de l'ensemble de ces éléments est conçu de façon

[42] Partie I, Chapitre I, C) et Partie I, Chapitre II, A).
[43] Dans nos entretiens avec Rachel, Soledad, Sarah et Fabiola, le nom « *a'tel* » et ses dérivations sémantiques sont prononcés 193 fois.
[44] "Life is work. In our household, everyone schedules his or her activities with the dogged persistence of a workaholic executive: up before dawn to cook, or to start the walk or catch the truck that will land one at one's workplace, with a day segmented into discrete and continuous tasks that leave no room for 'play' – something that children do." HAVILAND John Beard, 1984, « Keremcita: speech relations and social relations in highland Chiapas », *Estudios de Cultura Maya*, n° XV, p.342-343

synchronique afin d'assurer la reproduction du groupe[45]. Pour le cas des Tseltals, les changements socio-économiques ont eu des conséquences sur la notion locale de travail, ce qui s'exprime dans l'usages de nouvelles formes linguistiques dérivée de la racine *a'tel*.

Afin de désigner le travail salarié, les Tseltals ont créé le verbe transitif « *a'telin* ». Le choix de l'ajout du suffixe *-in* pour faire dériver le substantif « *a'tel* » en verbe transitif nous renseigne sur le rapport des locutrices à ce type d'activité. « *-in* » donne la valeur de « traiter comme », « considérer comme ». En ce sens, nous pourrions comprendre que les jeunes filles « considèrent comme travail » leur activité professionnelle à Mexico quand elles emploient ce terme dans leurs entretiens[46]. Un autre substantif a été créé pour désigner le travail salarié. Sur le nouveau verbe « *a'telin* » se suffixe *-ej*, pour former le nom d'action « *a'telinej* ». Il est employé notamment pour faire la correspondance avec l'espagnol « *dedicarse* », « se consacrer à », utilisé pour se référer à l'emploi exercé. Un néologisme est quant à lui directement issu de l'espagnol. *Kanar*, en tseltal a été formé à partir du verbe *ganar* qui signifie « gagner ». Il s'utilise pour signifier le fait de gagner de l'argent spécifiquement. Dès lors, dans quelle mesure la valeur « travail » de l'*a'tel* évolue-t-elle dans le cadre du rapport au *talel* urbain de Mexico, et quelle est sa relation au *kanar* ?

Observons les trois énoncés suivants :

- Celui de Fabiola, qui, à San Juan Cancuc, me parle de l'année qu'elle vient de passer à Mexico

35.2	*Ja'*	*te*	*xi*	*ta*	***a'tel***	*te*	*ja'wil*	*...*	*Jun*	*año*	*ta*
	ja'	*te*	*xi*	*ta*	***a'tel***	*te*	*ja'wil*		*jun*	*año*	*ta*
	FOC	*DET*	*dire-B3*	*P*	***travail***	*DET*	*année*		*un*	*an*	*P*
stienda		*te*	*jtioe*								
s-	*tienda*	*te*	*j-*	*tio*	*=e*						
A3-	*magasin*	*DET*	*A1-*	*oncle*	*=DET*						

[45] DE VIDAS Anath Ariel, 2021, *Combinar para convivir*, México, CEMCA | CIESAS | COLSAN.
[46] Voir en particulier les entretiens de Sarah et Soledad.

Cette année au **travail** comme on dit... Une année dans la boutique de mon oncle. [47]

- Celui de Soledad, prononcé à propos de sa situation professionnelle actuelle, alors qu'elle gardait un appartement vide destiné à la revente pour le compte de ses employeurs :

26.2 Y ... Este ... Ya xjilon ta banti
y este ya x- jil -on ta banti
NR:et [esp] INC INC- rester -B1 P INTER:où

ka'telin .
k- a'telin
A1- travailler

Et donc… Je reste là où **je travaille**. [48]

- Celui de Sarah, qui me parle de sa petite sœur souhaitant devenir avocate à Mexico plus tard :

---

*28.2 Ya sk'an **kanar** .*
*ya s- k'an **kanar***
*INC A3- vouloir **travail.salarié***

Elle veut avoir un **salaire**. [49]

---

[47] Fabiola, entretien du 05/10/2019, glose 35.2.
[48] Soledad, entretien du 21/12/2019, glose 26.2.

Dans le premier cas, Fabiola utilise le substantif *a'tel* (ligne 35.2), dans le deuxième, Soledad utilise le verbe transitif *a'telin* (ligne 26.2), et Sarah parle du *kanar* de sa sœur (ligne 28.2). En quoi ces choix terminologiques reflète-ils des rapports différents au « travail » à Mexico DF ? Pour le comprendre, appuyons-nous sur la conception de l'*a'tel* d'après les normes communautaires pour une *ach'ix*. Comme nous l'avons expliqué, l'*a'tel* idéal serait pour elle d'apprendre à reproduire la force de travail communautaire en entretenant le foyer auprès de sa mère[50], dans le but d'être en mesure de trouver un mari cancuquero. Il pourrait dès lors paraître étonnant que Fabiola puisse qualifier d'*a'tel* ses activités à Mexico, alors même qu'elle était en dehors de la communauté où elle est censée trouver son conjoint. Fabiola est d'ailleurs toujours restée assez floue sur la nature précise de cette « charge » à Mexico. Le travail salarié (*a'telinej*) auquel elle se dédiait de 2018 à août 2019 avant notre rencontre en septembre 2019 était peut-être dans un magasin de matériel de bureau, un magasin de peinture, ou cuisinière dans une friterie[51]. Quoiqu'il en soit, c'est dans ce dernier lieu que je l'ai trouvée en train de travailler en décembre 2019, quand nous nous sommes retrouvées à Mexico. Préparer divers mets caractéristiques de la nourriture de rue de la capitale, répond à une des fonctions communautaires d'une *ach'ix* : savoir cuisiner. Cependant, des plats cancuqueros, Fabiola ne cuisine que les tortillas pour confectionner *quesadillas*[52] et *gorditas*[53]. Faire cuire des haricots et du café n'était pas ce que sa patronne, une métisse, lui demandait de cuisiner pour les clients. Le rapport avec ces étrangers est le deuxième élément l'éloignant de *l'a'tel* communautaire. En effet, une jeune fille doit avant tout se dédier à sa famille, et ne pas parler aux membres extérieurs de sa communauté (*kaxlan* en tseltal[54]). En vendant ses *quesadillas* et ses *gorditas*, Fabiola leur adresse la parole, et, en plus, les nourrit. Nous voyons ici en quoi l'*a'tel* de Fabiola transgresse ce qui est conçu comme le *talel* de la communauté par ses élites. Elle est pourtant contrainte d'exercer ce métier pour pouvoir vivre à Mexico (payer son loyer, ses tickets de métro, etc.), mais aussi pour pouvoir *faire vivre*[55] sa

[49] Sarah, entretien du 25/04/2020, glose 28.2.
[50] Partie I, Chapitre II, A), §2.
[51] Discussions hors enregistrement et Fabiola, entretien du 05/10/2019.
[52] Tortilla pliée en deux fourrée au fromage, auquel peuvent être ajoutés des légumes ou de la viande.
[53] Beignet de pâte de maïs frit et fourré de viande, et éventuellement de fromage et de légumes.
[54] Cf Partie I, Chapitre I), B), §1
[55] Ce paramètre est d'ailleurs un des moteurs de la migration de la sœur de Fabiola. Comme l'explique Rachel : « *Ma' la jk'an ku'un xk'aaltik como… La jkil te sbinti tey tsajk' xtal i, te binti sk'an awa teme jk'an xkuxinon.* »

famille dans la communauté. En effet, comme l'exprimait sa mère[56], laisser partir Fabiola a été un choix douloureux mais nécessaire face à la situation économique précaire de la famille. Fille aînée de sept frères et sœurs, Fabiola, qui souhaitait en outre améliorer son niveau en espagnol, est partie à Mexico à la fois encouragée par le directeur de son lycée et contrainte par le fait de ne pas pouvoir manger à sa faim[57]. En ce sens, l'envoi d'argent régulier à ses parents restés à San Juan Cancuc permet d'entrer dans le cadre de la reproduction de son foyer tel qu'attendu pour une femme cancuquera, même si elle le fait via des biais subversifs qui la rendent déviante aux yeux des autorités communautaires. Nous pouvons dès lors comprendre que, dans un tel contexte économique, le travail salarié de Fabiola à Mexico corresponde pour elle, mais aussi pour sa famille nucléaire, à une forme d'*a'tel* (*Figure 10*).

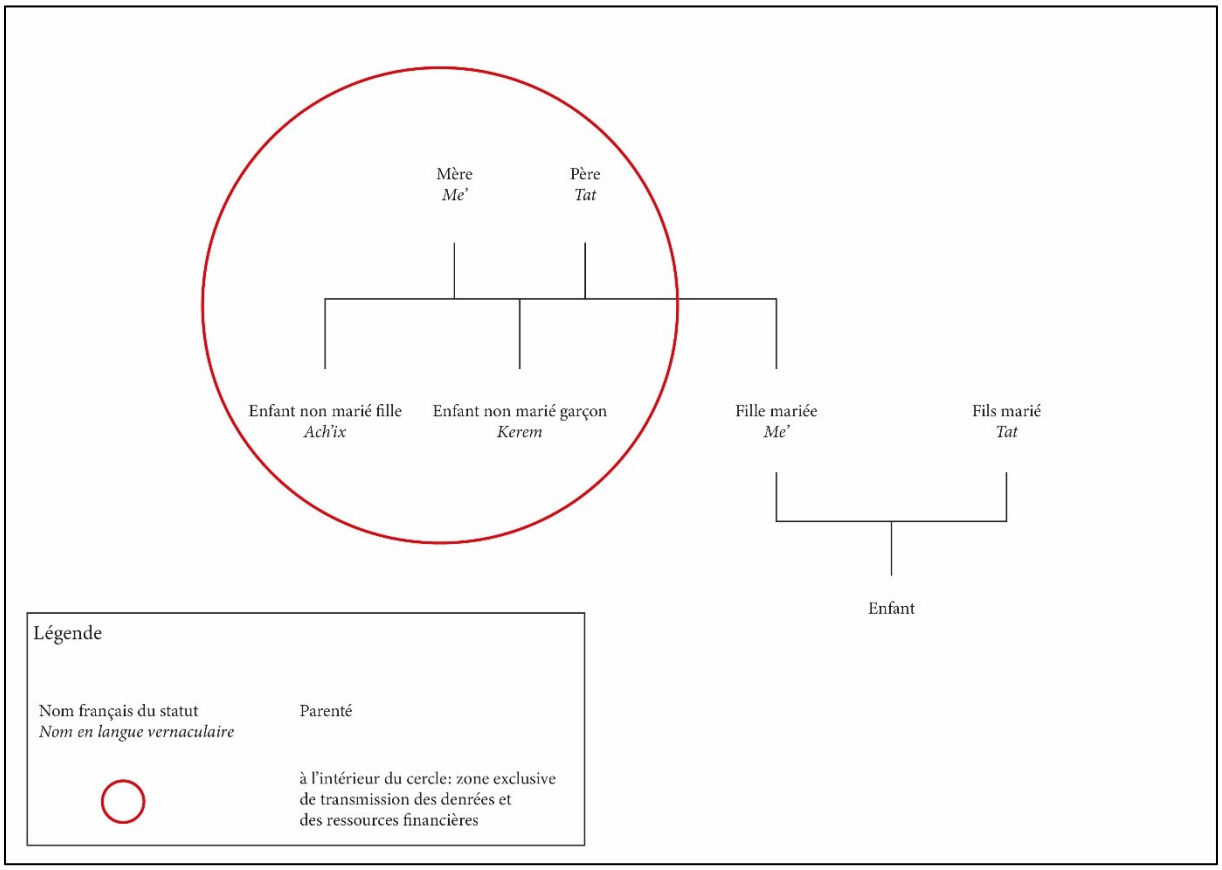


Figure 10 : Schéma de la circulation des ressources dans une famille tseltale

« Moi-même je ne voulais pas mais… J'ai vu comment on faisait là-bas, j'ai été prise dans le mouvement, c'est comme il fallait le faire quoi si je veux vivre. » Ruth, entretien du 16/12/2019, glose 114.

[56] Cf Partie I, chapitre II, C), §2

[57] Voir Partie I, chapitre II, C), §2.

Cette compréhension de l'*a'tel* éclaire les raisons de l'emploi du verbe transitif *a'telin* par Soledad. D'une part, d'un point de vue économique, Soledad est issue d'une famille plus aisée qui peut s'émanciper de son soutien financier depuis son départ pour Mexico, à 11 ans. Soledad, d'ailleurs, n'envoie plus d'argent depuis de nombreuses années : elle préfère l'économiser pour étudier. Toutefois, l'ensemble des implications du sens « prendre comme emploi » d'*a'telin* ne peut se saisir qu'à travers une analyse de sa situation économique actuelle à Mexico. En tant que domestique, Soledad vit effectivement dans la famille qui l'emploie. Dans cette mesure, son *a'tel* est complétement délocalisé : elle remplit effectivement toutes les tâches domestiques d'une *ach'ix*, mais au lieu de le faire pour ses parents et ses frères et sœurs, ce travail s'exerce pour des Métis urbains, pensés en opposition à l'identité tseltale. De plus, l'argent ainsi obtenu n'est pas réinvesti dans l'économie locale, puisque Soledad économise pour pouvoir payer ses études. Dès lors, la carrière morale[58] qui est la sienne dévie sur un plan à la fois économique et politique : son parcours de vie s'oriente vers une indépendance financière prônée par le régime normatif national, qui entre en contradiction avec la reproduction communautaire par le mariage[59].

C'est précisément cette dernière dimension individuelle d'un emploi ayant dévié de l'*a'tel* à l'économie salariale que Sarah exprime dans son usage du substantif *kanar*. Comme elle l'explique dans le chapitre précédent[60], sa petite sœur est la seule de la famille à vouloir suivre des études. Cependant, elle n'a pas migré comme à Mexico comme Sarah, car elle souhaite étudier le droit dans l'université d'Ocosingo, municipe indigène tseltal proche de celui de San Juan Cancuc. Bien que les aspirations de mobilité de cette cadette ne soient pas déviantes tant qu'elle étudie au lycée à San Juan Cancuc, son projet de carrière morale l'est, et ce pour deux raisons. D'une part, les études qu'elle souhaite entreprendre ont pour but de lui permettre d'exercer le même travail que l'employeur de Sarah : avocat. Cette profession l'obligerait à ne plus travailler au sein de sa communauté. Elle projette donc une migration soit dans des villes proches, comme San Cristóbal ou Tuxtla Guttierez, soit à Mexico. La seconde raison peut se comprendre en s'attachant à l'origine même du mot *kanar*. Notons que San Juan Cancuc présente la particularité dialectale d'avoir créé un verbe à partir de cette

[58] Terminologie employée selon le sens donnée par BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.47-48. Cf Partie I, Chapitre II, C), §1. Voir également p. 65-81 du même ouvrage, repris In Partie III, Chapitre VI, B), §1.
[59] Nous reviendrons sur cette particularité de son parcours en Partie III, Chapitre VII, A, §2.
[60] Partie II, Chapitre III, B), §3.

racine héritée de l'espagnol : *kanarej*[61]. Ce verbe intransitif désigne l'action d'acquérir un gain, un apport, une plus-value pour l'actant[62]. En un mot, le *kanar*, et l'acte de *kanarej* ont pour les Cancuqueros trait à une forme de capitalisation. Dans le cas des migrantes, cette capitalisation de ressources à des fin de réussites individuelles dans le régime normatif national de Mexico serait-il le point de rupture avec le *talel* de San Juan Cancuc ?

3) *L'*a'tel *de Mexico est-t-il incompatible avec le* talel *de San Juan Cancuc ?*

Nous avons défini le régime normatif comme l'ensemble des règles propre à un espace social[63]. Suivant les considérations d'Anderson, Lomnitz, et Weiner[64], nous distinguons le régime normatif de l'État-Nation mexicain du régime normatif communautaire de San Juan Cancuc. À partir de cet outil analytique, nous avons pu distinguer différents stades de transgressions et de déviances au sein du municipe. Plus qu'une entorse aux normes occasionnelle, la migration en ville des jeunes filles *ach'ix* suppose une pérennité de l'acte propre au comportement déviant. Cependant, bien que la ville soit conçue comme une entité spatiale antagoniste à celle de la communauté, la migration dans des villes proches de l'État fédéral du Chiapas est tolérée dans la mesure où ces espaces n'excluent pas le contrôle communautaire via la diaspora et les circulations quotidiennes des Cancuqueros[65]. Par l'éloignement physique et normatif suscité, la migration des jeunes filles à Mexico les rend à l'inverse à la fois physiquement et ontologiquement absentes de la communauté[66]. De fait, leur comportement *talel* en inadéquation avec l'*a'tel* tel que conçu au sein du municipe extériorise du marché matrimonial local ces *ach'ix* par définition non mariées. Autrement dit, ni désirées, ni désirables en raison de leur comportement, elles ne seront ni mariées, ni mariables à San Juan Cancuc[67]. Ne pouvant aspirer à habiter sur la terre d'un futur mari, en un processus inéluctable d'éloignement de leur « âme » *ch'ulel* à terme, le lien avec le lopin de

[61] POLIAN Gilles, 2017, « Kanarej», *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Versión preliminar.
[62] Comme l'illustre l'emploi qu'en fait Rachel, ici, c'est en particulier le gain d'argent qui est visé. Voir également notre remarque, plus haut, à propos de la traduction 28.2 de l'entretien du 25/04/2020 de Sarah.
[63] Partie I, Chapitre II, A), §3.
[64] ANDERSON Benedict, 2006, *Imagined communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*, Verso. LOMNITZ Claudio, 1993, « Hacia una antropología de la nacionalidad mexicana », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 55, n° 2 : 169-195. WEINER Annett, 1992, *Inalienable possessions*, Berkeley, University of California Press.
[65] Partie I, Chapitre II, C), §1.
[66] Sur la définition émique préliminaire du *k'inal* et du *ch'ulel*, voir Partie I, Chapitre I, A), §2.
[67] Cet aspect sera développé en Partie III, Chapitre VI.

terre sera définitivement coupé après la mort du seul membre de leur famille qui le possède ; leur père qui en public et en particulier devant le comité ne parle jamais d'elles[68]. Mais dans quelle mesure ce discrédit[69] peut-il se comprendre à la lumière d'une incompatibilité entre le *talel* de San Juan Cancuc, et celui qu'elles acquièrent via leur *a'tel* à Mexico DF ?

Ces interpénétrations constantes avec le régime normatif national en dehors et au sein de la communauté contraignent habitants et autorités de San Juan Cancuc à des adaptations normatives, dont résulte des conceptions différentes de ce que Cancuqueras et Cancuqueros entendent comme étant leur *talel*[70]. L'accomplissement de l'*a'tel* de chaque individu permet de faire perdurer *talel* de la communauté[71]. L'*a'tel* d'une *ach'ix* est ainsi défini comme une formation au *talel* féminin de la communauté, incarné en l'*a'tel* d'une femme « complète » *me'* : reproduire les conditions d'existence des Cancuqueros en se mariant avec l'un d'eux, en ayant des enfants, et en entretenant le foyer. Cette définition du *talel* qui prime dans l'espace communautaire est cependant surtout le fait du discours des élites du comité. Elle se voit relativement contrebalancée par celui des enseignants bilingues indigènes, qui ne condamnent pas toujours la migration des jeunes filles, et peuvent même les y inciter[72]. D'après Rachel, la raison principale pour laquelle ses camarades de classe ne migrent pas à Mexico serait ainsi non pas due à des freins normatifs, mais à leur méconnaissance du marché de l'emploi[73]. Notons dès lors que pour elle comme pour sa sœur Fabiola, l'emploi qu'elles exercent dans la capitale s'intègre à leur conception tseltale de l'*a'tel*. Faire la cuisine est une activité valorisée pour une femme à San Juan Cancuc. De plus, l'argent qu'elles envoient participe à reproduire la force de travail familiale. Le principal problème semble plutôt que ces pratiques sont déterritorialisées dans un milieu nécessitant d'elles qu'elles s'adaptent à un *talel* urbain redéfinissant leur *a'tel* dans la communauté. Or, la définition du travail en rapport à une tradition construite par une élite masculine a été remarquée dans d'autres études de migrations

[68] Partie I, Chapitre II, C), §3 et Partie II, Chapitre III, A), §1.
[69] Partie I, Chapitre II, C), §1 et 3.
[70] Situation observée aussi dans d'autres sociétés mayas : FISCHER Edward F., 2003, « Globalización económica. Culturas híbridas y futuros políticos: potencialidades y problemáticas para los pueblos mayas », *in* Beatriz Pérez Gálan et Gunther Dietz (dir.), *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, Madrid, CATARATA : 81-102.
[71] Cf Partie I, Chapitre II, A) §2. Voir aussi HAVILAND John Beard et HAVILAND Leslie K., 1982, « "Inside the fence". The social basis of privacy in Nabenchauk », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 14 : 323-351.
[72] Partie I, chapitre II, C), §2.
[73] Voir Partie II, Chapitre III, B), §1, Rachel : du collège au réseau migratoire, issu de Rachel, entretien du 14/01/2020, gloses 156 – 162.

indigènes[74]. Celle des migrations d'un peuple indigène péruvien pousse Marisol de la Cadena à poser la conclusion suivante :

> « Le contrôle, non seulement du travail et de ses produits mais surtout de la définition et de la valorisation locales de celui-là même est, ainsi, central dans le cadre de la structure de pouvoir patriarcal : contrôler les définitions du travail est aussi crucial que contrôler le processus de travail et ses produits. »[75]

Dès lors se pose la question de l'impact de ce contrôle patriarcal sur l'installation des jeunes filles dans un *a'tel* à Mexico.

Pour comprendre les enjeux inhérents aux causes de la migration, nous avons abordé la situation de Lupita, une *ach'ix* qui voulait partir à Mexico, mais qui est finalement restée à San Juan Cancuc[76]. Pour appréhender les conséquences, penchons-nous désormais sur le récit que livre Sarah à propos de la migration de sa cousine, qui avait migré à Mexico pour travailler en tant que domestique, mais est partie trop vite pour « s'habituer » à son nouvel *a'tel*. Par le verbe « habituer », nous tentons de restituer la teneur du verbe intransitif *k'ay* tel qu'employé par Sarah dans l'entretien du 5 avril 2020, à propos du comportement d'une de ses cousines, à qui elle avait trouvé du travail à Mexico :

152.	Sarah	*Este*	*...*	*A'tel*	*ta*	*banti*	*ta*	*banti*	*este*	*...*	*Ya*	
		este		*a'tel*	*ta*	*banti*	*ta*	*banti*	*este*		*Ya*	
		[esp]		*travail*	*P*	*INTER:où*	*P*	*INTER:où*	*[esp]*		*INC*	
xjil				*ta*	*metro*	*Miguel*	*Angel*	*Quevedo*	*.*			
x-	*jil*	*-*		*ta*	*metro*							
INC-	*rester*	*-B3*		*P*	*métro*							

[74] HOFMANN Susanne et CAPRABAN DUARTE Melisa (dir.), 2019, *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de MéxicoMéxico, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. VAN VLEET Krista, 2008, *Performing kinship. Narrative, gender, and the intimaties of power in the Andes*, University of Texas Press. DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47.

[75] « El control, no sólo del trabajo y sus productos sino de la definición y valoración local del mismo es, pues, central en el marco de la estructura de poder patriarcal: controlar las definiciones de trabajo es tan crucial como controlar el proceso de trabajo y sus productos." DE LA CADENA Marisol, *op.cit.*, p.14.

[76] Partie I, Chapitre II, B)

C'est... Son travail, son travail c'est... Elle était établie au métro Miguel Angel Quevedo.

152.2 Pero xtaluk , pero ma ja' laj !
pero x- tal - -uk pero ma' ja' laj
mais INC- venir -B3 -IRR mais NEG FOC CMP

Mais elle serait partie, mais celle-là, elle n'a pas fini !

152.3 Ma' k'ay , sujt beel !
ma' k'ay sujt - beel
NEG s'habituer revenir -B3 DIR:aller

Elle ne s'est pas habituée, elle est repartie !

153 Juliette *Pero tulan ay .*
pero tulan ay
mais dur E

Mais c'est difficile.

154.1 Sarah *Tulan .*
tulan
dur

C'est difficile.

154.2 Ja' , ja' la jun semana xtaluk ,
ja' ja' la jun semana x- tal - -uk
FOC FOC CMP un semaine INC- venir -B3 -IRR
wokol a lok' yu'un !
wokol a lok' y- u'un
souffrance sortir A3- NR

Celle-là, celle-là, elle ne vient qu'une semaine, et à cause des difficultés, elle s'en va !

155.1 Juliette *Ah !!*
Ah
INTERJ

Ah!!

155.2 Melelix ?
melel =ix
vrai =déjà

Vraiment ?

156.1 Sarah *Melel .*
melel
vrai

Vraiment.

156.2 Ja' la jun semana xtaluk .
ja' la jun semana x- tal - -uk
FOC CMP un semaine INC- venir -B3 -IRR

Celle-là elle ne vient qu'une semaine.

157 Juliette *Pero binti xi te familia ,*
pero binti xi te familia
mais INTER:comment dire-B3 DET
swenta ay ta familia melel ?
swenta ay ta familia melel
NR:à.cause.de E P vrai

Mais que dit la famille, parce qu'elle était dans une famille n'est-ce pas ?

158.1 Sarah *Ay , ay ta familia jo'otik .*
ay ay ta familia jo'otik
E E P FOC-B1PL

Oui, nous étions dans une famille.

158.2 Este ... Ja' la te sfamiliae la
este ja' la te s- familia =e la
[esp] FOC CMP DET A3- =DET CMP
yalbon ta bit'il ya xkux
y- al -b- -on ta bit'il ya s- kux
A3- dire -APL- -B1 P INTER:comment INC A3- se.reposer
jbatik lok'ele .
j- ba lok' -el =e
A1PL- NR:sur sortir -INF =DET

C'est... Cette famille m'a dit comment elle allait nous donner des congés pour sortir.

158.3 Y jich jkoltayik ***te lok'el wokol***
y jich j- koltay -ik ***te lok' -el wokol***
NR:et ainsi A1- aider -B3PL ***DET sortir -INF souffrance***
la yich' k'ax !
la y- ich' k'ax
CMP A3- prendre passer

Et voilà comment je les[77] ai aidés mais **être hors de chez-elle a été trop dur.**

[77] La cousine et ses parents

158.4 Ja' ii te jun semanae !
ja' =ii te jun semana =e
FOC =PROX DET un semaine =DET

Elle ne m'a fait qu'une seule semaine !

158.5 Ts'iin la sk'an sk'oponon , ya la
ts'iin la s- k'an s- k'opon -on ya la
donc CMP A3- vouloir A3- parler -B1 INC CMP
sk'an te kux jbatik , te lok'el ta
s- k'an te kux j- ba te lok'el ta
A3- vouloir DET se.reposer A1PL- NR:sur DET DIR:sortir P
oritae .
orita =e
maintenant =DET

Alors il a fallu qu'elle me parle, voilà qu'elle veut son congé, pour partir tout de suite.

158.6 Pero la kalbe ***te mayuk***
pero la k- al -be- ***te mayuk***
mais CMP A1PL- dire APL-B3 ***DET NEG-E-IRR***
tiempoike .
tiempo -ik =e

Mais je lui ai dit qu'**elle n'était pas là depuis assez de temps.**

158.7 Es que ja' to la yalbon , ya
es que ja' =to la y- al -b- -on ya
[esp] FOC =encore CMP A3- dire -APL- -B1 INC
yak'bon este ... Descanso ants' ta
y- ak' -b- -on este descanso ants' ta
A3- donner -APL- -B1 [esp] femme P
sabadoik .
sabado -ik
samedi -PL

C'est que ici elle m'a dit, la femme me donne heu... Le repos chaque samedi.

158.8 Y ja' ito te xlok'otik te
y ja' ito te x- lok' -otik te
NR:et FOC DEM:cela DET INC- sortir -B1PL DET
lok'el ta sabado ine .
lok'el ta sabado ine
DIR:sortir P samedi DEM:ceci

Et voilà nos sorties, la sortie c'est juste le samedi.

159.1 Juliette *Y ... Binti apas swenta*
y Binti a- pas swenta
NR:et INTER:comment A2- faire NR:à.cause.de
a'tel tael ?
a'tel ta -el
travail trouver -INF

Et comment tu fais pour trouver un travail ?

159.2 Ma'uk .
ma'uk
NEG-IRR

Non.

159.3 Binti apasix yu'un ya'tel ...
binti a- pas =ix y- u'un y- a'tel
INTER:comment A2- faire =déjà A3- NR A3- travail
Ya'telinej hum ... tael ?
y- a'telin -ej hum ta -el
A3- travailler -PF INTERJ trouver -INF

Comment tu as fait pour trouver son travail... Hum pour trouver son travail salarié ?

160 Sarah Este ... Bueno mayuk bi laj ...
este bueno mayuk bi laj
[esp] INTERJ:bon NEG-E-IRR INTER:quoi CMP
Mayuk bi la jpas yu'un , jich
mayuk bi la j- pas y- u'un jich
NEG-E-IRR INTER:quoi CMP A1- faire A3- NR ainsi
orita ba bee ... Este mayuk ya
orita ba be =e este mayuk ya
maintenant NR:sur chemin =DET [esp] NEG-E-IRR INC
ajol ts'iin ya'tele pero ... Mayuk
a- jol ts'iin y- a'tel =e pero mayuk
A2- découvrir donc A3- travail =DET mais NEG-E-IRR
mach'atikix , este mayuk mach'a la
mach'a -tik =ix este mayuk mach'a la
qui -PL =déjà [esp] NEG-E-IRR INTER:qui CMP

yak'bey *ts'iin* *como* ... *como* ***ja'*** ***te***

y- *ak'* *-bey-* *ts'iin* *como* *como* ***ja'*** ***te***

A3- *donner* *APL-B3* *donc* *comme* *comme* ***FOC*** ***DET***

nax ***cha'lajike*** .

=nax ***cha'*** ***laj*** ***-ik*** ***=e***

=seulement ***deux*** ***finir*** ***-B3PL*** ***=DET***

C'est que… Bon, il n'y a pas de... Je n'ai rien fait en ce sens, donc maintenant... C'est qu'il n'est pas question que je lui dégotte son travail mais... Il n'y a personne, c'est qu'il n'y a personne qui lui a donné donc... **Celle-là, elle est foutue.**[78]

Outre son profond agacement, isolons quatre éléments du discours de Sarah qui montrent qu'une incompatibilité de l'*a'tel* de Mexico avec le *talel* de San Juan Cancuc a eu pour conséquence de faire avorter l'installation urbaine planifiée.

Tout d'abord, il convient de souligner la manière dont elle explique que sa cousine ne s'est pas « habituée »[79] à son nouvel *a'tel* par la formule « *Ma' k'ay, sujt beel !* » (ligne 152.3). L'usage du verbe intransitif « *k'ay* » signifiant « s'habituer » reflète effectivement bien l'aspect adaptatif au *talel* de Mexico tel que le comprennent les jeunes filles tseltales. L'*a'tel* en tant que domestique nécessitant un changement dans ses habitudes, la preuve de la non-adaptation de sa cousine s'exprime en l'acte de retour. Le verbe *sujt* à l'aspect accompli conjugué à la première personne du singulier, est associé au directionnel *beel*, en allant, pour exprimer le fait que sa cousine ait quitté à la fois la ville de Mexico et son emploi.

Ainsi, quand bien même le voyage est accompli, il n'est pas certain que la migrante « s'habitue » au *talel* de Mexico. Intervient dès lors le motif de la non adaptation exprimé dans la locution « *te lok'el wokol la yich' k'ax* » « être hors de chez-elle a été trop dur ». Pour

[78] Sarah, entretien du 05/04/2020, gloses 152.1 – 160.

[79] Cédric Becquey, Valentina Vapnarsky, et Cédric Yvinec montrent par une approche comparative entre différentes langues amérindiennes, dont le tseltal, que la culture recèle plutôt une forme d'habituation, fort éloignée des conceptions occidentale. Cf BECQUEY Cédric, VAPNARSKY Valentina, et YVINEC Cédric, 2014, « La « culture » dans les grammaires amérindiennes », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.

Sarah, il a trait à une souffrance ressentie par sa cousine, qu'elle exprime par le nom *wokol*. *Wokol* signifie aussi « dur » au sens de « difficile ».

Cette difficulté explique pourquoi la cousine de Sarah est partie si vite sans qu'elle n'ait été là depuis « assez de temps » pour s'habituer (« *te mayuk tiempoike* », ligne 158.6). Indignée, Sarah répète à de nombreuses reprises que malgré des conditions privilégiées de travail, sa cousine ne s'est pas adaptée à la ville. Le principal problème serait le laps de temps trop court durant lequel elle est restée : un mois (156.8). Nous pouvons imaginer qu'une telle réaction face au *talel* de la ville n'impactera que très marginalement la position de la cousine de Sarah au sein de la communauté. De fait, elle a finalement agi tel qu'il est attendu d'une *ach'ix* de San Juan Cancuc. « *Maba jle'tik ta Mexicoe* », « il n'y a pas ce que nous cherchons à Mexico », me disait l'une des femmes *me'* de San Juan Cancuc que je questionnais à ce sujet. L'on ajoutait, par ailleurs, que les jeunes filles étant restées travailler à Mexico revenaient en sachant parler espagnol, ce qui faisait partie d'un « *talel* » de la ville déplaisant fortement aux hommes de San Juan Cancuc. Sarah, à l'inverse, en restant, a pris le risque de ne plus pouvoir revenir dans sa communauté d'origine[80].

L'agacement de Sarah est encore palpable à la fin de son évocation de la démission de sa cousine. En témoigne son usage de la formule *cha'lajike*. Elle est composée du numéral *cha'* qui veut dire « deux », et du verbe intransitif *laj*, « mourir » ou « finir » conjugué à la troisième personne du pluriel. Le tout est nominalisé par la présence du déterminant *=e*. Bien que cela fasse peu de sens en français, nous aurions pu traduire plus littéralement cette expression par « Ils sont re-morts », « ils sont morts deux fois » ou, plus exactement, « ils sont deux fois finis ». Toutefois, les phrases précédentes et la présence de la marque focale *ja'* référant à la troisième personne du singulier nous incite à opter pour une autre interprétation : les actes de la migrante faillie condamnent toute sa famille, qui, nous l'imaginons, avait besoin d'un apport financier extérieur. *Cha'lajike* ne représente bien sûr pas la volonté de Sarah de voir sa parentèle mourir : il faut prendre l'expression au sens figuré, raison pour laquelle nous l'avons traduite par « foutu », au singulier, car c'est d'abord les actes de la cousine qui sont visés. Être renseigné sur l'emploi du pluriel nous permet néanmoins de mieux saisir l'enjeu derrière l'adaptation (*k'ay*) aux manières de faire de la ville

[80] Partie I, chapitre II, B), §3.

(*talel*) par le travail (*a'tel*). « *Ja' te nax cha'lajike* ». Ne pas s'habituer à Mexico signifie certes, que la jeune fille sera individuellement toujours intégrée au régime normatif de San Juan Cancuc, mais au détriment d'une entrée d'argent qui permet au reste de la famille de continuer à maintenir ses moyens de subsistances au sein de la communauté.

Dès lors, dans quelle mesure l'*a'tel* de Mexico est-il nécessaire au maintien d'un *talel* propre à San Juan Cancuc ? Nous voyons qu'aux contingences de l'économie familiale se surimpose un discours normatif émanant du comité villageois. L'*a'tel* de Mexico n'est donc résolument incompatible avec le *talel* de San Juan Cancuc que dans la définition que les élites du comité donnent à ce dernier. À l'échelle des foyers, les parents des migrantes tentent à l'inverse de conjuguer mode de vie communautaire et pratique d'une forme marginale d'urbanité économique. L'expérience professionnelle en la ville de Mexico a toutefois un effet durable sur le comportement des migrantes, qu'il s'agira désormais de détailler.

B) Devenir une urbaine

1) Les Tseltales et le consumérisme

Pour les *ach'ix*, la migration est avant tout une improvisation dont la mathématique dépend du facteur crucial de l'adaptation au *talel* de la ville par l'exercice d'un *a'tel* y correspondant. Cependant, ce *talel* néo-libéral[81] induit une ségrégation socio-spatiale qui impacte directement le travail et les conditions de vie des migrantes.

[81] Nous qualifierons de "néo-libérale » l'économie de marchée intégrée à un système d'échange globalisé. WACQUANT Loïc, 2012, « Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism », *Social Anthropology*, vol. 20, n° 1 : 66-79.

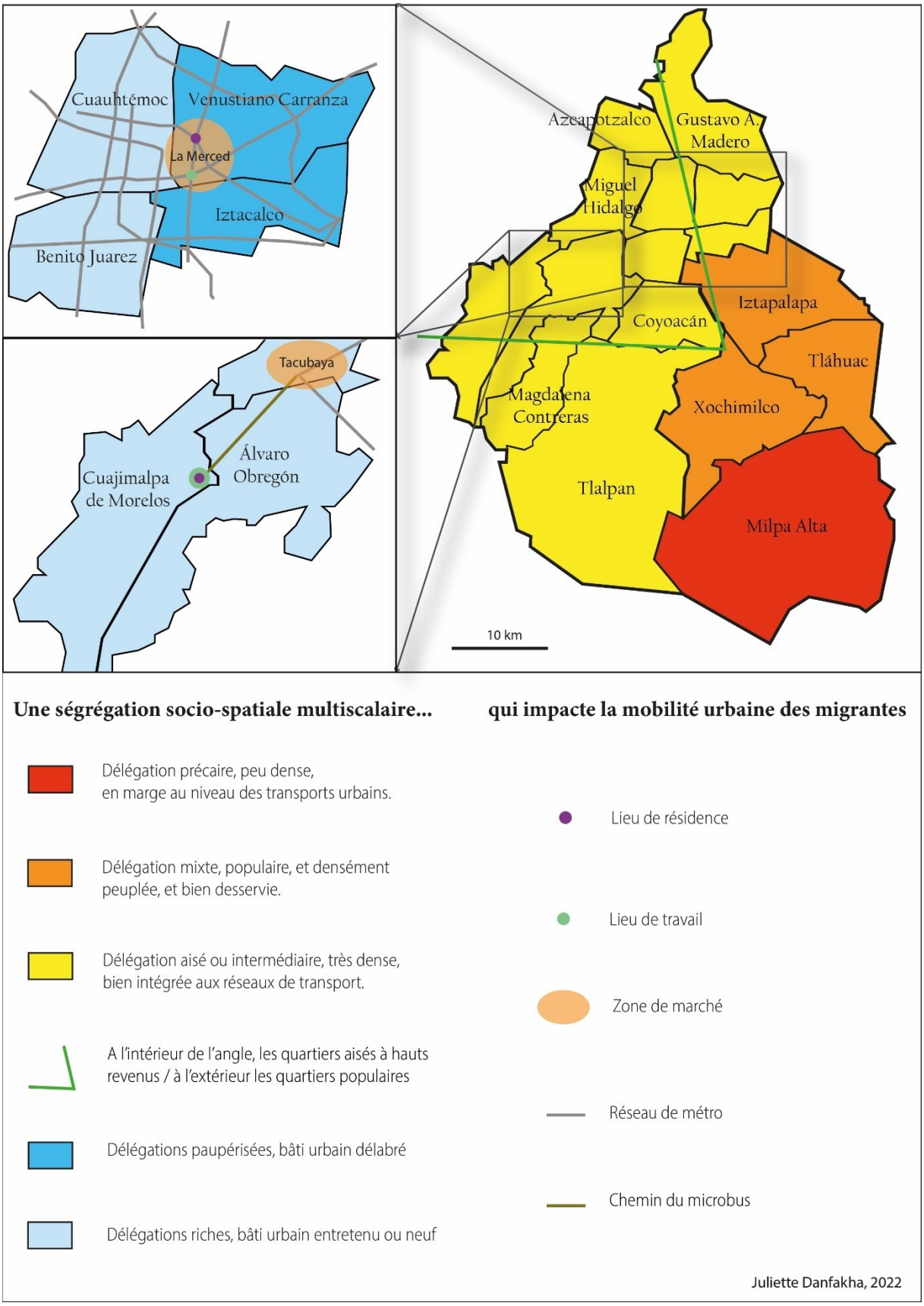


Image 20 : Carte de la circulation des ach'ix *en fonction de leur emploi à Mexico*

Par l'expression « ségrégation socio-spatiale », nous souhaitons désigner la séparation en un espace donné d'unités socialement contrastées[82]. À Mexico, cette ségrégation résulte d'une histoire d'aménagements urbains marquée à la fois par le colonialisme et des politiques volontaristes d'intégration à une économie de marché[83]. Processus en cours, l'exclusion sociale des populations indigènes[84] impacte les stratégies de mobilité et d'installation de Rachel, Fabiola, Sarah et Soledad. En fonction de leur emploi, elles vivront des expériences distinctes de la ville. Fabiola et Rachel résident dans un lieu éloigné de celui où elles travaillent. Pour aller cuisiner chaque matin, elles doivent prendre les transports en communs, et faire de même pour rentrer tard le soir. Leur condition économique précaire se révèle par leurs stratégies de consommation. Pour payer moins cher leurs tickets de métro, elles les achètent par exemple à un vendeur de contrefaçons. Ne serait-ce qu'en termes d'accessibilité aux transports, il appert qu'elles sont toutefois moins isolées que Sarah et Soledad. Ces dernières vivent dans la maison de leur employeurs, située dans la *gated community* de Santa Fe.

Une *gated community*, ou « communauté fermée »[85], est l'extrême inverse économique du ghetto[86]. Alors que le ghetto est un espace paupérisé enclavé au sein d'un espace riche, auquel pourrait s'apparenter la zone de la Merced où vivent Rachel et Fabiola, une *gated community* est un espace riche se cloisonnant volontairement de la pauvreté environnante. Les métis y

[82] Nous faisons ici écho à l'anthropologie urbaine telle que développée par l'école de Chicago. PARK Ezra Robert et BURGESS Ernest, 2009 [1924], *Introduction to the science of sociology*, New York, Greenwood Press. PARK Ezra Robert, 2009, « La ville comme laboratoire social », *in L'École de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion.

[83] AUDEFROY Joel, 2005, « El Mejoramiento de la Vivienda Indígena en la Ciudad de México », *Revista INVI*, vol. 20, n° 053 : 154-180. GRUZINSKI Serge, 1996, *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard. RIBARDIÈRE Antonine et TALLET Bernard, 2011, *Atlas mégalopole : Mexico*, Autrement.

[84] HORBATH Jorge Enrique, 2008, « La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente », *in* Fernando García (dir.), *Identidades, etnicidad, y racismo en América Latina*, FLASCO : 121-158.

[85] Le géographe Michel Lussault range cette forme d'aménagement dans la catégorie des « séparations spatiales » : « un espace ségrégué peut être riche (une *gated community*) ou pauvre (un ghetto, un taudis, un bidonville). […] Si les *gated communities* les plus typiques associent plutôt des groupes sociaux dotés d'un capital économique au moins convenable et relativement stable, les plus pauvres se rassemblent en des périmètres qui eux aussi sont marqués par la limitation et le filtrage. Les ghettos, les quartiers ethniques, les zones maffieuses, les bidonvilles sont tous caractérisés peu ou prou par l'existence de limites et de puissants codes spatiaux d'entrée et de sortie. » LUSSAULT Michel, 2013, « Séparation spatiale », *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*.

[86] Nous emploierons le terme de ghetto tel que défini par Philippe Guillaume dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* : « Territoire délimité au sein d'une ville où une catégorie de la population est assignée à résidence et soumise à contraintes pour en sortir. [Le terme désigne les] quartiers stigmatisés d'une agglomération. […] Le ghetto est toujours situé à l'écart des pôles d'activité principaux de l'espace urbain […]. GUILLAUME Philippe, 2013, « Ghetto », *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*.

possédant un logement payent une cotisation résidentielle pour pouvoir bénéficier d'une garde privée. Elle les protège d'un monde extérieur sensiblement plus pauvre. Sarah et Soledad, bien que logeant dans cet îlot de richesse, combinent l'isolement à la pauvreté à laquelle est majoritairement exposée la population indigène au Mexique. En dehors de la famille qu'elles servent, elles n'ont pas de contacts avec le reste de la population de Mexico, comme Fabiola et Rachel. Contrairement à elles, seule une ligne de combi les relie au réseau de métro, qui leur permet d'accéder au reste de la ville. Soledad et Sarah empruntent ce combi chaque samedi lors de leur congé. Trop fatiguées, Rachel et Fabiola emploient plutôt leur temps libre à rester chez-elle et entretenir la location dans laquelle elles vivent, près de la station de métro Morelos.



Image 21: Vivienda *du quartier de Tepito, à Mexico. Il s'agit du lieu de vie type dans lequel vivent les cuisinières de la Merced (Cliché : J.Danfakha, 2017)*

En 2020, Rachel et Fabiola gagnent chacune entre 6000 et 7000[87] pesos par mois pour couvrir l'ensemble de leurs besoins et envoyer de l'argent à leur famille. Sarah quant à elle, est payée 8000[88] pesos par mois à l'instar de sa cousine - quand leur employeur ne déduit pas d'argent de leur salaire pour rembourser des objets qu'elles ont prétendument cassés ou volés[89]. Relativement au salaire moyen à Mexico de 8600 pesos par mois[90], nous pouvons considérer que les migrantes y vivent dans un état de pauvreté, particulièrement marqué dans le cas de Rachel et Fabiola. Elles gagnent cependant plus d'argent que si elles travaillaient au Chiapas[91]. Ainsi, bien que ces jeunes filles soient « pauvres » comparativement au reste de la population de Mexico, elles sont devenues « riches » par rapport à leur communauté de départ[92]. Ce décalage économique est d'ailleurs rendu d'autant plus prégnant que l'économie communautaire n'est pas tant basée sur la monnaie que sur une « abondance » telle que décrite par Sahlins, acquise par l'auto-suffisance[93]. En regard des habitudes communautaires (*talel*), les migrantes vivent donc avec un excédent d'argent. Le comportement en découlant devra dès lors être pensé en regard de leur pratique de la ville : c'est par la migration à Mexico qu'elles peuvent obtenir l'argent qui leur faisait défaut à San Juan Cancuc pour obtenir de nouveaux biens matériels propres à une conception nationale et globalisée de ce que doit être la consommation. Nous nommerons dans ce sens « consumérisme » l'attitude de consommation propre à leur expérience de l'économie néo-libérale. Fraichement riches en un milieu leur permettant de consommer, les jeunes cancuqueras fréquentent toutes les marchés durant leur temps libre. Fabiola et Rachel travaillent et vivent dans celui de la Merced, tandis que Soledad et Sarah se rendent régulièrement à Tacubaya.

Cette dernière ne met qu'une demi-heure pour le rejoindre depuis que sa cousine Soledad lui a montré comment faire pour prendre le combi. Elle y va pour faire des provisions pour la semaine, mais aussi s'acheter des vêtements de « *Chilango* », terme désignant les habitants de Mexico. Aucune des jeunes filles tseltales migrantes ne porte son *huipil* de San Juan Cancuc

[87] Entre 282,28 et 329,33€ au taux de conversion du 09/05/2022
[88] 376,38€ au taux de conversion du 09/05/2022
[89] Soledad, entretien du 11/04/2020
[90] 404,06€ (taux de conversion du 09/05/2022). D'après les données de 2014 de l'INEGI publiées In: INEGI, 2016*, Censos económicos 2014 México*, p.29
[91] Le salaire moyen est dans l'État Fédéral de 5825 pesos par mois, c'est-à-dire 274,05€ au taux de conversion du 09/05/2022. INEGI, 2016*, Censos económicos 2014 Chiapas*, p.30.
[92] Ce trait sera étudié en Partie III, Chapitre VII.
[93] SAHLINS Marshall David, 2017, *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.

dans l'espace public de la capitale. Si cela est en partie dû à leur volonté d'échapper aux assignations non désirées à la catégorie socio-ethniques indigènes[94], nous pouvons aussi y voir l'affirmation d'un mode de consommation propre au *talel* urbain auquel la rémunération de leur travail salarié leur permet désormais de prétendre. Par rapport à San Juan Cancuc, Mexico représente une société au sein de laquelle les jeunes filles prennent goût à acheter, et à avoir le choix de ce qu'elles veulent acheter. Elles ne s'en privent d'ailleurs pas, ainsi que l'illustre cet extrait d'entretien avec Sarah.

107.3 Juliette *Y ... Ya bal amulan aman*
y Ya =bal a- mulan a- man
NR:et INC =INTER A2- aimer A2- acheter
k'u' pak' tey , ta ch'iwich ?
k'u' pak' tey ta ch'iwich
vêtements DEIC:là P marché

Et... Est-ce que tu aimes acheter des vêtements là-bas, au marché ?

108.1 Sarah *Yak , yak ya jman .*
yak yak ya j- man
INC INC INC A1- acheter

Oui, oui j'achète.

108.2 Ta ch'iwich tey ya jman .
ta ch'iwich tey ya j- man
P marché DEIC:là INC A1- acheter

J'achète là-bas au marché.

109.1 Juliette *Hum .*
hum
INTERJ

[94] OEHMICHEN BAZAN Cristina, 2006, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1 : 97-116.

Hum.

109.2 Y *binti* *yajta kum* *ja'* *te* *nix* *?*
y *binti* *y-* *ajtal kum* *ja'* *te* *=nix*
NR:et *INTER:comment* *A3-* *de.différent.type* *FOC* *DET* *=sûr*

Et quel type de vêtements achètes-tu ?

110 Sarah *He* *...* *Ja'* *banti* *jk'u'* *pak'*
he *ja'* *banti* *j-* *k'u'* *pak'*
INTERJ *FOC* *INTER:où* *A1-* *vêtement* *vêtement*
biluke *?*
biluk *=e*
quelque *=DET*

He... C'est-à-dire quels vêtements ?

111.1 Juliette *Kuy* *.*
kuy
d'accord

Oui.

111.2 *Bi* *,* *bi* *,* *bi* *...* *Bi*
bi *bi* *bi* *bi*
INTER:quoi *INTER:quoi* *INTER:quoi* *INTER:quoi*
k'u' pak' *...*
k'u' pak'
vêtements

Quels, quels, quels vêtements... ?

112.1 Sarah ***Chikan*** ***biluk*** ***k'u' pak'*** ***ine*** ***!***
chikan ***biluk*** ***k'u' pak'*** ***ine***
EV ***quelque*** ***vêtements*** ***DEM:ceci***

Ceux que tu vois là !

112.2 Sp'isil ii .

s- p'isil =ii

A3- beaucoup =PROX

Il y en a tout un tas[95]!

112.3 Ya jmulan !

ya j- mulan

INC A1- aimer

J'aime ça !

112.4 Sp'isil ya jmulan .

s- p'isil ya j- mulan

A3- beaucoup INC A1- aimer

J'adore en avoir plein.

113.1 Juliette *Ay sp'isil k'u' pak' ?*

ay s- p'isil k'u' pak'

E A3- beaucoup vêtements

Il y a beaucoup de vêtements ?

113.2 (rires) xanab ?

xanab

chaussure

De chaussures ?

[95] Bien que *p'isil* soit souvent utilisé pour signifier "beaucoup" à San Juan Cancuc, le classificateur numéral « *pis* » (que nous avons entendu prononcé « *p'is* » à San Juan Cancuc) servait aussi à compter des objets ronds et des tas.

114 Sarah ***Yak ya jna' ya jp'is wajajtik***

yak ya j- na' ya j- p'is wajajtik

INC INC A1- savoir INC A1- mesurer distribués

tame ya jtik'otik aa .

tame ya j- tik' =aa

lorsque INC A1PL- suivre.sans.interruption =DIST

Oui, oui je sais je n'arrête pas de les collectionner !

115.1 Juliette *Ah !*

Ah

INTERJ

Ah!

115.2 Kuy .

kuy

d'accord

D’accord.

115.3 Y jayeb xanab ayat ?

y jayeb xanab ay -at

NR:et INTER:combien chaussure E -B2

Et combien de chaussures as-tu ?

116.1 Sarah *Este ... Ja' banti jayeb : snumero*

este ja' banti jayeb s- numero

[esp] FOC INTER:où INTER:combien A3-

ine ?

ine

DEM:ceci

Heu... Tu veux dire combien... combien il y en a ?

116.2 Este ... Veintitrés .

este

[esp]

Bein... Vingt-trois paires.

116.3 Veintitrés .

Vingt-trois. [96]

La formulation de la ligne 114 « *ya jp'is wajajtik tame ya jtik'otik aa* » « je n'arrête pas de collectionner » donne bien la mesure du type de consommation pratiqué d'après elle. Le verbe transitif « *p'is* » signifie « mesurer », « peser », il est conjugué à la première personne du singulier et l'adjectif positionnel « *wajal* » marqué du pluriel (forme irrégulière *wajajtik*) le qualifie. *Wajal* signifiant « épars », nous pourrions dire, plus littéralement, que Sarah « mesure ce qui est étendu ». « Ce qui est étendu » référant aux vêtements qu'elle évoque plus haut, la formule tseltale représentant la « collection », l'accumulation de plusieurs choses, rend dès lors compte d'une conscience accrue de la multiplicité. Cette accumulation est aussi rendue par l'adverbe « *sp'isil* ». « *s- p'isil* » (ligne 112.2) , employé sous sa forme possédée à la troisième personne du singulier (s-) est à San Juan Cancuc une manière de dire « plein » ou « beaucoup ». La quantité d'objet est donc un premier versant de la manière dont Sarah qualifie sa consommation. Il est à noter qu'elle associe ces achats et cette accumulation à la notion de plaisir, transparaissant en les occurrences du verbe transitif « *mulan* ». « Aimer », « savourer », ce verbe se retrouve dans tous les entretiens des migrantes, en association avec l'acte d'acquisition de nouveaux biens rares à Chilolja'.

[96] Sarah, entretien du 25/04/2020, gloses 107.3 à 116.3.

2) *Tirer profit de sa condition de jeune fille indigène*

Les gains économiques (*kanar,* « gagner de l'argent, des biens matériels [97]») que peut apporter la ville de Mexico à une jeune fille tseltale de San Juan Cancuc[98] par son adaptation à un nouvel *a'tel* salarial peuvent donc faire évoluer son *talel* vers la pratique d'une consommation individuelle qui sort des logiques de reproduction familiales communautaires[99]. Cet état de fait a été rapporté de façon croissante dans l'histoire des ethnographies des migrations indigènes en milieu urbain au Mexique. Leur « assimilation » à la ville via des pratiques consuméristes est remarquée dès les années 1950 par Lewis, Kemper, ou Redfield pour le cas maya[100]. En 1978, Sol Tax montrait en particulier que les communautés yucatèques ne perdaient nullement leur mode de vie local sous l'effet de l'urbanisation de quelques-uns de leurs membres[101]. Au contraire, les Mayas revenaient chez-eux, sans changement culturel significatif, et rapportaient des subsides financiers permettant à la société de départ de se « développer »[102]. Anna Perraudin, affirme de nos jours que l'identité indigène peut s'entendre au sein même d'une installation pérenne en ville, indépendamment d'un rapport physique réitéré avec le territoire communautaire[103].

Les conclusions de Perraudin pourraient dès lors être mise en perspective avec celles d'Agier, Campbell, Canclini, et Noiriel, tant de chercheurs qui ont souligné la manière dont le capitalisme peut mettre à profit les dynamiques de segmentation identitaires qu'il induit[104]. La

---

[97] Voir Partie II, Chapitre IV, A) §2.
[98] Partie II, chapitre IV, A), §2.
[99] Voir figure 1 de ce chapitre (In A), §2)
[100] LEWIS Oscar, 1975, « Urbanization without breakdown: a case study », *in City ways: a selective reader in urban anthropology*, New York, Crowell. REDFIELD Robert et SINGER Milton, 1954, « The Cultural Role of Cities », *Economic Development and Cultural Change*, vol. 1, n° 3 : 53-73. KEMPER Robert, 2002 [1977], « Migration and adaptation : Tzintzuntzenos in Mexico City and beyond », *in Urban life, readings in anthropology of the city*, Waveland press.
[101] TAX Sol, 1978, « The Impact of Urbanization on American Indians », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 436 : 121-136. Voir les revisions récentes de ces description in VIDUSSI Carla, 2020, *Buscando la abundancia. Experiencias e imaginarios de trabajadores yucatecos en California como herramienta para repensar y diluir el concepto de identidad maya*, Thèse de doctorat en études mésoaméricaines, UNAM, Ciudad de México, Mexique, 280 p.
[102] *Ibid*, p.136.
[103] PERRAUDIN Anna, 2008, « Migrations, genre et recompositions sociales : le départ des hommes aux États-Unis vu par des femmes indiennes à Mexico », *L'Ordinaire des Amériques*, n° 208-209 : 183-206. PERRAUDIN Anna, 2008, *Esquiver les frontières. Expérience migratoire, identités et rapport au groupe des indiens mexicains*, Presses Universitaires de Rennes.
[104] AGIER Michel, 2013, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, La Découverte. CAMPBELL Stephen, 2019, « Towards a dialectical anthropology of capitalism », *Social Anthropology*, vol. 27, n° 3 : 547-553. GARCÍA CANCLINI Néstor, 1993, *Transforming modernity. Popular*

présence de jeunes filles tseltales à Mexico pose par conséquent la question suivante : dans quelle mesure la capitale intègre-t-elle les identités qu'elle leur assigne à une économie de marché ? Afin d'esquisser les cadres d'expression d'identité socio-ethnique et genrée produits par cette urbanité, nous nous appuierons sur deux notions goffmaniennes : celle de performance, et celle d'identité sociale. À San Juan Cancuc comme à Mexico, « La société établit des procédés servant à répartir en catégories les personnes et les contingents d'attributs qu'elle estime ordinaires et naturels chez les membres de chacune de ces catégories »[105]. L'identité sociale est la prévision de cette catégorie à laquelle appartient une personne par un ou plusieurs de ses quidams. Pour mener à bien cette catégorisation, les membres de la société vont s'appuyer sur plusieurs « signes » qui révèlent l'identité sociale.

Nous distinguerons les signes « visibles » immédiatement perceptibles, des signes « non-visibles »[106] qui le sont moins. « L'obsession pour la pigmentation de la peau et la pureté du sang »[107] que nous avions décrite en nous appuyant sur les travaux de d'Olivia Gall à propos des *coletos,* rend compte d'une attention portée à des degrés divers par l'ensemble des élites métisses mexicaines. Remarquons toutefois que l'assignation à l'identité indigène n'a que partiellement à voir avec des logiques coloristes[108], puisque des siècles de métissages l'ont complexifié. Si l'attribut « bronzé », *moreno* ou *morena*, jouera en faveur d'un classement dans la catégorie autochtone, il devra être accompagné d'autres signes non-visibles pour devenir une certitude.

---

culture in Mexico., USA, University of Texas Press. NOIRIEL Gérard, 2006, « "Color Blindness" et construction des identités dans l'espace public français », *in De la question sociale à la question raciale-représenter la société moderne*, Paris.

[105] GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit, p.13

[106] Nous employons l'adjectif de « visible » en référence la « visibilité » des stigmates exposée In GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit, p.64 – 67.

[107] « una verdadera obsesión por la pigmentación de la piel y la pureza de la sangre », traduction de l'auteure à partir de GALL Olivia, 1999, « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », *Dimensión Antropológica*, vol. 15, p.57.

[108] Nous emploierons ce terme tel que défini par Jean-Luc Bonniol pour décrire les mécanismes du racisme dans les Antilles françaises. Les critères « coloristes » désignent effectivement une gradation de la valeur des personnes en fonction d'un « nuancier » de couleur de peau, la clarté étant au Mexique comme en Martinique une teinte valorisée à l'inverse des couleurs sombres. Cette attitude n'est toutefois pas nécessairement accompagnée d'une théorie sur la « race », bien que ce soit le cas pour la totalité des pays de l'Amérique Latine selon Julian Pitt-Rivers. Consulter BONNIOL Jean-Luc, 1992, *La couleur comme maléfice*, Albin Michel, p.12. et PITT-RIVERS Julian, 1973, « Race in Latin America: the concept of 'raza' », *European Journal of Sociology*, vol. 14, n° 1 : 3-31.

Le stigmate de cette origine socio-ethnique peut notamment être entendue : une mauvaise maîtrise de l'espagnol, ou un certain accent associé aux critères phénotypiques susmentionnés achèveront le processus d'assignation[109]. Il convient dès lors de distinguer l'indigénat, qui qualifie l'assignation à l'identité indigène, de l'indigénéité, le fait de s'identifier en tant qu'indigène, parce qu'on se sent l'être[110]. Ainsi, si l'indigénat des *ach'ix* peut être relativement caché dans l'espace public de Mexico, leur assignation à un genre féminin se fait selon des attributs qu'elles laissent plus visibles. Du croisement de ces deux facteurs est déduit un troisième : l'appartenance à une classe sociale populaire. Comme nous l'expliquions dans le premier chapitre de la partie I, les militantes zapatistes indigènes l'avaient conscientisé par le concept de *triple marginación*[111]. Cette « triple marginalisation » basée sur un stigmate de race, de genre, et de classe est exacerbée dans la ville de Mexico. En se voulant « moderne », la société métisse dominante impose un régime normatif national assignant les indigènes à un statut subalterne[112]. À la fois cause et conséquence de la pauvreté de ces derniers, il est commun de voir à Mexico des femmes indigènes vendant leur artisanat dans la rue. Nous n'avons cependant jamais vu une seule Cancuquera s'adonner à cette pratique. Face à la violence du racisme, exhiber ainsi son indigénéité n'est pas sans risque, et nécessite une organisation collective préalable entre elles[113]. Or, notre étude de terrain a révélé au contraire un certain isolement dans les pratiques d'installation à Mexico, limitée, au mieux, à un cercle familial restreint[114]. Aussi émettons-nous l'hypothèse que la faible

[109] Soledad en fait d'ailleurs l'amère expérience après avoir passé un entretien au téléphone pour obtenir une bourse dans une université. Cf Soledad, entretien du 11/04/2020.
[110] Pour former cette distinction, nous nous sommes fondés sur les résultats de l'étude de VICTORIA José Luis Escalona, 2011, « Invocations de l'ethnicité et imaginaire sociopolitique au Mexique », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 72 : 51-71.
[111] DEL PILAR PADIERNA JIMÉNEZ María, 2013, « Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género », *Argumentos (México, D.F.)*, vol. 26, n° 73 : 133-142. MILLÁN MONCAYO Márgara, 2006, « Indigenous women and zapatismo. New horizons of visibility », *in* Aída Hernández Castillo, Shannon Speed, et Lynn M. Stephen (dir.), *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas Press : 75-96.
[112] LE BOT Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine: indianité, société et pouvoir*, Paris, Éd. Karthala, Karthala.
[113] OEHMICHEN BAZAN Cristina, 2010, « Réseau de migration et capital social », *in Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée*, Presses de l'Université de Laval : 33-56. OEHMICHEN BAZAN (Cristina), 2006, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1 : 97-116.
[114] La question des réseaux migratoires sera abordée dans le prochain chapitre (Partie II, chapitre V, B), §3

organisation du réseau migratoire de jeunes filles tseltales de San Juan Cancuc favorise leur situation de dépendance envers leur employeur[115]. Soledad l'exprime ainsi :

56.3 O sea ... Una vez tame julat tel ,
o tame jul -at tel
ou lorsque arriver.ici -B2 DIR:venir
och'at li' ta awa'tele , es como ... Ja'
och' -at li' ta aw- a'tel =e como ja'
entrer -B2 DEIC:ici P A2- travail =DET comme FOC
i persona ya spas a dueñar ta tojol .
i ya s- pas a ta tojol
PROX INC A3- faire P en.direction.de

Ou disons… Une fois que tu es arrivée ici, tu es entrée ici dans ton travail, c'est comme si… Tu appartenais à cette personne.

56.4 Tienes que yak , ya apas te binti ya
yak ya a- pas te binti ya
INC INC A2- faire DET comment INC
sk'anik no ?
s- k'an no
A3PL- vouloir [esp]:non

Il faut que tu, que tu fasses ce qu'ils veulent non ?

---

[115] Cette hypothèse s'est vue étayée à confluence entre plusieurs lectures, parmi lesquelles : GARCÍA Brígida, MUÑOZ GARCÍA Humberto, et OLIVEIRA Orlandina de, 1979, *Migración, familia y fuerza de trabajo en la ciudad de México*, México, Centro de Estudios Sociológicos, Colegio de México. CORNELIUS Wayne A., 1975, *Politics and the migrant poor in Mexico City*, Stanford, Calif, Stanford university press. BAYON María Cristina, 2012, « Images de lieux, stigmates et représentations de la pauvreté urbaine à Mexico », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 87, n° 5 : 29. OEHMICHEN BAZAN Cristina, 2006, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1 : 97-116.

56.5 Este dificil yal ts'iin ... Ma' sk'an ya'
este y- al ts'iin ma' s- k'an y- a'
[esp] A3- dire donc NEG A3- vouloir A3- donner
te permiso , o sea maba sp'isil sk'aal ts'iin o
te o maba s- p'isil s- k'aal ts'iin o
DET ou NEG A3- beaucoup A3- jour donc ou
sea ... Maba libre !
maba
NEG

C'est ce qui est difficile… On ne veut pas te donner de congé, ou alors pas beaucoup de jours ou… Tu n'es pas libre !

56.6 ***Ayat , a'ot teme***
ay -at a' -ot - teme
E -B2 donner -PAS -B3 lorsque
jolale sta te a'tele *por*
jol -el =e s- ta te a'tel =e *por*
découvrir -INF =DET A3- trouver DET travail =DET
que ?

Tu, tu es donnée à partir du jour où le travail te trouve pourquoi ?

56.7 Porque ya xjulat ta sk'an
porque ya x- jul -at ta s- k'an
parce.que INC INC- arriver.ici -B2 P A3- vouloir
jtul , jtul jente .
j- -tul j- -tul jente
un CLF:humain un CLF:humain gens

Parce que tu arrives pour la volonté de quelqu'un, d'une personne.

56.8 Ya apas we' bit'il ya sk'an
ya a- pas we' bit'il ya s- k'an
INC A2- faire manger comment INC A3- vouloir
spasel !
s- pas -el
A3- faire -INF

Tu fais à manger comme elle veut !

56.9 Bit'il aka yalat e !
bit'il aka y- al -at =e
comment EXORT:que A3- dire -B2 =DET

Que tu te plies à ce qu'elle te dit ! [116]

Le fait qu'environ la moitié des migrantes exerce le travail de « domestique », c'est-à-dire entretienne le foyer d'une famille contre rémunération, n'est pas anodin. D'une part, elles y exercent un *a'tel* tel que leur mère leur a enseigné dans leur communauté. Mais, surtout, leur statut de « jeunes filles pauvres » au sens où l'entend le régime normatif national, les prédispose à ce type d'emploi[117]. Comme le montrait Ana Maria Santillan dans une étude dédiée aux jeunes filles indigènes employées domestiques dans les maisons de Monterrey, l'indigénéité peut être un élément recherché de la domesticité. Il figure les relations hiérarchiques genrées et racisées de la société mexicaine. Soledad, dans cet extrait, montre de quelle manière cette relation hiérarchique peut être vécue. Dans la restitution que nous avons faite de son récit de vie, il apparaît d'emblée qu'elle ne veut pas continuer à exercer cet emploi parce qu'il la place dans cette position de subalternité[118]. La situation d'enfermement décrite n'a cependant émergé que dans les derniers entretiens, après qu'elle m'ait évoqué

[116] Soledad, entretien du 11/04/2020, Gloses 56.3-56.9
[117] ROSENBAUM Susanna, 2016, « Todos Sacrifican: Immigrant Organizing and the Meanings of (Domestic) Work », *WorkingUSA*, vol. 19, n° 2 : 187-206.SANTILLAN Ana María, 1998, *Migration indigène vers les pôles urbains : le cas des employées domestiques. Enquête ethnographique auprès d'un petit groupe de migrantes dans la ville de Monterrey, Mexique.*, Mémoire, Paris X Nanterre, département d'ethnologie, Nanterre.
[118] Cela est une des raisons pour laquelle elle souhaite obtenir le baccalauréat, notamment. Cf Partie II, chapitre III, B), §1 Soledad : entre rupture et retour.

plusieurs éléments d'inconfort[119]. Nous discutions de la « liberté » pouvant être ressentie à Mexico quand Soledad m'a révélé qu'elle vivait sa relation avec son employeur sur ce mode de l'assujettissement. Il est dans ce cadre intéressant de nous pencher en particulier sur la locution « *ayat ya'ot teme jolale sta te a'tele* », ligne 56.6. D'après la structure grammaticale, le prédicat existentiel locatif marqué par la deuxième personne du singulier est référée par le verbe « donner », *a'*, au passif (*-ot*)[120].« *Ay* », sous cette forme, se réfère au fait d'être dans un état particulier. Il induit ainsi une certaine passivité de l'agent, Soledad, qu'elle renforce par son choix du passif sur le verbe transitif *a'*, « donner ». La troisième personne du singulier réfère nous semble-t-il au patron susmentionné : Soledad considère qu'une personne dans sa situation[121] n'est pas « libre ». Elle le dit plus haut (56.5) en espagnol, et le réitère en tseltal à travers cette formule.

Les entraves mentionnées par Soledad sont d'abord à comprendre en termes de mobilité spatiale. De fait, pour elle et Sarah, être en congé signifie avant tout pouvoir sortir de la maison où elles travaillent. Leur refuser un congé revient à les empêcher de sortir de leur cet espace.

[119] Cf Soledad, entretien du 11/04/2020 et Soledad, entretien du 02/05/2020 en particulier.
[120] VAPNARSKY Valentina, BECQUEY Cédric, et BECQUELIN Aurore Monod, 2012, « Ergativity and the passive in three Mayan languages », *Ergativity, Valency and Voice*.
[121] Le « tu » étant à comprendre dans un sens élargi socialement.



Image 22 : Portail d'une maison de Santa Fe, dans la communauté fermée où travaillent Soledad et Sarah (J. Danfakha, 2020)

Cet espace en plus de ne pas être le leur, est situé dans une *gated community*, ne leur laissant que très faiblement l'opportunité de pouvoir discuter avec des personnes y étant extérieures. Ce contrôle de leurs circulations et de leurs communications atteint donc jusqu'à leur corporéité même. Cela explique que l'*a'tel* auquel se réfère Soledad dans la ligne 56.6 apparaisse comme l'agent qui la contraint. Les travaux de Gilles Polian dégagent un ordre des constituants, en tseltal Verbe – Patient – Agent à la voix active, quand le sujet est topique[122]. La topicalité dans le syntagme « *s-ta te a'tele* » est marqué sur le nom *a'tel*, la « charge », via le déterminant *te*. Dans ce type de construction, c'est cet agent *a'tel* qui est indiqué. Sur un verbe transitif comme *ta*, trouver le patient est par défaut la troisième personne du singulier (*s-ta* aurait ainsi pu être analysé, pour être plus précis, A3- trouver -B3 en juxtalinéaire). La

[122] POLIAN Gilles, 2006, *Eléments de grammaire du tseltal. Une langue maya du Mexique*, L'Harmattan, p.184.

césure de la phrase par le connecteur concordant *teme* nous incite à désigner patient la « découverte » *jolale* (l'infinitif sur lequel se suffixe la marque du déterminant =e transformant le verbe « découvrir » en nom). En d'autres termes, Soledad et les autres migrantes à Mexico sont « données » à leur employeur en une relation hiérarchique coercitive.

Dès lors, nous touchons à des éléments qui font partie certes du domaine de la communication, sans forcément avoir été formulés dans les récits de vie. La relation des migrantes à leur nouvel *a'tel* s'entendra dans cette mesure grâce à l'analyse goffmanienne des performances de leur genre, classe, race, mais aussi de leur jeunesse en milieu urbain. Il s'agira de comprendre « toute l'activité d'un individu qui se passe pendant une période marquée par sa présence continue devant un observateur particulier et qui a une certaine influence sur les observateurs. »[123]. En confrontant le discours au geste, nous pourrons mobiliser utilement des éléments propres à nos interactions avec d'autres migrantes dont les entretiens n'ont pas été retranscrits en annexe.

[123] "We have been using the term 'performance ' to refer to all the activity of an individual which occurs during a period marked by his continuous presence before a particular se t of observers and which has some influence on the observers. It will be convenient to label a s ' front' that part of the individual 's performance which regularly functions in a general and fixed fashion to define the situation for those who observe the performance." GOFFMAN Erving, 1956, *The presentation of self in everyday life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, p.13.



Image 23 : La cocina económica de Don Pablo. Une jeune Cancuquera sert un plat, pendant que les autres sont en cuisine. (J.Danfakha 2020)

Prenons pour exemple l'*a'tel* des migrantes dans la cuisine « économique » de Don Pablo, un petit restaurant du marché de Merced. Cet homme de statut *mamal*[124] est issu comme elles de San Juan Cancuc. La clientèle des jeunes filles est composée presque exclusivement d'hommes. Or, la cuisine « économique » qu'elles vendent est remarquablement chère comparativement aux autres restaurants présents dans cette zone dédiée de la Merced. Ce n'est qu'après un certain temps de visites quotidiennes[125] que j'ai pu comprendre ce qui se jouait en termes d'interactions entre ces jeunes cancuqueras et leurs clients : les hommes ne venaient pas seulement pour manger, mais aussi et surtout pour voir des « *indias bonitas* », de « jolies indiennes ». Nous reprenons cette expression de deux articles d'Apen Ruiz analysant

[124] Homme ayant accompli l'ensemble des charges communautaires. Cf Partie I.
[125] De février à août 2020 particulièrement.

le concours de beauté du même nom ayant eu lieu en 1921 à Mexico[126]. Durant ce concours, un jury composé exclusivement d'hommes appartenant à l'élite métisse mexicaine, ont établi les critères attendus d'une femme qui représenterait la nation mexicaine en train de se forger. En se basant sur l'analyse des discours des différents membres de ce jury, et en particulier ceux de l'anthropologue Manuel Gamio, l'historienne montre que

> « Maria Bibiana, telle qu'elle est dépeinte dans ces extraits, est censée représenter la femme mexicaine, le sujet féminin désirable, parce que ses les traits physiques sont acceptables à la fois pour l'Indien et la population métisse. Mais elle est également conçue pour incarner les qualités les plus désirables pour les hommes : c'est-à-dire qu'elle est attachée à ses traditions, mais prête à changer et à accepter les aspects modernes de la vie urbaine. Dans d'autres récits, elle ne deviendra jamais assez moderne pour être féministe. C'est dans ce contraste spécifique entre la femme féminine et la femme féministe que 'La India Bonita' surgit comme une icône nationale, parce qu'elle est dépeinte comme étant intrinsèquement non féministe. »[127]

Les enjeux de la formation de la nation mexicaine dans les années 1920 à l'écart d'un féminisme trop « moderne » entrent en résonnance avec les tensions autour du militantisme ravivé de ces dernières années[128]. Trop « indiennes » pour être révoltées mais aspirant quand même à la « modernité » urbaine, les jeunes filles tseltales de la *cocina económica* de Don Pablo figurent cette image de la féminité idéalisée du patriarcat national, mise à disposition par la structure patriarcale communautaire. Les jeunes filles parlaient tseltal entre elles, ce qui performait leur indigénat, mais leur perméabilité à la « modernité » transparaissait en leur maquillage et leurs vêtements d'après leurs clients avec lesquels je discutais. La jeunesse, le genre, la race et la classe performée des migrantes est donc monétisée au sein du régime

[126] RUIZ Apen, 2001, « La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario », *Debate Feminista*, vol. 24 : 142-162. RUIZ Apen, 2002, « "La India Bonita". National beauty in revolutionary Mexico », *Cultural Dynamics*, vol. 3, n° 14: 283-301.

[127] "Maria Bibiana, as she is portrayed in these excerpts, is meant to represent the Mexican woman, the desirable feminine subject, because her physical traits are acceptable for both the Indian and *mestizo* population. But she is also crafted as embodying the most desirable qualities for men: that is, she is attached to her traditions, but willing to change and accept modern aspects of urban life. In other narratives, she will never become so modern as to be a feminist. It is in this specific contrast between the feminine and feminist woman that 'La India Bonita' stands as a national icon, because she is portrayed as inherently non-feminist." RUIZ Apen, 2002, « "La India Bonita". National beauty in revolutionary Mexico », *Cultural Dynamics*, vol. 3, n° 14, p.292.

[128] Des campagnes autour de reconnaissance de féminicides secouent l'Amérique du sud depuis une dizaine d'années. Au Mexique, le phénomène connait une ampleur qu'il convient de souligner : outre prise en compte des dénonciations des victimes de violence dans un système judiciaire corrompu, le pays a connu des avancées en termes de reconnaissance minorités de genre et d'orientation sexuelle. À titre d'exemple, empêcher une femme d'avorter a été reconnu anticonstitutionnel par la cour suprême le 7 septembre 2021, suite à une mobilisation massive.

normatif national néo-libéral, selon des canons aux accents coloniaux. Indigène tseltal de San Juan Cancuc, Don Pablo, tenancier du restaurant, a fait en sorte d'en tirer lui-même profit au sein d'un milieu urbain qui ne le dessert pas en raison de son genre.

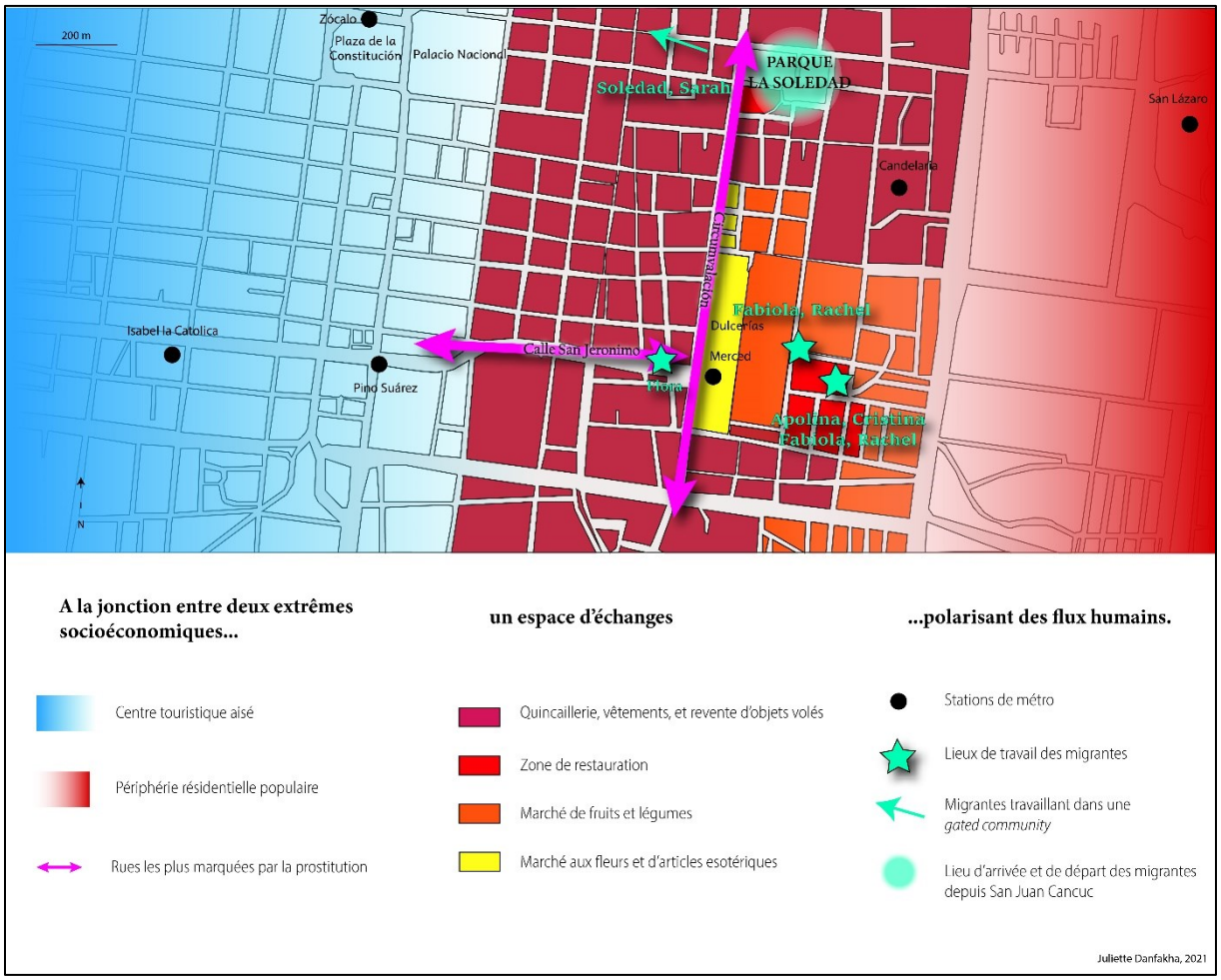


Image 24: Carte de la répartition des ach'ix *à la Merced*

Nous avons à cet effet représenté sur cette carte les différents lieux de travail des migrantes, dans le quartier de Mexico que tout Cancuquero migrant traverse : la Merced. L'échange économico-sexuel que nous qualifierons de « prostitution »[129] se pratique de façon occasionnelle ou pérenne par certaines migrantes dans cet espace. Du fait que jamais mes

[129] Nous utilisons ces termes à l'aune des textes de l'ouvrage collectif BROQUAT Christophe et DESCHAMPS Catherine (dir.), 2014, *L'échange économico-sexuel*, EHESS.

enquêtées n'aient mentionné cette activité, j'ai très longtemps hésité à parler de leur prostitution. Depuis San Juan Cancuc jusqu'à Mexico, il s'est agi d'un domaine empreint de tabous et de douleurs auquel je n'ai eu accès que de façon relativement périphérique. Ayant trait à des pratiques sexuelles déviantes dans le régime normatif de la nation et dans le régime national communautaire[130], je n'ai pu deviner ces pratiques qu'à travers les faisceaux d'indices biographiques des entretiens menés. Si mes hypothèses se sont confirmées quand j'ai osé poser directement la question aux intéressées, seule une comparaison de ces discours avec d'autres, et surtout, avec les pratiques observées, a désambiguïsé leur discours

Sans cela, j'aurais tout aussi bien pu me borner à décrire des parcours de cuisinières et de domestiques qui subissent déjà, de fait, des formes de désappropriation de leur corps à des fins économiques [131]. Mais taire ce qui sur mon terrain est déjà tu relève selon moi d'un manque d'intégrité ; vis-à-vis de mon engagement académique, certes, mais aussi vis-à-vis de mes enquêtées. Non seulement certaines migrantes qui exerçaient ce métier quand j'ai communiqué avec elles sur le terrain ont accepté que je l'expose sous couvert d'anonymat, mais en me parlant, elles ont elles-même pris des risques très importants.

Depuis que j'avais été mise en contact avec elle via sa cousine à San Juan Cancuc, je discutais régulièrement avec Flora. J'avais interviewé sa mère, et m'apprêtais à faire de même avec elle en arrivant à Mexico en décembre 2019. Je recevais toujours ses textos à une heure tardive. Lui demandant quand est-ce que je pouvais lui téléphoner, Flora me répondit qu'elle préférait m'appeler elle-même quand elle ne « travaillait pas », c'est-à-dire entre 23h et 4h du matin. Elle dormait le reste de la journée. Il était difficile de convenir d'un rendez-vous physique, mais je prenais de ses nouvelles en me risquant à téléphoner aux heures dites. Aux bruits, je me rendais compte qu'elle était dans la rue, et régulièrement alpaguée. Un soir que nous échangions au téléphone, un homme le lui arracha des mains en la réprimandant. Elle devait s'expliquer à lui : « à qui parlait-elle ? » Depuis ce jour, elle n'a plus pu m'appeler, et la photo de cet homme a remplacé la sienne sur son profil WhatsApp.

---

[130] Il m'a fallu, pour cela, apprendre à mieux maîtriser les règles de l'évidentialité tseltale. Toutefois, comme pour la migration des jeunes filles à San Juan Cancuc, la prostitution de ces dernières à Mexico a pu être désambiguïsée par une comparaison entre les discours entendus et les pratiques observées. Cet aspect sera abordé dans le chapitre VI de la partie III.

[131] La manière dont les corps peuvent être mobilisés à travers un sentiment de peur sera détaillé en Partie III, Chapitre VI, C). Se référer pour le moment à AGIER Michel, 2020, *Vivre avec des épouvantails: le monde, les corps, la peur*, Paris, Première parallèle.

Mon terrain avec des jeunes filles tseltales travailleuses du sexe a été perpétuellement contingenté de la sorte par des présences masculines. Un contrôle presque total se produit non seulement physiquement mais aussi par des biais psychologiques sur mes interlocutrices qui travaillaient sous l'autorité d'un proxénète[132]. Par respect pour elles, il nous semble juste d'exposer les conditions de travail qu'elles ont pu expérimenter, à travers une ethnographie qui aura toujours dû se faire en conservant la distance nécessaire au maintien de leur propre intégrité.

J'enquêtais à la Merced quand j'entendis un groupe de policiers s'esclaffer au mot d'esprit d'un de leur collègue : « *Marucha bien escamochada* ». Une vision locale des femmes autochtones nous est crument résumée. « Maruch » est la forme tseltale du prénom espagnol Maria. Elle a été de nouveau hispanisée par l'ajout d'un « a » final. *Escamochar* est un terme issu de la gastronomie, signifiant « effeuiller »[133]. Est ici métaphoriquement décrite la quasi-nudité d'une femme indigène, certainement croisée dans la rue quelques instants plus tôt.

Pendant mon observation participante dans les espaces de prostitution, des proxénètes ont été quelquefois contrariés par le fait que je prenne des photos. Les altercations que j'ai eues avec eux ont été toutefois peu nombreuses, les tensions retombant vite à partir du moment où je justifiais que je n'étais pas là pour faire une enquête de mœurs.

Mon intérêt, plutôt, était portée vers la mise en scène de la désirabilité dans l'espace public.

[132] ABSI Pascale et DOUVILLE Olivier, 2011, « Nocturnal Battles in the Whorehouse. The Dreamscape of Bolivian Prostitutes », *Revue du MAUSS*, vol. 37, n° 1 : 323-346.
[133] Il semble d'ailleurs que depuis la révolution zapatiste les habitants de Mexico qualifient indistinctement tout indigène de chiapanèque.



Image 25 : Organisation en escalier des trottoirs de La Merced (J. Danfakha 2020)

Dans son article sur “la prostitution des enfants et des adolescentes » dans le quartier de la Merced, Anel Hortensia Gómez San Luis remarque dans une note que :

> « Le plus courant est que ce sont des hommes et des personnalités émotionnellement proches qui recrutent, incitent ou vendent des filles et des adolescentes à être exploitées sexuellement. L’implication de ce fait n’est pas mineure, car si la participation de certaines femmes à l’exploitation sexuelle d’autres femmes ne peut être niée, ce sont surtout les hommes qui, abrités sous des représentations sociales patriarcales qui leur permettent d’échanger des femmes, sont les principaux bénéficiaires de l’exploitation sexuelle des femmes, tant économique que sexuelle. Il

ne faut pas oublier que l'offre et la demande sont dominées par les hommes, qui traitent les femmes comme des marchandises. »[134]

Nous pouvons noter sur l'Image 25 que la partie saillante du trottoir est utilisée par certaines prostituées. De l'autre côté de la même rue, sous les étals restants, se trouvent les filles jugées « moins désirables », c'est-à-dire les « *morenas* », celles dont la peau mate indiquerait le stigmate ethnique que représente au Mexique l'appartenance à un peuple indigène.

[134] "Lo más común es que se trate de figuras masculinas y cercanas emocionalmente quienes reclutan, inducen o venden a las niñas y adolescentes para ser explotadas sexualmente. La implicación de este hecho no es menor, pues aunque no se puede negar la participación de algunas mujeres en la explotación sexual de otras mujeres, son principalmente los hombres quienes cobijados bajo representaciones sociales patriarcales que les permiten el intercambio de mujeres, los principales beneficiarios de la explotación sexual de las mujeres, tanto económica como sexual. No hay que olvidar que la oferta y la demanda están dominadas por los hombres, quienes tratan a las mujeres como mercancía." GÓMEZ SAN LUIS Anel Hortensia, 2014, « Prostitución de niñas y adolescentes: un acercamiento a su representación social en comerciantes de La Merced », *Península*, vol. 9, n° 2, p.133.



Image 26 : Fille « morena » attendant devant un hôtel de La Merced, quartier de la Candelaria. Le panneau indique que l'institution refuse les mineurs sans preuve de lien de parenté avec leur accompagnateur. (J.Danfakha 2020)

Celles exposées à la lumière du soleil sont les filles au physique valorisé *güeras*, de jeunes filles pâles et aux cheveux clairs. La disposition des filles de la rue San Ciprián reflète ainsi les critères de beauté racistes de la société mexicaine. Précisons que les jeunes filles indigènes ne constituent qu'une frange marginale des travailleuses du sexe de la Merced : la plupart sont des femmes métisses, mexicaines ou émigrées d'autres pays de la Mésoamérique. Il est cependant intéressant de remarquer que la minorité d'*ach'ix* à San Juan Cancuc se voit confrontée, dans ce contexte, à la conception de la minorité dans le régime normatif national.

Comme le constatait un proxénète interviewé par Simon Palacio « Une mineure est demandée par plus de clients, elle reçoit des quantités plus élevées pour chaque service réalisé, et son patron lui prend un pourcentage plus élevé de ses gains. »[135] La minorité est pensée ici non en termes de mariage, comme à San Juan Cancuc, mais en termes d'âge : les migrantes *ach'ix* ayant moins de 18 ans quand elles arrivent à Mexico sont prisées pour les gains économiques que leur jeunesse biologique peut apporter[136]. Elles sont toutefois très rarement visibles dans la rue, les proxénètes craignant les amendes et les peines de prisons afférentes à ce type de pratique[137]. Celles plus âgées, mais encore considérées comme « jeunes » en raison de leur apparence trouvent aussi plus facilement du travail par ce biais.

Tandis que la *cocina económica* s'adresse plutôt aux classes populaires, et les services de domesticités aux classes aisées, riches et pauvres, métis et indigènes profitent de la prostitution en ville[138]. À travers ces trois types d'activité, nous avons vu comment la performance d'un type jeune et genré de l'indigénat peut être mis à profit par des acteurs tant métis que tseltals, au sein du régime normatif de la nation. Nous avons ainsi repris le postulat de Ruiz en analysant le « corps de la femme comme un site depuis lequel, ou sur lequel se sont négociés historiquement des concepts de tradition et de modernité »[139]. Mais dans quelle mesure ces concepts reconfigurent-ils aujourd'hui l'identité des migrantes tseltales à Mexico DF ?

---

[135] "Una menor es demandada por más clientes, recibe cantidades más elevadas por cada servicio realizado, y su patrón la descuenta un porcentaje más elevado de sus ganancias" PALACIOS Simón Pedro Izcara, 2018, « El déficit de denuncias de víctimas de prostitución forzada en México », *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 34, n° 2, p.198

[136] "El empleo de menores obedece a la preferencia de los clientes. Los clientes que gastan más dinero, acuden a establecimientos donde las mujeres son más jóvenes y esbeltas. Como decía un padrote del Estado de México de 42 años de edad: "aquí llegan a trabajar desde menores, desde los 15 años hasta los 25 o 26; yo les pido que estén jóvenes, eso porque así los clientes las prefieren mejor y son más pagadas." *Ibid*, p.199

[137] Selon l'article 204 du chapitre IV, livre II, titre 8 du code pénal fédéral, le responsable du délit de prostitution d'une personne n'étant pas en pleine capacité de ses moyens, à l'instar de la mineure, est passible de huit à quince ans de prison et de mille à mille cinq cent jours de prison, en plus de la fermeture définitive de l'établissement.

[138] DESCHAMPS Catherine, 2008, « City and prostitution: rivals or neighbours? », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXIX, n° 1 : 101-116.

[139] "Ver el cuerpo de la mujer como un sitio desde el cual, o sobre el cual se han negociado hist6ricamente conceptos de tradición y modernidad" RUIZ Apen, 2001, « La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario », *Debate Feminista*, vol. 24, p.162.

3) *Le* talel *fait-il la Tseltale ?*

Nous avons vu que l'*a'tel* des migrantes doit être compris dans le cadre de leur adaptation au *talel* de Mexico. À l'inverse du *talel* de San Juan Cancuc, le « mode de vie » urbain leur confère un rôle social dans une économie monétarisant leur identité socio-ethnique, leur genre, et leur jeunesse, via leur classe. Elles conçoivent ce rôle social, dans les récits, comme un « *a'tel* » plus ou moins accompli. Mais comme le démontrent les travaux de Petrich, De Fina, Watson et Watston-Franke, ou Bertaux, le récit n'est, à l'image de l'existence, jamais linéaire[140]. Aussi l'*a'tel* exercé par les migrantes à Mexico varie-t-il dans le temps[141] : si nous les avons saisies à un moment précis de leur vie, nous savons que les migrantes ont été ou seront amenées à évoluer entre les trois principaux types d'activités économiques que nous avons énumérés. Comme les autres, Rachel, Soledad, Sarah, et Soledad peuvent à différents moments de leur vie à Mexico cuisiner, être domestiques, et/ou échanger des prestations sexuelles contre de l'argent. Mais pour ne pas être celui de San Juan Cancuc, le *talel* citadin adopté par les migrantes les rendrait-il moins tseltales ?

Si nous nous référons aux mentions de lieu, du temps, et aux usages de la langue dans les entretiens, il apparaît d'emblée que les migrantes continuent à se référer à San Juan Cancuc comme constituant le point de départ de leur identité. Rachel me brossant un portrait idéal de la ville, sans « problème » *k'op*, je lui en demande la raison.

65.2 Juliette	*Bistuk*	*mayuk*	*k'op*	*ta*	*Méxicoe*	*?*
	bistuk	*mayuk*	*k'op*	*ta*	*Méxicoe*	
	INTER:pourquoi	*NEG-E-IRR*	*problème*	*P*	*Mexico=DET*	

Pourquoi il n'y a pas de problème à Mexico ?

---

[140] PETRICH Perla, 1999, « Las historias de vida y las circunstancias », *Estudios de cultura maya*, vol. 20 : 404-427. DE FINA Anna, 2003, *Identity in narrative. À study of immigrant discourses*, John Benjamins Publishing Company. WATSON Lawrence C. et WATSON-FRANKE Maria-Barbara, 1985, *Interpreting life histories, an anthropological Inquiry*, New Jersey, Rutgers University Press. BERTAUX Daniel, 2005, *Le récit de vie*, 2e éd.Paris, A. Colin.

[141] Cette caractéristique temporelle apparaissant directement dans leurs paroles sera étudiée plus avant dans le dernier chapitre de cette thèse (Partie III, chapitre VII, C)).

66	Rachel	*Max*		*kil*		*...*	*Ja'*	*awa'ay*		*te*
		ma'	*x-*	*k-*	*il*		*ja'*	*aw-*	*a'ay*	*te*
		NEG	*INC-*	*A1-*	*voir*		*FOC*	*A2-*	*comprendre*	*DET*
sk'inalik			*stukele*			*...*	*Han*	*.*		
s-	***k'inal***	*s-*	*tukel*	*=e*			*Han*			
A3PL-	***espace***	*A3-*	*seul*	*=DET*			*INTERJ*			

Je ne sais pas... Tu vois c'est **leur environnement** à eux... Han. [142]

Cet extrait d'entretien avec Rachel est particulièrement révélateur de ce lien exprimé par le mot « *k'inal* ». Comme nous l'avons défini en amont, l'espace symbolique et physique définit par ce substantif matérialise un rapport symbiotique avec le lieu de naissance communautaire[143]. Il est dès lors frappant de remarquer que Rachel prête aux habitants de Mexico un *k'inal* distinct du sien. La césure ainsi opérée entre son « environnement » communautaire et leur « environnement » urbain explique pourquoi elle ne peut pas savoir s'il y a des problèmes à Mexico. Ce n'est pas sa terre d'origine. Les problèmes des urbains ne sont donc pas les siens comme pourraient l'être ceux de sa communauté de départ.

Nous comprenons dès lors en quoi les jeunes filles migrantes à Mexico DF se trouvent dans un interstice normatif venant redéfinir leur identité.

De fait, tel que défini par le comité, le *talel* d'une jeune fille doit répondre principalement à l'impératif de la sédentarité[144]. Or, en migrant à Mexico, elles transgressent plus cette norme que si elles avaient été à Tuxtla Guttiérez ou à San Cristóbal de las Casas. Le retour est possible depuis ces villes ne serait-ce qu'en terme de fréquence, puisque la distance avec les communautés d'origine est faible et qu'il y a des facilités de transports. Ceux-ci sont régulièrement empruntés par les Cancuqueros. En pratiquant ces espaces, ils peuvent s'assurer que le comportement des jeunes filles y est encore en adéquation avec le régime normatif communautaire.

[142] Rachel, entretien du 16/12/2019, gloses 65.2 – 66.
[143] Partie I, Chapitre I, A), §2.
[144] Partie I, Chapitre II

Les professeurs, en particulier les instituteurs et institutrices bilingues de San Juan Cancuc qui portent aussi un discours producteur de normes, ont eux-mêmes fait l'expérience de ce passage en ville. Ils savent en ce sens qu'elle ne dénature en rien leur indigénéité, qui est avant tout un ressenti lié à une expérience spécifique de l'altérité[145]. La migration à laquelle ils peuvent enjoindre la jeunesse peut néanmoins la pousser à adopter des valeurs liées à des injonctions économiques antithétiques à celles qui ont permis la reproduction de la communalité cancuquera d'après le comité.

Aussi l'adaptation des migrantes à cet autre *talel* national par l'*a'tel*, ne va-t-elle pas de soi. L'exemple de la cousine de Sarah l'a démontré. Elle ne s'est pas « habituée », nous disait cette dernière, en employant le verbe *k'ay*. En d'autres termes, et pour reprendre ceux de Fabiola, elle a fait le choix de ne pas « devenir une urbaine ».

6.1	*Binti*	*...*	*[*	*Es*	*de*	*]...*	*Ya*	*jmulan*	*te*
	Binti						*Ya*	*j-*	*mulan*	*te*
	INTER:comment						*INC*	*A1-*	*aimer*	*DET*
paxial	*,*	*ya*	*jmulan*				***te***		***ciudad***	
paxial		*ya*	*j-*	*mulan*			***te***		***ciudad***	
se.promener		*INC*	*A1-*	*aimer*			***DET***		***ville***	
k'ayteswan						***.***				
k'ay	***-tes***		***-wan-***							
s'habituer	***-> trans. caus.***		***-APAS-***							

Comment… C'est que… J'aime me promener, j'ai envie de **devenir une urbaine.** [146]

---

[145] Telle que nous l'avons défini dans en Partie I, Chapitre I.
[146] Fabiola, entretien du 05/10/2019, glose 6.1.

L'emploi du mot « *k'ayteswan* » mérite une analyse complète. Il est formé à partir de la racine *k'ay*, verbe intransitif signifiant « s'habituer », transitivisé par le suffixe dérivateur « -tes », puis, de nouveau intransitivé, en mettant en exergue le processus d'habituation en lui-même, par l'ajout de la marque de l'antipassif « -wan- »[147]. Autrement dit, Fabiola ancre comme un fait le processus d'adaptation à la ville. Ce choix n'est pas anodin, puisque dans son propos, c'est précisément ce processus qu'elle apprécie, conjointement avec celui de se « promener » (*paxial*), d'arpenter la ville. L'apprentissage de l'espagnol évoqué n'est donc pas un phénomène isolé dans l'apprentissage qu'elle met en avant, Il forme un tout avec l'univers urbain.

Aux yeux de Mexico, le *talel*, compris en le sens spatio-temporel figé du mot de « tradition » suffit à faire l'indigénéité fantasmée de la tseltale. À San Juan Cancuc, cette fixité du *talel* évolue en fonction d'une conception genrée de l'*a'tel*. Adopter un *a'tel* d'*ach'ix* en accord au *talel* de San Juan Cancuc répond en ce sens bien plus à la fixité de la « tradition » occidentale pour une femme que pour un homme[148]. Bien que cette configuration s'enracine en une histoire de résistances politiques cancuqueras[149], une profonde divergence s'est creusée entre la conception de l'indigénéité des professeurs et celle du comité. Les conflits qui ont pu naître n'ont cependant jamais abouti à une rupture totale entre les Cancuqueros et l'institution scolaire. En effet, le comité est obligé de composer avec des instituteurs et institutrices pouvant aller jusqu'à prôner la migration en ville des jeunes filles pour deux raisons. La première est une nécessité d'ordre politique, puisque les professeurs indigènes ont joué un rôle dans l'obtention du statut de municipe de San Juan Cancuc dans les années 1980-1990[150]. La seconde est économique. Outre les allocations spécifiques versées par le gouvernement national aux enfants scolarisés, l'État fédéral joindra son soutien financier aux initiatives des

[147] La structure de *k'ay-tes-wan* pouvant être plus littéralement traduit par « le fait d'avoir été habitué à » répond à la même structure grammaticale que le maya yucatèque *suuk-bes-a'an* ; *suuk* correspondant au tseltal *k'ay*, « s'habituer », sur lequel se suffixe le dérivateur causatif *-bes*, correspondant à *-tes* en tseltal. Cf VAPNARSKY Valentina, 2022, « "Culture:" Say it with grammar! The Expression of Notions Related to "Culture" in Amerindian Languages », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 595-596.
[148] Partie I, chapitre II.
[149] Cf Partie I, chapitre I, B).
[150] Partie I, Chapitre I, B), §3.

comités cancuqueros d'autant plus volontiers s'ils s'impliquent, ou du moins ne montrent pas leur opposition, aux institutions éducatives[151].

Julian Pitt-Rivers explique que la manière dont a été créé la « race » au Mexique joue sur des critères à la fois généalogiques et spatiaux[152]. Pris sous cet angle, nous remarquons à quel point le discours du comité est héritier de l'essentialisme de conceptions coloniales. Pour reprendre les mots d'un article de David Graeber consacré à définir les imbrications morales entre économie et politique dans les sociétés contemporaines dont nous considérons que les indigènes mayas font partie, pour les élites produisant les discours normatifs, « [t]out se passe donc ainsi : une action, répétée, devient une coutume et vient définir l'identité de l'acteur, sa nature la plus profonde.[153] » Il reformule finalement ce qui avait été constaté quelques dizaines d'années auparavant par les historiens Eric Hobsbawm et Terence Ranger[154]. Dans notre cadre d'enquête, nous remarquons effectivement que la tradition n'a pas seulement été inventée par les autorités cancuquera : sa fixité en tant que pratique répétée pouvant s'entendre en la notion de *talel* a été mise à profit habilement par les autorités en place, afin de maintenir une hiérarchie les favorisant eux-mêmes, tant au sein de la sphère communale qu'au sein de la sphère nationale[155].

La négation de l'indigénéité tseltale cancuquera des migrantes n'est ainsi que le fruit du discours de certains acteurs spécifiques : les tenants du discours des élites communautaires[156]. Mais même au sein de leur propre cosmovision, ces élites ont-elles vocation à définir jusqu'au sentiment d'une altérité tseltale ?

Le parcours de vie des migrantes les amène à se rendre compte qu'elles se *sentent* indigènes, et ce, quel que soit le discours produit sur leur légitimité à éprouver ou non cette identité.

---

[151] Les programmes d'accès à la scolarité par l'octroie de bourses est un exemple développé en Partie I, Chapitre II, A), §3.
[152] PITT-RIVERS Julian, 1973, « Race in Latin America: the concept of 'raza' », *European Journal of Sociology*, vol. 14, n° 1 : 3-31.
[153] GRAEBER David Rolfe, 2010, « Les fondemements moraux des relations économiques. Une approche maussienne. », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 36 : 51-70. Voir également VAPNARSKY Valentina, YVINEC Cédric, et BECQUEY Cédric, 2022, « "Culture:" Say it with grammar! The Expression of Notions Related to "Culture" in Amerindian Languages », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 587-620.
[154] HOBSBAWM Eric et RANGER Terence (dir.), 2006, *L'invention de la tradition*, Amsterdam.
[155] L'adverbe « habilement » laissant entendre une volonté consciente d'agir ainsi est utilisé à dessein. L'intentionnalité sera discutée en elle-même en Partie III, Chapitre VI.
[156] Cf Partie I, chapitre II, B).

Elles se sont construites en tant que telle par leur éducation dans leur communauté. L'espace urbain les assigne par ailleurs à ce groupe socio-ethnique de façon d'autant plus crue qu'elles sont des femmes.

Nous pouvons ainsi appréhender sous un nouveau jour les derniers mots du récit de vie de Soledad, ayant servi au titre de ce chapitre. « Et du coup ma mère ne veut pas qu'on parle elle ne veut pas que je discute avec mon copain ! Ça fait mauvais genre ! »[157], nous expliquait-elle le 11 avril 2020, pour décrire la manière dont sa mère jugeait son activité sexuelle. En tseltal, Soledad disait « *maba lek yilel* »[158] « ce n'est pas beau à voir », « ça ne paraît pas bien », littéralement. En jouant sur un double sens en français, nous avons choisi de traduire cette expression par « ça fait mauvais genre », car la valeur négative du jugement incombe en partie aux rapports genrés performés en milieu urbain. Aux dires de leur famille dès lors, dans quelle mesure l'expérience urbaine fait elle acquérir de vilaines habitudes aux *ach'ix* ?

[157] Partie II, Chapitre III, B), §1, Soledad : entre rupture et retour.
[158] Soledad, entretien du 11/04/2020, glose 122.14.

*

Le « mauvais genre » que les migrantes acquièrent à Mexico peut se comprendre comme une forme de contre-socialisation communautaire. En effet, « s'habituer » aux pratiques inhérentes à ce milieu urbain suppose des temporalités, des spatialités, et une langue à rebours de celles transmises par les *mantal*[159] de leur socialisation communautaire. En conséquence, leur relation au travail entre en antagonisme avec l'*a'tel* d'une « jeune fille » *ach'ix* dans la communauté.

À partir de considérations géopolitiques, historiques, et sociologiques, nous avons distingué le régime normatif propre à l'État-nation du régime normatif communautaire[160] à San Juan Cancuc[161]. Les sphères physiques et symboliques au sein desquelles ces régimes s'expriment en ont fait un cadre analytique propice à notre compréhension dialogique d'une transgression répétée fondant la déviance[162]. Les pratiques des migrantes à Mexico DF ont ainsi été décrites dans ce chapitre en regard des concepts cancuqueros du « travail » *a'tel* et de la « coutume » *talel*[163].

Nous focaliser sur le discours des migrantes sur leurs propres pratiques à Mexico a démontré que, pour elles, « devenir une urbaine[164] » ne revient pas à rejeter son identité indigène. Le gain financier et l'ascension sociale ne poussent pas nos enquêtées à ne plus se définir en lien avec leur municipe d'origine, bien que la population de celui-ci les discrédite. Il apparaît dès lors que l'incompatibilité entre le rôle social des *ach'ix* à la capitale et celui à la communauté est avant tout le fruit d'un discours émanant des autorités communautaires.

Nous avons également remarqué qu'en sus de transgresser les normes érigées par ce discours cancuquero, les *ach'ix* transgressent le discours nationaliste mexicain sur la norme de Mexico

[159] « Conseil », ou plus « exactement » ordre en tseltal. Voir Partie I, Chapitre II.
[160] Se référer en particulier à LOMNITZ Claudio, 1999, *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta. LOMNITZ Claudio, 1995, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1 : 20-47. ANDERSON Benedict, 2006, *Imagined communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*, Verso. DEHOUVE Danièle, 2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique: du local au global*, Paris, CNRS éditions.
[161] Partie I, Chapitre II, A).
[162] Partie I, Chapitre II, B) et C).
[163] Partie II, Chapitre IV.

[164] « *te ciudad k'ayteswan* », voir Partie II, Chapitre IV, B), §3.

selon lequel l'urbanité serait un espace de métissage. De fait, à Mexico, l'accession à de nouveaux biens est conditionnée par une répartition sur le marché du travail prêtant égard à leur genre, leur jeunesse, leur pauvreté et leur « race ». Riches en monnaie fiduciaire par rapport à la population cancuquera restée au municipe, les jeunes filles restent fondamentalement pauvres par rapport au reste de la population urbaine de la capitale.

Il s'agira donc de nous demander comment se crée le sentiment d'appartenance des jeunes fille à une identité dont la majorité des tenants les rejette, en analysant comment les normes s'appliquent depuis la communauté sur les migrantes à Mexico. Revenant sur les conclusions esquissées dans le premier chapitre de cette partie[165], nous démontrerons que le registre mobilisé pour qualifier des membres moralement indésirables dans le discours de la communauté convie un processus mémoriel impliquant activement la parole.

[165] Partie II, Chapitre III, A).

Chapitre V) Une perte profitable

Nous voyons ici comment la condamnation du parcours des jeunes filles permet à la communauté d'affirmer sa structure. Le parcours de leur enfant pouvant être valorisé par une éthique capitaliste diffusée dans les églises évangéliques dont les familles sont membres, ces dernières se sentent fondées à entretenir la mémoire des ach'ix *en privé. Ces familles restent en outre unies aux autres Cancuqueros par une ritualisation de leurs échanges avec l'extérieur communautaire. C'est grâce à cette condition d'un apparent un oubli collectif que la perte d'individus déviants se meut en profit pour l'ensemble d'une société marginalisée.*

A) Se rappeler d'oublier…

1) La mémoire et la mère

Nous avons jusqu'alors appréhendé la transgression et la déviance des jeunes Cancuqueras depuis une perspective purement normative, en tant que fait social. Passés les premiers apports heuristiques de cette démarche, focalisons-nous plus précisément sur la manière dont un registre de discours créé et maintient ces normes en conviant émotions, affects, et sentiments.

Distinguons tout d'abord ces trois notions. Dans la perspective de Catherine Lutz au sein de laquelle il nous paraît également pertinent de nous inscrire, Olivier Le Guen explique que «[l]es émotions sont […] les produits d'une culture donnée qui sont construits par la culture et pour la culture »[1]. Dans l'introduction de l'ouvrage qu'elle co-dirige avec Lila Abu-Lughod, C. Lutz montre que, dans la mesure où les sentiments en sont « l'essence », les émotions doivent être comprises depuis l'intérieur du sujet, dans un paradigme « introspectif »[2]. Si l'affect est le résultat physique d'une émotion ressentie[3], l'émotion est pour sa part socialement façonnée[4]. En tant qu'interface entre l'affect et l'émotion, le sentiment peut donc

[1] "Emotions are considered to be the products of a given culture that are constructed by the culture and for the culture" LE GUEN Olivier, 2009, « The ethnography of emotions: a field worker's guide », *in Field Manual*, p.31.
[2] " […] if feelings are considered the essence of emotion, then the most reliable way to explore emotions would be through introspective reports. This approach deflects attention from social life and its possible implication in the very language of emotion. It also prevents us from looking at the role of emotional discourses in social interactions. Second, it reinforces the assumption of universality in the forms of distinct emotions (e.g., shame and guilt are each central and separate feelings), in their meaning (e.g., anger in one culture feels/means the same as anger in another), and in emotional processes (e.g., emotions are primarily intrapsychic and subject to masking, repression, and channeling). Finally, hand in hand with essentialism goes a strange invisibility of emotion itself as a problem, since positing emotion universals allows us more easily to take emotion for granted." ABU-LUGHOD Lila et LUTZ Catherine (dir.), 1990, *Language and the politics of emotions*, Cambridge University Press, Maison des sciences de l'Homme, p.3.
[3] Catherine Lutz et Lila Abu-Lughod constatent que le terme d' « émotion » est employé depuis les années 1980 par les anthropologues, qui l'empruntent à la psychologie. Or, dans une perspective universaliste, le risque serait de tomber dans une essentialisation. Il s'agira, au contraire, de contextualiser émotions dans un cadre culturel, ce que les Tseltals conceptualisent comme étant de la « colère » ne correspondant par exemple pas forcément à l'émotion ainsi désignée en français. ABU-LUGHOD Lila et LUTZ Catherine, *op.cit.*
[4] "Beneath all these maxims are actual, living sentiments, summed up by these formulae but only as in a superficial envelope. The formulae would awake no echo if they did not correspond to definite emotions and impressions scattered through society. If, then, we ascribe a kind of reality to them, we do not dream of supposing them to be the whole of moral reality. That would be to take the sign for the thing signified. À sign is certainly something; it is not a kind of supererogatory epiphenomenon; its role in intellectual development is known today. But after all it is only a sign." DURKHEIM Emile, 1952, *Suicide. A study in sociology*, Routledge, p.280.

durer plus longtemps sans être forcément exprimé en affect. Point nodal d'une subjectivité forgée dans une culture particulière, le sentiment ravive une émotion lors du processus mémoriel. Pour le dire selon l'expression de Maurice Halbawchs, « nos sentiments et nos pensées les plus personnels prennent leur source dans des milieux et des circonstances sociales définis »[5]. Pour les parents ces sentiments et pensées fondent le lien avec leur *ach'ix* migrante. Or, l'échec à leur « charge » *a'tel* de *tat* et de *me'* serait patent s'ils exprimaient publiquement l'émotion qu'ils éprouvent pour cette fille qui « n'existe plus » dans le milieu communautaire. Dans ce cadre, les mères se voient doublement faillies.

Premièrement, une *me'* est censée « amener [ses filles] à grandir » de façon à ce que leur « parvienne » leur *a'tel* dans la société cancuquera[6]. Dans le second chapitre de la première partie où nous citions ces propos d'Isabela, la mère de Rachel et Fabiola, nous expliquions qu'elle se faisait un devoir de voir ses filles devenir *me'* dans le municipe. Garante de la pérennité du mode de vie communautaire[7], il s'agissait pour Isabela d'apprendre à ses enfants à tenir une fonction genrée en accord avec le rôle et le statut qui leur incombera à leur mariage dans leur société d'origine. Or, l'*ach'ix* qui migre à Mexico contrevient à la valeur princeps de sédentarité que doit lui transmettre sa mère. En n'entretenant plus directement le foyer à San Juan Cancuc, elle exacerbe cependant un paradoxe : quoique désobéissant aux « ordres » *mantal* du comité, elle obéit à ceux de sa famille nucléaire[8] transmis préférentiellement par le *mantal* de sa *me'*. Dans les paroles d'Isabela, la contradiction entre les normes qu'elle doit incarner et celles qu'elle transmet *de facto* étaient donc saillante.

« Tu comprends le problème... C'est-à-dire... Comment elle fait... C'est que je sais... L'argent nous faisait défaut. Ma petite fille Fabiola... Il y en avait plus. À cause de l'argent... C'est que le peu d'argent qu'il me restait s'était éteint, je manquais d'argent, nous manquions d'argent. L'argent manquait.

---

[5] HALBAWCHS Maurice, 1968, *La mémoire collective*, 2° édition, PUF, p.14.
[6] Isabela, entretien du 05/10/2019, glose 20.6. analysée en Partie I, Chapitre II, C), §2.
[7] Partie I, Chapitre I, C, §2 et Partie I, Chapitre II, A).
[8] Voir Partie I, Chapitre II, A) et B), en particulier Figure 6 : Exercice du mantal sur une jeune fille cancuquera.

Celle-là va aller vivre là-haut ? Ne pouvait-elle pas me donner un peu de l'argent ? » [9]

Isabela se justifie en avançant qu'elle était aux prises avec une situation économique précaire ne permettant pas à sa famille de manger à sa faim. Ce faisant, elle se présente comme une mère respectable au sein de la communauté, où ses qualités de *me'* y sont jugées en regard du comportement de ses filles[10]. Isabela se retrouvant quotidiennement confrontée à un stigmate de *me'* aussi discréditable[11] que le sont Fabiola et Rachel, il n'est alors point étonnant qu'elle ait été vexée par ma question ; « comment éduques-tu tes filles », et qu'elle ait ensuite cherché à légitimer cette éducation[12].

Le second pendant de l'échec des mères de migrantes réside dans cette dialectique socialisatrice indigène : à cause de son échec individuel, la *me'* de migrantes met en péril un mode de vie collectif idéalement préservé des contacts avec les représentants d'un ordre colonial[13]. Par une métaphore bien sentie sur les travaux domestiques féminins, le sociologue maya tseltal de la communauté voisine de Tenejapa, Juan López Intzin, écrit en ce sens que

> « Le champ, comme le tissage, est un lieu où la mémoire et l'histoire se trament avec les savoirs ancestraux et actuels, avec d'autres savoirs et des savoirs très différents, certains actuels, bien que perturbés, et d'autres oubliés par « l'imposition normative, juridique et idéologique » [de la nation mexicaine]. »[14]

---

[9] Isabela, entretien du 05/10/2019, gloses 34.1-34.4

[10] Henri Favre remarque que, dans les sociétés tseltales et tzotziles, « le processus d'interaction constante par lequel le fils réalise son identification au père et la fille son identification à la mère est conçu comme un phénomène de transmission univoque des parents aux enfants, de portée beaucoup plus vaste. Ainsi dit-on que les parents qui « ne savent pas travailler » ne peuvent léguer à leurs enfants l'art du travail, de même que les parents qui « ne veulent pas travailler » ne peuvent léguer à leurs descendants le goût du travail » FAVRE Henri, 2011, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, L'Harmattan, p.182.

[11] Au sens de Goffman, qui sera développé en Partie III, Chapitre VI, B), §1. GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit., p.57.

[12] Partie I, Chapitre II, B), §3 et Partie I, Chapitre II, C), §2.

[13] Partie I, Chapitre I, B).

[14] "El campo, como el telar, es un lugar donde se hilvanan la memoria y la historia con los conocimientos ancestrales y actuales, con otros saberes y conocimientos muy otros, algunos vigentes, aunque trastocados, y otros olvidados por "la imposición normativa, jurídica e ideológica" "LOPÉZ INTZIN Juan, 2013, « Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal. Hacia una hermeneusis intercultural o una visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tzeltal", *in Pensamientos de Hombres y Mujeres de los Pueblos Originarios*, p.186, citant SAMANIEGO SASTRE Mario, 2005, « Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto », *CIDOB*, n° 5, p.13.

En partant du rapport ontologique du *ch'ulel* au *k'inal* par le cœur *o'tan*[15], l'auteur postule que le « respect » des aînés *ich'el ta muk'* est la seule garantie de la pérennité du mode de vie indigène. Leurs savoirs éminemment émotionnels et leurs émotions profondément sensibles caractériseraient la « culture » tseltale qu'il traduit par le substantif *ts'umbal*[16]. Soulignons alors que nous employons *ts'umbal* à San Juan Cancuc dans notre vie quotidienne pour désigner plus simplement la « graine ». Le verbe transitif *ts'un* dont émane le nom *ts'umbal* était quant à lui utilisé pour dire que nous plantions quelque chose dans un champ. Même s'il précise qu'en la variante cancuquera, le terme peut aussi faire référence à la « généalogie », la définition de « graine (de quelque chose) » de Gilles Polian corrobore notre acception du mot tseltal[17]. Le sens donné tant par les Cancuqueros que par le linguiste diffère donc profondément de celui de « culture » qu'attribue Juan Lopéz Intzin au substantif *ts'umbal*. De surcroît, Valentina Vapnarsky met en lumière comment la continuité temporelle du passé vers le présent pensée par le concept européen de « culture » n'est pas sémiotisée dans les langues mayas, mais plutôt encodée grammaticalement sous la forme d'une « habituation »[18]. Le tseltal ayant dans ce cadre particulièrement recours à l'antipassif et au causatif[19], nous nous sommes attachés à décrire les liens entre l*'a'tel* et le *talel* tel que conçu par des jeunes filles voyant leur socialisation cancuquera transformée à Mexico dans le chapitre précédent[20].

S'appuyant sur les discours de parents considérant que leurs enfants ne reproduisent plus cette forme de tradition « culturelle », Juan Lopéz Intzin écrit que les jeunes qui partent en ville

[15] Voir à ce sujet Partie I, Chapitre I, A), §2.
[16] "En la *ts'umbal*, cultura, maya tseltal no sólo surgen y pasan por la mente las reflexiones, los pensamientos y los saberes. También emanan y se desarrollan en el corazón, que es un centro importante en la cosmovisión y el pensamiento nuestros, por lo que todo se corazona su pensada, *yo'taninel snopel*, y su hacer también se corazona, *yo'taninel spasel-smeltsanel*. Y así como se corazona el pensar y el conocer, también se dice que el saber y el conocer se sienten, por lo que se piensa-siente o se siente-piensa con el corazón y la mente. Por eso también se dice *yo'taninel ya'yel snopel-ya'yel sna'el*. Si se corazona el sentir-pensar y el sentir-saber, eso nos hace culturalmente otros, pertenecemos a otro *ts'umbalil*; somos quizá muy diferentes en la construcción, nominación y relación con el cosmos-mundo. Es por el *stalel* de nuestros *kuxlejal* y *ts'umbal* que empleamos tanto el corazón como la mente, el amor y la razón, y eso nos conduce a la sabiduría. Sentipensamos para sentisaber, por lo tanto somos sentipensantes." *Ibid*, p. 184.
[17] "linaje, genealogía, descendencia, antepasados, raza, origen, raíz; pariente, paisano; grupo de personas que tienen un mismo origen" POLIAN Gilles, 2017, « Ts'umbal », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Version preliminar.
[18] VAPNARSKY Valentina, YVINEC Cédric, et BECQUEY Cédric, 2022, « "Culture:" Say it with grammar! The Expression of Notions Related to "Culture" in Amerindian Languages », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3, p.587-601. Contrairement au maya yucatèque, il n'y a pas de racine adjectivale équivalente à *súuk* en tseltal de San Juan Cancuc à notre connaissance.
[19] Antipassif -*wan* et causatif -*tes*. Cf Partie II, Chapitre IV, B), §3, exemple de *« te ciudad k'ayteswan »*
[20] Partie II, Chapitre IV.

« non seulement reproduisent des patrons ou des référents culturels de leurs dominateurs, mais ont en plus intériorisé une domination [coloniale occidentale]. »[21]. Une telle description nous semble négliger les « circonstances d'élocutions » d'un récit propre aux « stratégies personnelles » de l'interlocuteur, remarquées par Perla Petrich[22]. Il ne faut effectivement pas oublier que ces *tat* et ces *me'* auxquels l'auteur a eu affaire dressent une « représentation personnelle » qui les dépeint en accord avec les normes d'une communauté. Dans le champ de production de leur discours, il apparaît qu'ils savaient que l'enquêteur cherchait à défendre une certaine conception de leur mode de vie en accord avec des principes militants indianistes et indigéniste[23]. Dans la mesure où la « culture » indigène tseltale s'inscrit dans une histoire longue de la construction d'identités socio-ethniques, il nous semble donc plus intéressant de la questionner à l'aune des contradictions émaillant sa transmission.

Cette transmission éducative suppose que, en fonction de son genre, l'enfant *kerem* ou *ach'ix* imite respectivement le comportement de *tat* ou de *me'*[24]. Nous avons cependant remarqué qu'au moment de l'adolescence, *a'tel* d'enfant et *a'tel* de parents s'imbriquent. Alors que, selon Henri Favre, l'éducation univoque du père vers le fils et de la mère vers la fille se manifeste dès que l'enfant est en âge de se nourrir des mêmes aliments que ses parents[25], à

[21] "Tanto de lo que dicen el *jTatik* Antonio y la *jMe'tik* Rosa podríamos inferir que los jóvenes no sólo están reproduciendo patrones o referentes culturales de su dominador, sino que tienen interiorizada una dominación que quizá hasta ya la tienen racionalizada arrogantemente y que "se imagina[n] incondicionalmente libre[s]" (Sousa Santos 2009: 101), mientras que la *jMe'tik* Rosa resiste frente a una coexistencia forzada aferrándose a su identidad." LOPÉZ INTZIN Juan, *op.cit.* p.188.

[22] PETRICH Perla, 1999, « Las historias de vida y las circunstancias de elocución », *Estudios de cultura maya*, vol. 20 : 404-427. Voir également Partie II, Chapitre III, B), §2.

[23] Mentionnant ses liens avec le zapatisme et ses participations au Centro Indígena de Capacitación Integral Las Casas, et aux initiatives du Centro Estatal de Lengua, Arte y Literatura Indígena, Juan Lopéz Intzin relate dans les premières lignes de son article sa volonté d'effectuer un retour vers sa langue natale pour effectuer un chemin inverse à la critique de sa culture occasionnée par son enseignement religieux et scolaire : « tuve finalmente la revelación de que no tenía la vocación para "convertir a los impíos" y fungir el "doble papel" de liberar-colonizar espiritualmente a mi pueblo (López 2010: 316). Una vez que hicimos el acto de *xcha' sujtesel o'tan*, o sea, hacer volver el corazón otra vez al mundo-cosmos que estábamos olvidando, entonces iniciamos el *yo'taninel sbentayel snopel sp'ijil jol-o'tanil,* corazonar el caminar reflexionando hacia la sabiduría de (la) mente-corazón, que implicaba e implica volver a escuchar y escudriñar el *Bats'il K'op*, palabra-lengua verdadera, nuestra lengua de la infancia, que guarda muchos secretos y con la que nos esperan momentos y tiempos de revelación desde adentro." LOPEZ INTZIN Juan, *op.cit.* p.182. Son parcours nous parait révélateur des position indigénistes et indianistes que nous décrivions dans le paradigme d'Henri Favre à l'issu du premier chapitre de cette thèse : Partie I, Chapitre I, C).

[24] DE LEÓN Lourdes, 2019, « Playing at being bilingual: Bilingual performances, stance, and language scaling in Mayan Tzotzil siblings' play », *Journal of Pragmatics*, vol. 144 : 92-108. FAVRE Henri, 2011, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, L'Harmattan.

[25] FAVRE Henri, 2011, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, L'Harmattan, p.182-183.

San Juan Cancuc, la *me'* est bien plus investie dans ce processus que son mari. Ce n'est qu'à la survenue de la puberté que l'attention du *tat* sur ses *kerem* et de la mère sur ses *ach'ix* devient plus accrue. La raison que nous avançons dans la lignée des considérations de Maya Lorena Perez Luiz est celle de l'imminence de la contraction d'une union matrimoniale à partir de la survenue de la nubilité[26]. Aussi les mères se concentrent-elles activement sur l'éducation de leurs filles pubères afin de parachever leur talents domestiques car, mieux elles incarnent un *talel* reflet de la conception que les Cancuqueros ont d'eux-mêmes, plus elles seront désirées sur le marché matrimonial[27] et donc apte à devenir des majeurs *me'* pouvant à leur tour dispenser leur *mantal*[28]. Le prestige des parents de l'*ach'ix* fiancée qui augmente en conséquence maximise les chances du père d'exercer une charge au comité[29]. N'ayant pas reproduit le comportement de leur mère, les *ach'ix* qui ont migré à Mexico matérialisent donc une rupture[30].

Face à la complexité ethnographique d'un terrain sur lequel nos enquêtées n'étaient pas censées exister, adopter leur comportement jugé déviant communautairement[31] nous a permis d'accéder à un discours de parents tiraillés entre leurs aspirations d'avenir pour leurs filles et la situation actuelle de ces dernières. Le 28 décembre 2019, je demandais à Carlota si Soledad, son *ach'ix* partie à Mexico depuis une dizaine d'années lui manquait. Elle me répondait :

113.2 Yak ya ***jna'*** .
yak ya ***j-*** ***na'*** –
INC INC ***A1-*** ***manquer -B3***

Oui **elle me manque**.

---

[26] PÉREZ RUIZ Maya Lorena, 2015, *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, México, Instituto nacional de antropología e historia.
[27] Nous développerons cet aspect dans le chapitre suivant : Partie III, Chapitre VI.
[28] Parole de « conseil » dispensée par les aînés ayant valeur d'ordre. Cf Partie I, Chapitre II, A)
[29] Voir Partie II, Chapitre IV, A), §2, Figure 9 : Stratégies de charge et de prestige à San Juan Cancuc392F.
[30] A l'inverse d'elles, à leur âge, leur *me'* avaient suivi la voie de la réussite selon les normes communautaires en se mariant et en ayant des enfants. Aussi le silence des *tat* et des *me'* à propos de leur fille partie à Mexico dans les lieux public de production du régime normatif de la communauté peut-il être compris comme une stratégie leur permettant de préserver leur propre prestige. Cette hypothèse sera étayée dans le chapitre suivant : Partie III, Chapitre VI.
[31] Partie II, Chapitre III.

113.3 ***Ya*** ***xok'on*** .

ya ***x-*** ***ok'*** ***-on***

INC ***INC-*** ***pleurer*** ***-B1***

Je pleure. […]

113.5 *Bi* *yu'un* *to* *ya* *xok'on*

bi *y-* *u'un* *=to* *ya* *x-* *ok'* *-on*

INTER:quoi *A3-* *NR* *=encore* *INC* *INC-* *pleurer* *-B1*

me *?*

me

DET:DIST

Pourquoi je pleure ?

113.6 *a* *maba* *ja'* *ach'* *uk'um* , *te* *bit'il* ...

A *maba* *ja'* *ach'* *uk'um* *te* *bit'il*

NEG *FOC* *nouveau* *rivière* *DET* *INTER:comment*

k'ejel *ayike* .

k'ejel *ay* *-ik* *=e*

ailleurs *E* *-B3PL* *=DET*

Ce n'est pas nouveau[32] ce pourquoi... Ils sont loin[33].

113.7 *Yu'un* ***ak'ot*** ***ta*** ***ko'tan*** .

y- *u'un* ***ak'*** ***-ot*** ***ta*** ***k-*** ***o'tan***

A3- *NR* ***donner*** ***-PAS*** ***P*** ***A1-*** ***coeur***

C'est pourquoi **je suis tourmentée**.

[32] Interprétation personnelle de « la rivière a commencé » ou « elle commence la rivière » qui pourrait renvoyer à un flux d'eau, référant ici au flot de pleurs.

[33] « Ils » réfère aux enfants garçons et filles, de Carlota

113.8	***Ayon***		***kich'ix***			***ku'un***		***kijts'in***	
	ay	***-on***	***k-***	***ich'***	***=ix***	***k-***	***u'un***	***k-***	***ijts'in***
	E	***-B1***	***A1-***	***prendre***	***=déjà***	***A1-***	***NR***	***A1-***	***cadet***
ko		***ta***	***te***	***ch'ayel***		*ja'*	*jach*		
ko -		***ta***	***te***	***ch'ay***	***-el***	*ja'*	*jach*		
descendre -B3		***P***	***DET***	***perdre***	***-INF***	*FOC*	*commencer*		
uk'ume	.								
uk'um	*=e*								
rivière	*=DET*								

Je suis en train d'assister à la perte de mon enfant, ce n'est pas nouveau[34].

En ligne 113.2, la mère de Soledad, Carlota, conjugue le verbe *na'* à la première personne du singulier. Deux éléments émergent d'emblée. D'une part, ce verbe transitif signifie à la fois « savoir » et « se rappeler » au sens de « penser à quelqu'un ». En tseltal manquer à quelqu'un, c'est avant tout se souvenir de lui. Marie Chosson explique en outre que l'« amplitude sémantique [de *na'*] nous démontre que l'acquisition, le souvenir et la transmission du savoir recourent principalement à la sensibilité des individus »[35]. Les travaux de Pedro Pitarch et de Helios Pujol Figuerola[36] corroborent ce constat en situant la mémoire en lien avec l'*o'tanil*, le « cœur », où siègent les pensées et les émotions[37]. Dans un tel paradigme, le substantif *ch'ayel* qui conclue l'extrait en ligne 113.8 ne peut être analysé indépendamment du « tourment » (*ak'ot ta ko'tan*, ligne 113.7) dans lequel l'émotion de

[34] Carlota, entretien du 28/12/2019, gloses 113.5-113.8.
[35] "Esa amplitud semántica nos demuestra que la adquisición, el recuerdo y la transmisión del saber recurren principalmente a la sensibilidad de los individuos." CHOSSON Marie, 2017, « Cuando la memoria también habla del porvenir. El flujo temporal en los discursos de reivindicación identitaria en Aguacatenango (Chiapas) », *Journal de la Société des américanistes*, n° Maya times, p.244.
[36] PITARCH Pedro, 2010, *The jaguar and the priest. An ethnography of Tzeltal souls*, University of Texas Press. FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS Paris.
[37] Nombre d'entre elles, note également Gilles Polian, sont référées par rapport à cet organe. POLIAN Gilles, 2017, « O'tan », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Versión preliminar.

Carlota prend racine. Quand en ligne 113.3, Carlota, dit qu'elle « pleure » parce que sa fille lui manque, ce pleur doit être compris comme un affect résultant d'une émotion conçue comme de la tristesse[38]. Elle réfère à cette émotion par le terme « tourment », quelque chose qui a, plus littéralement, « été donné à son cœur » (le suffixe *-ot* marque la voie passive sur le verbe transitif « donner » *ak'* orienté par la préposition *ta* vers le « cœur » *o'tan* de la personne qui parle, Carlota).

D'après les principes de la socialisation cancuquera que nous avons précédemment posés, nous pouvons comprendre que Carlota soit tourmentée par l'avenir de sa fille. Que va-t-il advenir d'elle si elle ne devient pas, comme elle, une *me'* ? Dans le champ expérienciel de Carlota, une *ach'ix* ne peut pas exercer son *a'tel* en ville[39].

Les mères observent ainsi qu'elles ne sont pas parvenues à transmettre, par leur parole éducative *mantal,* une « mémoire collective » tseltale, telle que décrite par Maurice Halbawchs

> « si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent, en tant que membres du groupe. De cette masse de souvenirs communs, et qui s'appuient l'un sur l'autre, ce ne sont pas les mêmes qui apparaîtront avec le plus d'intensité à chacun d'eux. Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux. Il n'est donc pas étonnant que, de l'instrument commun, tous ne tirent pas le même parti. Cependant lorsqu'on essaie d'expliquer cette diversité, on en revient toujours à une combinaison d'influences qui, toutes, sont de nature sociale. »[40]

Cette mémoire collective est vécue individuellement par les mères comme le souvenir d'un ensemble de pratiques qu'elles partageaient quotidiennement avec leur fille. Isabela mentionnait ainsi qu'elle se rappelait de Fabiola (« *la jna', la jna'* ») parce que, pour cette mère, elle est « cette jeune fille avec laquelle elle discutait » (« *jtul kaltik ine* »[41]). Or, les discussions sont précisément un moment privilégié de transmission du *mantal* d'une mère à sa

[38] Décomposé *mel y- o'tan*, cette expression désignerait littéralement le fait « d'expliquer son cœur ». Nous pouvons également la traduire par « s'inquiéter ». De façon intéressante, un synonyme de la tristesse en tseltal est *pensar*, issu du verbe espagnol signifiant « penser ».
[39] Voir Partie I, Chapitre II, A), §2 et §3.
[40] HALBAWCHS Maurice, 1968, *La mémoire collective*, 2° édition, PUF, p.33.
[41] Isabela, entretien du 05/10/2019, lignes 50.2-50.3.

fille. D'une part, ces « conseils » interviennent lors de la réalisation des tâches quotidiennes qui permettent à l'enfant *ach'ix* d'accéder à la charge de *me'* à son tour. Il s'agit particulièrement des discussions pendant la confection des tortillas, la cuisson du café et des haricots, le lavage du linge, et le tissage des *huipil*[42]. Lors de la réalisation de ces *a'tel*, la mère se souvient qu'elle les réalisait avec sa fille. L'absence de cette dernière provoque le souvenir : au sens du verbe *na'*, Fabiola, Rachel, Sarah et Soledad, « manquent » à leurs mères.

Ce manque est associé à une « douleur » exprimée uniquement dans le cadre de nos entretiens quel que soit le genre des parents[43]. En public, autant les mères que les pères évitaient de parler de leur fille partie à Mexico. Toutefois, il est notable que seules les mères pleuraient, ou disaient pleurer devant moi. Au-delà d'un partage de condition genrée et du lien de confiance qui s'était tissé entre elles et moi, il ressort, pour reprendre les termes d'Olivier Allard, qu'« en creux ou en négatif, pleurer révèle donc les qualités positives et valorisées d'attachement et d'affection – et c'est finalement un principe très courant dans le monde amérindien. [44]» En ce sens, nous pouvons émettre l'hypothèse que, bien qu'il doive être contingenté au cercle domestique, le pleur de mères dont les filles « n'existent plus » est accepté à San Juan Cancuc. En effet, nos situations d'interlocutions avec Carlota, Isabela, ou Pati, étaient à rapprocher de celles qu'elles pouvaient avoir avec des proches féminines auxquelles elles pouvaient se confier. Dans notre cas individuel, elles savaient que je connaissais leur fille à Mexico, et que ces dernières m'avaient accordé leur confiance. À leurs yeux, j'étais à la fois une personne à même de recevoir les implications morales de leur récit, et de le transmettre à leur fille. Réaction au constat de l'échec de l'avenir communautaire préparé pour les *ach'ix* et regret du passé, il appert ainsi que l'émotion provoquée par la mémoire supporte un discours moral de mères préférant des perditions à l'oubli.

[42] Cet aspect traité en Partie I, Chapitre II, A), §2 sera repris en Partie III, Chapitre VI, B), §1 afin de détailler comment les jeunes filles peuvent faire dévier le cadre homogenré de cette transmission.
[43] Cf usage de l'adjectif *wokol*, « dur », « douloureux », dans les entretiens menés avec Alberto, Carlota et Isabela, particulièrement. Ex : Isabela entretien du 05/10/2019, glose 37.17, Alberto, entretien du 10/12/2019, gloses 23-26.2 et Carlota, entretien du 28/12/2019, glose 115.1.
[44] ALLARD Olivier, 2014, « Des morts pour pleurer », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 62, p.41.

2) *Des perditions à l'oubli*

En effet, à San Juan Cancuc, la « perte » semble de prime abord signifier la stigmatisation des migrantes[45]. Pourtant, le terme vernaculaire *ch'ay* est polysémique. En tant que verbe intransitif, *ch'ay* signifie « se perdre », certes, mais aussi s'absenter. Cette caractéristique sémantique ainsi que la récurrence de ce morphème lors de nos conversations portant sur la migration des *ach'ix* invite dès lors à distinguer plus finement les implications de ses emplois.

La première considération que nous émettons quant à l'usage répété de *ch'ay* est des plus prosaïques : les jeunes filles pourraient se perdre dans les rues de la ville gigantesque de Mexico. La superficie de la capitale équivaut 12 fois[46] à celle de San Juan Cancuc. La manière de circuler induite par cet espace étant fort distincte des mobilités cancuqueras, qui s'effectuent majoritairement à pied, sans passages piétons, ni métro ou autobus[47], les rapports au temps et à la langue construisent l'antagonisme d'un *talel* urbain exogène à celui des Cancuqueros[48].

Ch'ay présente ensuite des ressorts ontologiques directement liés au lieu d'origine *k'inal*[49]. La littérature[50] et nos données mettent en exergue les périls encourus par le *ch'ulel* des Tseltals qui s'éloignent physiquement de leur « terre » de naissance[51]. Les Cancuqueros ont pourtant pallié ce problème par des stratégies rituelles, comme celle du cordon ombilical noué dans l'arbre.

La perte pourrait s'entendre dans la deuxième valeur du verbe intransitif de *ch'ay*, « tomber », au sens de « déchoir », comme une perte morale, tel que référé en ligne 113.8 de l'extrait de Carlota précédemment cité. Le contexte d'élocution est celui d'une mère particulièrement

[45] Partie II, Chapitre IV, B), §3.
[46] https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/?ps=herramientas
[47] Partie II, Chapitre IV, A), §1.
[48] Partie II, Chapitre IV, A).
[49] Partie I, Chapitre I, A), §2.
[50] GUITERAS HOLMES Calixta, 1965, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de cultura económica, México. PITARCH Pedro, 2011, « Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 37. FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS Paris. GUITERAS HOLMES Calixta, 1984, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas. 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura. ORDIANO HERNÁNDEZ Esteban, 2000, « Los espacios sagrados en el contexto de prácticas y creencias en torno a la salud/enfermedad en San Juan Cancuc, pueblo tzeltal de los altos de Chiapas », *in II encuentro indígena de las americas. Memoria 1999. 19-24 de abril, Chiapas, México*, Editorial Fray Bartolomé de las Casas : 188-198.
[51] Voir Partie I, Chapitre I, A), §2.

préoccupée par le sort de sa cadette, Soledad. Carlota insiste sur la jeunesse relative de cette « mineure » (*ijts'in*) qui est « descendue » (*ko*) dans la « perdition » (*chayel*) (ligne 113.8). Formé à partir du verbe intransitif « *ch'ay* » signifiant « se perdre » augmenté du suffixe nominalisateur *-el*, Gilles Polian définit *ch'ayel* comme une expression lexicalisée pouvant également signifier « l'erreur ». Or, la perte peut également prendre un sens religieux : celui de perdition.

De fait, le jugement des mères *me'* sur leurs filles qui avaient migrées n'a pu émerger qu'à la faveur d'un cadre d'entretien semi-directif propice à convoquer une narration de soi. Toutefois en tseltal, cette narration ne s'enracine pas forcément dans un passé[52]. Les parents des jeunes filles restaient ainsi relativement imperméables aux appels à ellipse que je sollicitais via l'emploi de marqueurs spatio-temporels dédiés, à l'instar de l'adverbe *patil*, par exemple, « avant ». C'est à mesure de nos discussions que j'ai compris que mes questions sur le passé ne s'inscrivaient pas dans leur conception habituelle de l'interaction. Pour eux, elle est ancrée dans de perpétuelles prises dans le présent[53]. Parler avec Carlota, Isabela et Pati[54] m'a en particulier instruite sur les enclencheurs (traduit généralement en linguistique pragmatique *shifter* par « embrayeur ») de leur discours. J'ai ainsi pu apprendre qu'un des domaines de prédilection pour provoquer la narration d'un parcours personnel féminin ancré dans le social à San Juan Cancuc, était celui du religieux[55].

[52] Comme nous le présentons dans l'introduction de cette thèse, les Tseltals et les Mayas conçoivent le temps dans une forme de cyclicité qui n'entraine pas nécessairement de répétition, mais distingue plutôt des temps « accomplis » d'autres « inaccomplis ». Pour une approche détaillée et fine sur ces questions, se référer à VAPNARSKY Valentina, 2017, *Les Sens du Temps : Temporalités et temporalisations des paroles, expériences et mémoires mayas - Senses of Time: Exploring temporality in Mayan discourses, experiences and remembrances*, EHESS, Paris. Voir également Partie II, Chapitre III, B).

[53] VAPNARSKY Valentina, 2017, « Futuros en contrapunto: proyección, predicción y deseo en maya yucateco », *Journal de la société des américanistes*, n° Maya times : 129-169.

[54] Les mères respectivement des migrantes de, Soledad, Fabiola et Rachel, et Flora. Cf entretiens en annexes.

[55] Pour un homme, j'aurais pu faire appel au système de charge.



Image 27 : Messe catholique en l'honneur de la Virgen de la Candelaria, dans l'église de Chilolja' (Municipe de San Juan Cancuc) Cliché : J. Danfakha, 2019

L'Image 27 montre des femmes assister massivement à la messe catholique donnée en l'honneur de la Virgen de la Candelaria. La prédominance de femmes ne constitue toutefois pas une spécificité propre au dogme ou au type de célébration : quelle que soit leur inscription religieuse, les Cancuqueras s'impliquent bien plus que les hommes, en partie parce que cette pratique a participé à la construction de leur charge genrée en défense de la culture indigène tseltale dès les premiers rapports des Cancuqueros avec le colonisateur.

Depuis le XVIIème siècle, l'Église catholique accumulait des biens matériels pendant que ses représentants dans les villages, les frères dominicains, géraient des haciendas, leurs biens

territoriaux, et participaient aux affaires des fonctionnaires de la couronne[56]. Les Espagnols étaient en train de transformer un style de vie et de pensée[57] autochtone quand une série d'apparitions et de miracles a pris place dans la localité de Cancuc[58]. Celle de la *Virgen del Rosario* n'est que la plus connue[59]. Le 15 juin 1712, le curé de la localité, frère Simon de Lara, fut informé de ce nouveau miracle. Les Indigènes assurèrent qu'à la lisière de Cancuc, la Vierge était apparue à la jeune Tseltale María López, âgée de 13 ou 14 ans. Son père, Agustín López, servait depuis environ 40 ans en tant que fiscal dans l'église de Cancuc[60]. Comme le demandait la Vierge, les Cancuqueros levèrent un ermitage dans lequel s'établit le sanctuaire avec la *Virgen del Rosario*. Ce sanctuaire devint le centre de la dévotion, et María López l'intermédiaire de la parole divine devant les Indigènes. Le curé Espagnol de Cancuc s'opposa tout de suite à ce nouveau culte, celles et ceux qui y croyaient étant régulièrement emprisonnés. En dépit de cette répression et en faisant fi de son interdiction, une délégation d'habitants se rendit à Ciudad Real (l'actuelle San Cristóbal) le 22 juin pour demander à l'évêque de l'autoriser. Celui-ci constata que, dans une position espagnole déjà mal établie, cette réappropriation indigène du dogme catholique aurait entamé l'hégémonie de l'Eglise espagnole sur ses fidèles. Dans la mesure où elle aurait donné aux « Indiens » l'autonomie du culte religieux, il refusa fermement. Les prisonniers indigènes qui avaient adoré les autres apparitions d'une Vierge bienveillante pour eux s'enfuirent alors de la prison de San Cristóbal, afin de rejoindre les Cancuqueros dissidents. Entre temps, l'*ach'ix* María López a été reconnue par les Tseltals comme l'intermédiaire de la *Virgen del Rosario*. Elle se fit

[56] GONZÁLEZ ESPONDA Juan, 2013, *« Ya no hay tributo, ni Rey » De profetas y mesías en la insurrección de 1712 en la provincia de Chiapa*, Ts'ib-jaye-Textos de los pueblos originarios Tuxtla Gutiérrez, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena.

[57] Notons que toutes les conversions que nous présenterons se heurtent à nombre de difficulté conceptuelles chez les mayas. HANKS William F., 2009, *Pour qui parle la croix: la colonisation du langage chez les Mayas du Mexique.*, Nanterre, Société d'ethnologie. Pour les Tseltals en particulier, l'âme a une essence plus matérielle qu'éthérée. Helios Pujol Figuerola montre ainsi que le *ch'ulel*, la force vitale que chacun a dans le cœur a un goût de poulet. Le *lab*, la force protectrice de ce *ch'ulel*, peut être un chien, une tempête ou un couteau. L'ontologie tseltale est remarquablement concrète. FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS Paris, p.27-42.

[58] Cette localité est aujourd'hui la *cabecera* éponyme du municipe de San Juan Cancuc

[59] Serge Gruzinski souligne que dès le début de la colonisation, les apparitions d'une Vierge indigène et les miracles en faveur des autochtones étaient fréquents (par exemple, à la fin des années 1540, dans une localité au nord de Mexico). De tolérante pour une meilleure pénétration de la religion catholique, l'attitude des missionnaires s'est durcie à partir de la seconde moitié du XVIème siècle. L'apparition de la Virgen de la Candelaria à San Juan Cancuc doit donc se comprendre dans un contexte plus global de répression du colonisateur suite à l'institution de fait de la Virgén de Guadalupe au VIIème siècle. Voir GRUZINSKI Serge, 1988, *La Colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI°-XVIII°siècle*, Paris, Gallimard.

[60] *Ibid.*

renommer à ce titre María de la Candelaria. Illustrons l'aura dont disposait cette sainte cancuquera, en notant que le 28 novembre 1712, un jour après la construction de l'ermitage, les Indigènes se prosternaient sur le sol à sur son passage à Santa Marta. Le 10 juin 1713, la guerre fut définitivement déclarée aux Espagnols à travers un appel à venir écouter cette *Virgen del Rosario* qui apparaissait uniquement aux Indigènes[61]. María López donnait les ordres de révolte et de bataille depuis Cancuc, la capitale de la République tseltale fraichement fondée[62]. Sa parole ayant acquis un statut divin, ses deux secrétaires Lucas Pérez et Jerónimo Sarao se chargeaient de la diffuser aux révoltés. Cette rébellion a été réprimée dans le sang cette même année 1713. Depuis, le clergé et la couronnes ont argué qu'elle avait eu lieu parce que les Tseltals avaient été trompés par le démon. Cette version de l'histoire n'est cependant pas celle restée dans les mémoires indigènes du Chiapas : Maria de la Candelaria a été érigée en Sainte. Vénérée aujourd'hui par les catholiques tout particulièrement à San Juan Cancuc, son culte incite à se défier des représentants du pouvoir espagnol et des pratiques religieuses qu'ils cherchent à imposer.

Bien qu'entourée d'hommes, l'icône de la révolte des Tseltals dont San Juan Cancuc a été l'épicentre est une *ach'ix.* Historiquement, identité indigène et religion ont donc un lien fort avec le genre féminin à San Juan Cancuc[63], réactualisé par la montée de nouvelles obédiences (*Tableau 3*).

[61] Les afro-descendants et les métis ont aussi participé à cette révolte, parce qu'ils partageaient une situation d'oppression similaire.
[62] Nous reprennons cette formule de KLEIN Herbert S., 1970, « Rebeliones de las comunidades campesinas : La República Tzeltal de 1712 », *in Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Instituto Indigenista Nacional.
[63] Partie I, Chapitre II, A).

Religion	Taux de croyants (%)
Protestantisme et évangélisme	39,59
Syncrétique	34,69
Catholicisme	22,12
Adventisme	2,32
Non spécifié	1,12
Témoins de Jéhovah	0,17
Total	100

Tableau 3: Taux de croyants en fonction des religions représentées à San Juan Cancuc (2010)[64]

Jusqu'en 1989, le municipe de San Juan Cancuc appartenait administrativement à celui d'Ocosingo. En 1970, seul 11,61% de la population s'y déclare protestante ou évangélique, tandis que les adventistes et témoins de Jéhovah ne sont même pas mentionnés dans les statistiques nationales[65]. À partir des années 1980, non seulement le paysage religieux se diversifie dans ce municipe plus peuplé de Métis que d'Indigènes, mais il témoigne de la présence accrue de religion évangéliques. Pendant cette décennie, le pourcentage de « protestants et adventistes » passe à 56,26%[66]. Comme en témoigne la figure suivante reposant sur les données les plus récentes, de 2010, suite à la municipalisation[67], San Juan Cancuc par sa complexité confessionnelle (*Figure 11*).

[64] D'après le recensement de l'INEGI, 2010. (Données statistiques fiables les plus récentes sur notre municipe à mise à disposition par l'institut national en 2023) https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Tabulados
[65] Source : INEGI, 1970 https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1970/#Tabulados
[66] Source : INEGI, 1980, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1980/#Tabulados
[67] Sur la municipalisation, voir Introduction et Partie I, Chapitre I, B), §3.

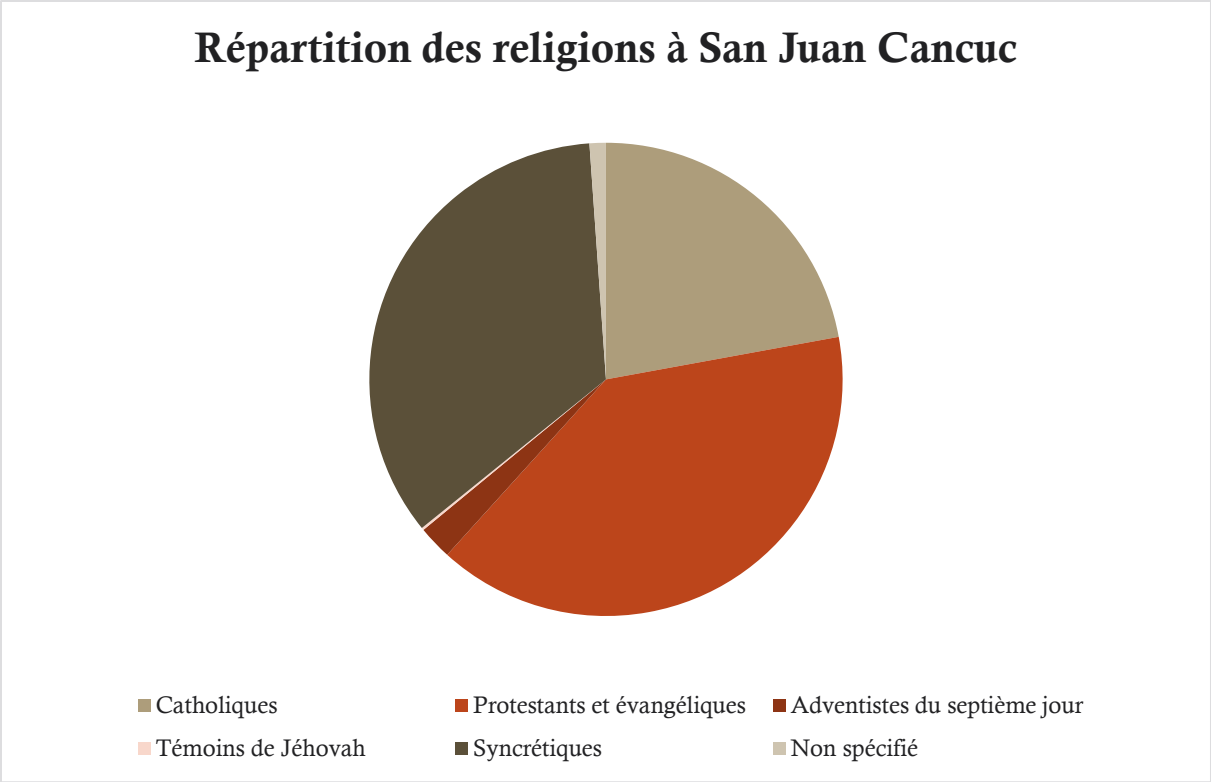


Figure 11: Graphique de la répartition des religions à San Juan Cancuc[68]

Le catholicisme s'étant implanté au prix d'arrangements et de réinterprétations locaux, la distinction entre « catholiques » et « syncrétique » est artificielle : elle relève plus d'un jugement de valeur sur les pratiques des uns et des autres opérée par les enquêteurs de l'INEGI que d'une autodéfinition des pratiquants. Ces derniers se distinguent toutefois des courants religieux protestants, évangéliques et adventistes plus récents. En nous détachant de ces catégories de l'INEGI reprises en *Figure 11*[69], nous qualifierons désormais d'« évangéliques » les religions suivantes :

- Le presbytérianisme
- L'adventisme
- Les pentecôtistes et les néo-pentecôtistes

[68] Données travaillées d'après le recensement de l'INEGI de 2010 (données les plus récentes à ce jour mise à disposition par l'institut statistique national sur son site en janvier 2023).
[69] De 2017 à 2020, nous n'avons jamais rencontré un seul protestant de San Juan Cancuc se reconnaissant dans un courant autre que presbytérien. Cet état de fait est corroboré par d'autres données de l'INEGI à l'échelle nationale, que nous détaillerons un peu plus avant dans ce paragraphe.

- Les « autres religions évangéliques »[70]

Le tableau suivant (*Tableau 4*) révèle alors qu'en dépit de leur récent essor, les religions évangéliques restent relativement minoritaires par rapport aux religions traditionnalistes à San Juan Cancuc.

	Évangéliques	**Taux (%)**	**Traditionnalistes**	**Taux (%)**
	« Protestants et évangéliques historiques » (presbytériens)	30,65	Catholiques	22,12
	Adventistes	2,32	Syncrétiques	34,69
	Pentecôtistes et néo pentecôtistes	7,75		
	Autres évangéliques	1,2		
Total de la population (en %)		**41,9**		**56,81**

Tableau 4: Répartition des religions évangéliques et traditionnalistes[71]

Nous qualifions les syncrétiques et les catholiques de « traditionnaliste » en considération de la définition donnée par Marie Chosson. Selon l'ethnologue, ces pratiquants

> « définissent leur foi comme « originelle » […] La profondeur historique, réelle ou imaginée, de leur religion est, selon eux, un critère déterminant de légitimation de la véracité de leur choix religieux. Ils font ainsi souvent référence au « chemin emprunté par leurs ancêtres ». Dans une société dans laquelle la mémoire généalogique est finalement assez courte, environ deux voire trois générations, le groupe général des

[70] Dénomination de l'INEGI, 2010.

[71] Source : INEGI, 2010. Les personnes n'ayant pas précisé leur religion (classées « non spécifié » dans le tableur de l'INEGI) et les Témoins de Jehovah n'apparaissent pas dans ce tableau, en raison de leur faible proportion et de l'impact faible de leur influence pour les phénomènes sociaux que nous nous proposons d'étudier.

> ancêtres a toutefois toute son importance puisqu'il semble être le point de référence dans les choix de la majorité de la population. La notion de tradition ou de coutume, et la prétendue continuité de celle-ci, est le concept le plus souvent évoqué afin de justifier leurs pratiques religieuses. »[72]

En somme, le catholicisme implanté depuis le XVIème siècle dans les communautés des hautes terres du Chiapas incite beaucoup de Tseltals comme les Cancuqueros à se dire « catholiques », arguant qu'ils respectent une « tradition » ancestrale *talel*. Une plus large part encore d'habitants du municipe considère perpétuer des pratiques religieuses par des rituels qu'ils n'associent pas nécessairement au catholicisme (voir *Figure 11*). Il n'est donc pas si étonnant que les religions pratiquées par les migrantes et leurs familles appartiennent toutes au courant évangélique plus récent (*Figure 12*).

[72] CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, p.40. Nous corroborons par là même l'observation d'Hélios Pujol Figuerola sur la vivacité de croyances syncrétiques alliant pratiques rituelles préhispaniques à des éléments de religions catholiques. FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS, Paris.

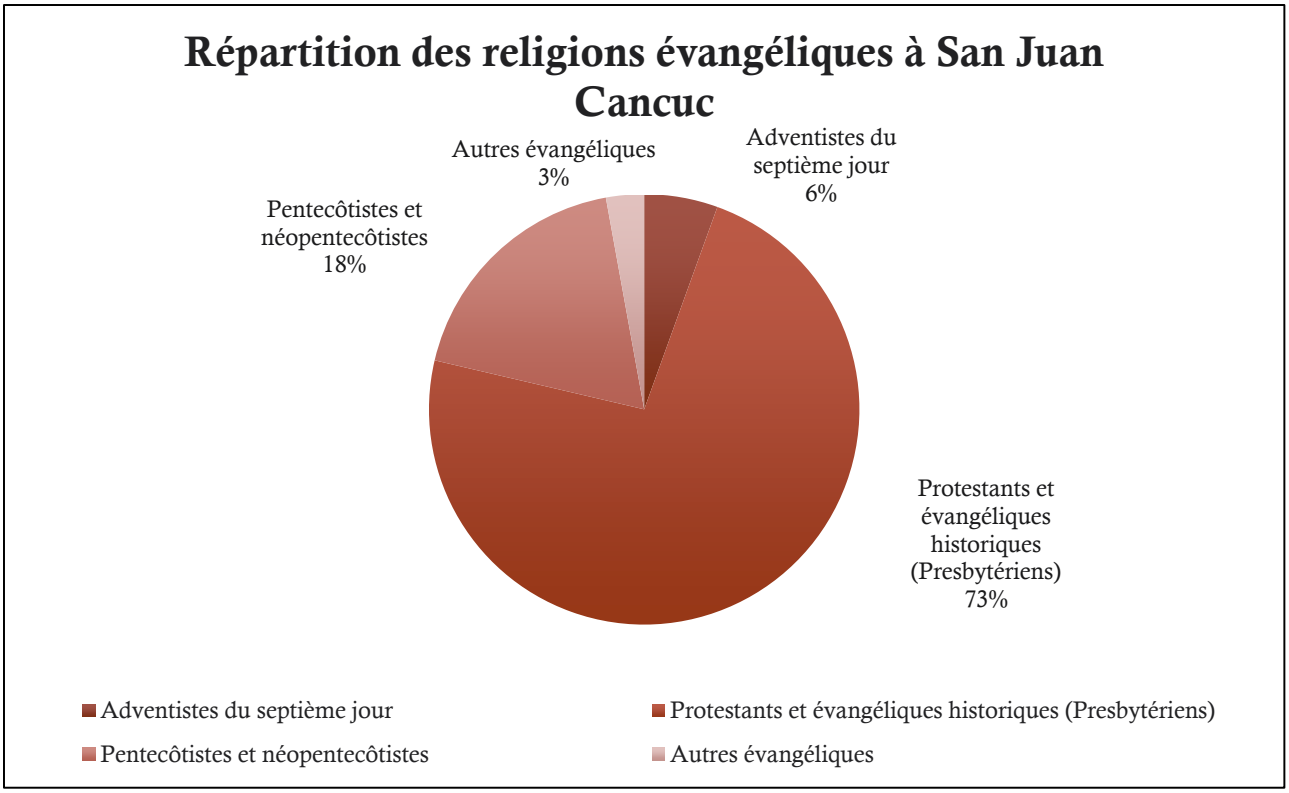


Figure 12 : Graphique de la répartition des religions évangéliques à San Juan Cancuc[73]

La prépondérance de la religion presbytérienne dans le municipe de San Juan Cancuc témoigne d'un phénomène d'ampleur nationale : 30,4% des presbytériens mexicains sont indigènes dans les années 2000[74], et ces Indigènes sont en grande majorité Tseltals. 20,3% des locuteurs de cette langue sont presbytériens[75]. En nous appuyant sur les travaux de Sántiz Gómez dans le municipe tseltal limitrophe d'Oxchuc, nous nommons presbytérianisme « la croyance basée sur la Bible et en la foi d'un seul Dieu suprême, créateur de toutes choses, qui est institutionnalisée en l'Eglise Presbytérienne »[76]. À San Juan Cancuc, d'après Guzmán et

[73] Données travaillées d'après le recensement de l'INEGI de 2010 (données les plus récentes à ce jour mise à disposition par l'institut statistique national sur son site en janvier 2023).
[74] Sources: INEGI, 2000 (données plus récentes que nous ayons pu trouver à ce jour).
[75] INEGI, 2000.
[76] « la creencia basada en la Biblia y en la fe de un solo Dios supremo, creador de todas las cosas, que está institucionalizada en la Iglesia Presbiteriana" SÁNTIZ GÓMEZ Abraham, 2018, « Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986) », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 52, p.171.

Sántiz Gómez, les jeunes s'en sont fait les promoteurs à partir des années 1950[77]. Des missionnaires presbytériens issus du reste du pays cherchaient alors des personnes susceptibles de les aider à traduire la Bible de l'espagnol au tseltal. Parallèlement, ces années cardénistes sont celles de l'impulsion de politiques favorisant la formation de professeurs issus de communautés indigènes. Le bilinguisme de ces jeunes sachant lire et écrire a été mis à profit par les prédicateurs religieux presbytériens. Ce courant religieux est arrivé à Oxchuc et San Juan Cancuc en passant par la communauté-municipe adjacente de Yochib. Elle a été véhiculée par les figures missionnaires de Mariana Slocum, une linguiste, et Florencia Gerdel, une infirmière. Toutes deux faisaient partie de l'Institut de linguistique d'été (*Instituto Linguísica de Verano*, ILV)[78] entrant dans le cadre des « politiques civilisatrices » impulsées par le gouvernement national[79].

L'Eglise adventiste du septième jour est quant à elle née en 1945 à New York. Depuis, elle est devenue aux États-Unis majoritairement une religion d'immigrés[80]. Au Mexique, l'État du Chiapas est celui qui regroupe le plus fort pourcentage de croyants adventistes. 18,4% des adventistes mexicains sont Indigènes. Parmi eux, 6406 Tseltals, d'après le recensement de l'INEGI de 2000[81]. La moitié des adventistes au Mexique résident dans des localités de moins de 2500 habitants, comme celles de San Juan Cancuc.

---

[77] GUZMÁN ARIAS Isaac, 2012, *Misioneros al servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas.*, Tesis de maestría en antropología social, CIESAS Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 119 p.

[78] A propos de cet institut, Jean-Pierre Bastian explique : "L'Institut des Linguistes d'Eté (Wicliff Summer Institute) fondé en 1930 au Guatemala par William Cameron Townsend, un ancien missionnaire des Disciples du Christ, débuta au Mexique en 1934 à l'invitation du président Cardenas. Affiliée au département de linguistique de l'université de l'Oklahoma, cette mission de foi se présenta comme un institut scientifique chargé de formaliser les langues indiennes en créant des dictionnaires, en recueillant des récits traditionnels et en traduisant la Bible en langue indigène. En fait, la finalité était conversioniste au vu et au su de tous, sans que cela prête aux acerbes polémiques qui surgirent dans les années 1970 au sujet de cet institut. […] De théologie fondamentaliste et animé d'un anticommunisme primaire croissant durant les années de la guerre froide, l'ILV multiplia ses actions, dès 1948 […]. Avec les missions de foi, le monde indigène en mutation devenait une des nouvelles frontières des missions protestantes. » BASTIAN Jean-Pierre, 1993, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, p.179-180.

[79] SÁNTIZ GÓMEZ Abraham, 2018, « Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986) », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 52, p.169.

[80] LAWSON Ronald, 1998, « From American Church to Immigrant Church: The Changing Face of Seventh-Day Adventism in Metropolitan New York », *Sociology of Religion*, vol. 59, n° 4 : 329-351.

[81] https://inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825460723/702825460723_1.pdf

Afin de représenter un corpus d'enquêtées dont environ trois quarts sont presbytériennes et un quart adventistes, seule une migrante est adventiste parmi les quatre dont nous avons choisi de relater le récit de vie[82] : Soledad.

Comme leurs parents, les migrantes se considèrent unies dans une même spiritualité quelle que soit leur foi face aux traditionnalistes. Selon Sarah, par exemple, ses croyances presbytériennes sont « les mêmes » que celles de sa cousine Soledad, la seule différence étant que les adventistes « ne se recueillent pas le dimanche, mais le samedi »[83].

Les religions évangéliques ont toutes pour spécificité d'établir au Chiapas de nouvelles normes de relations sociales. Elles impliquent notamment de ne plus boire d'alcool, de lire la Bible, de respecter le gouvernement et de prier pour lui. Alejandra Solís et *allí* reconnaissent ainsi trois principaux traits unissant leurs croyants au sein de cet État fédéral :

1) « L'orientation religieuse et le travail ». Les presbytériens, comme les adventistes, ont en commun un respect de la hiérarchie au sein et à l'extérieur de l'Eglise. Cela explique l'attention qu'ils prêtent aux statuts tant institutionnels, dans les administrations étatiques, qu'au sein des entreprises privées.
2) La relation entre les principes évangéliques et l'esprit d'entreprise. Les membres se voient encouragés à réaliser des carrières leur permettant d'acquérir du pouvoir, et à ne pas gaspiller leurs gains. Pour reprendre les termes des autrices, « l'idée du marché et la compétence apparaît naturel et complémente le travail individuel »[84].
3) Le profit économique et l'individualisme[85]

À la lueur de ces principes cardinaux, il n'est guère étonnant que l'ensemble des migrantes et leurs parents partagent cette obédience. Les actes de leur fille se voyant communautairement blâmés, assumer une foi individuelle préparant une salvation future par l'exercice d'une réussite sociale capitaliste permet à Isabela, Alberto, Carlota, et Pati de donner un sens positif aux actions de leur enfant[86]. La moralité individuelle de leur mémoire sauve leur *ach'ix* d'une perdition dans l'oubli collectif.

[82] Partie II, Chapitre III, B), §1.
[83] Sarah, entretien du 25/04/2020, gloses 226.1-226.7.
[84] SOLÍS Alejandra Elizabeth Urbiola, SANTANA Clara Escamilla, BARROS María de la Luz Fernández, et ACEVEDO Erika León*, op.cit*., p.88.
[85] *Ibidem.*
[86] Voir Annexes, Livres II : Les parents des migrantes.

3) Le signe, le sens, la foi et la loi : faire société par la ritualisation d'une altérité indigène

Nous pouvons alors nous demander si ces parents permettent les écarts de leurs filles parce qu'ils sont évangéliques ou s'ils qu'ils adhèrent ces religions pour donner du sens à leur expérience déjà engagée. D'après nos entretiens, il ressort que les familles ont développé une foi évangélique préalable à la migration de leur enfant, il y a une trentaine d'années environ. Dans un contexte de décalage par rapport à ce qui a longtemps été la norme religieuse et le cadre culturel dans lequel ils ont évolué, les sentiments que les parents évangéliques nourrissent pour les migrantes ne sont alors pas exprimés en public[87]. Comme l'observe Marie Chosson, les traditionnalistes qui s'opposent à la conception individualiste de la réussite capitaliste de leur *ach'ix* en ville

> « ne se considèrent pas forcément comme ceux dotés des plus grandes vertus individuelles. Ils ne nient d'ailleurs pas, même s'ils les diminuent, les critiques qui leur sont le plus souvent adressées. Ces critiques se portent, en général sur leur propension à l'alcoolisme, l'alcool étant un élément important dans les différents rituels, et sur leur illettrisme. Pour cette dernière critique, elle sous-entend surtout, dans le champ du religieux, un manque de référence et d'étude du livre de la Bible plutôt qu'une incompétence générale. Quoi qu'il en soit, les catholiques traditionalistes ne prétendent pas particulièrement à une perfection personnelle par l'acquisition de qualités particulières mais insistent plutôt sur la nécessité de leurs actions afin de maintenir le bien-être de l'ensemble de la communauté. Ils conçoivent leur religion comme un équilibre à maintenir dans les différentes interactions avec les entités divines afin d'éviter à la communauté de subir de graves conséquences. […] [C]ette conception particulière de leur rôle de protecteur de la communauté nous permet de mesurer toute la dangerosité, selon leur point de vue, de l'introduction de nouveaux référents religieux et de l'abandon de certaines pratiques. »[88]

Pour les traditionnalistes, le dédain des évangéliques des rites avec différentes entités divines cause la perdition de leur communauté, tandis que pour les évangéliques, ce sont précisément ces rites qui mènent la communauté à sa perte. Face à de tels désaccords, il est compréhensible que, dans de nombreux municipes du Chiapas tels qu'Aguacatenango ou San Juan Chamula, les évangéliques aient purement et simplement été chassés par les traditionnalistes. Les exemples de nouvelles communautés tzotziles et tseltales protestantes ne sont pas rares, et pourtant, San Juan Cancuc n'est pas le théâtre de départs de convertis aux

[87] Voir Tableau 4. Le rapport changé aux émotions induit par la religion et la migration sera discuté dans le dernier chapitre de cette thèse : Partie III, Chapitre VII, A), §3 et B) §1.
[88] CHOSSON Marie, *op.cit.*, p.40.

nouvelles obédiences religieuses. Comment expliquer cette apparente bonne intelligence confessionnelle ?

Commençons par comparer les pratiques des traditionnalistes et des évangéliques.

Traditionnalistes	Évangéliques
Boire de l'alcool pendant les fêtes	Ne pas boire ni fumer
Suivre une religion basée sur l'oralité	Suivre une religion basée sur l'écrit (la Bible)
Vénérer une multiplicité d'entités divines	Vénérer un seul Dieu

Tableau 5 : L'opposition des pratiques traditionnalistes et évangéliques à San Juan Cancuc

Les travaux Baumard, Sperber, Lambek, et Robbins[89] montrent que le domaine de la morale consacre un rapport au vertueux[90] qui s'échelonne selon une hiérarchie des valeurs. Ce vertueux est désigné par l'adjectif « bien » et ses variantes[91], selon un processus de jugement[92]. À San Juan Cancuc, ce bien est plutôt conçu dans une opposition entre modernité et tradition. La modernité est « le bien » pour les évangéliques, tandis qu'elle est « le mal » pour les traditionnalistes. Inversement, les évangéliques associent le « traditionnel »

[89] ROBBINS Joel, 2004, *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*, Berkeley, Calif. London, University of California Press. BAUMARD Nicolas, 2007, « La morale n'est pas le social », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 48 : 49-72. BAUMARD Nicolas et SPERBER Dan, 2007, « La morale », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 48 : 5-12. LAMBEK Michael, 2008, « Value and virtue », *Anthropological Theory*, vol. 8, n° 2 : 133-157.

[90] "Virtue ethics asks not how we can acquire objects of value nor how we can do what is absolutely right, but how we should live and what kind of person we want to *be*." LAMBEK Michael, 2008, « Value and virtue », *Anthropological Theory*, vol. 8, n° 2, p.134.

[91] ROBBINS Joel, 2004, *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*, Berkeley, Calif. London, University of California Press.

[92] Ce jugement, en tseltal, peut être compris sous le morphème « *alel* ». Nous l'étudions dans la deuxième partie de ce chapitre : Partie II, chapitre V, B).

costumbre[93] au *puk'uj*, le « diable » ou au *chopolil*, le « mal », tandis que les traditionnalistes *yich'ik ta muk' te stalelik*, « respectent leur tradition », l'adjectif *muk'* signifiant « grand »[94].

Dès lors, en lieu de nous demander ce qui est « bien » ou « mal », distinguons plutôt ce qui est « moderne » de ce qui ne l'est pas au sens des presbytériens, des adventistes, et des traditionnalistes de San Juan Cancuc.

Presbytériens et adventistes avancent comme première preuve de leur modernité leur croyance en un dieu unique. À mes questions répétées sur ce sujet, chaque migrante me répondait, à l'instar des autres membres de sa famille, qu'elle ne croyait en aucun saint, à l'inverse des traditionnalistes.

Une rupture nette est ensuite évoquée avec les pratiques « traditionnelles » de leurs ancêtres, qui, pour reprendre l'expression de Soledad « se bourraient la gueule »[95] pendant leurs orations.

Afin d'éviter ce vice, l'instruction scolaire est valorisée par les parents quel que soit le genre de leur enfant, car elle leur permet lire le « livre » *ts'ib* : la Bible. Les commandements *mantal* résidant dans cet objet guideraient ceux qui les appliquent vers une sainteté terrestre de corps et d'esprit. Elle les voue au Paradis – toujours référé *ch'ulch'an*, le « ciel ». Aussi Carlota, fervente adventiste mais illettrée, se donnait-elle beaucoup de mal pour retenir par cœur les psaumes.

Cette esquisse des comportements religieux révèle à quel point le discours communautaire ne redoute pas les ambivalences : d'un côté, la tradition est dressée en parangon d'une identité indigène devant être source de cohésion communautaire, de l'autre, le dogme religieux suivi par la majorité est présenté meilleur que la tradition d'antan parce qu'il serait plus « moderne ». Cette « modernité » est médiatique et médiatisée : télévision, réseaux sociaux, radio, sont des moyens puissants de diffusion des prêches évangéliques. Objets alors associés à l'économie de marché de l'État-Nation, les mutations sociétales récentes arrivées avec les

[93] Toujours référé en espagnol, et non par un équivalent tseltal comme *talel* par les deux religions. Cela témoigne d'un souci de re-présentation face à ce que les résidents de San Juan Cancuc considèrent extérieur à leur *k'inal,* tel que nous le discuterons en Partie III, Chapitre VI, C), §3.
[94] Le « respect » et la formule *ich'el ta muk'* feront l'objet d'une analyse consacrée et critique dans les deux derniers chapitres de cette thèse, en Partie III.
[95] Soledad, 11/04/2020, glose 228.6. Voir également le récit de vie de Sarah in Partie II, Chapitre III, B), §1.

prédicateurs évangéliques sont une première explication que nous pouvons apporter au qualificatif de *moderno*[96], « moderne » employé par des Cancuqueros qui voient l'horizon de leurs perditions globalisé au sein d'une économie de marché.

La modernité semble effectivement supposer avant tout un rapport accru aux Métis et au milieu urbain. Dans ce cadre, les adventistes se considèrent plus « modernes » que les presbytériens, qui eux-mêmes, se pensent plus modernes que les catholiques. Or, l'adventisme est effectivement la seule religion que j'aie vue pratiquer par les migrantes à Mexico. Rachel Fabiola et Sarah n'allaient jamais au Temple. Elles m'ont dit qu'elles ne s'étaient d'ailleurs pas vraiment renseignées pour en trouver un dans la capitale.

Pour correspondre à l'impératif religieux de Soledad qui précédait sa cousine en ancienneté dans la maison où elles travaillaient en tant que domestiques, leur jour de congé était le samedi. Quand j'ai rencontré pour la première fois Sarah, elle était en train d'accompagner sa cousine à la messe, qui a lieu ce jour-là pour les adventistes.

[96]Toujours employé en espagnol à San Juan Cancuc. Voir Partie III, Chapitre VII pour une discussion du lien entre ce terme et le milieu urbain. Notons d'emblée que, bien que le terme ach', « nouveau », pourrait être utilisé en synonyme, comme le note Neila Boyer dans le municipe de San Juan Chamula, les Cancuqueros lui préfère l'espagnol, certainement entendu par les prédicateurs bilingues lors des prêches. Cf BOYER Isabel Neila, 2012, « Ach' Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil », *in Modernidades indígenas*, Iberoamericana - Vervuert : 279-317.



Image 28: Messe adventiste à Mexico en compagnie de Sarah, Soledad, et le grand frère de Soledad (J. Danfakha, 2020)

Le temple du quartier Insurgentes Sur à Mexico est majoritairement fréquentées par les classes sociales supérieures de la capitale (cadres d'entreprises et profession libérales en particulier). Des friandises sont offertes à l'entrée, le ton est jovial. Le prédicateur qui nous explique certains versets de la Bible a à cœur de les simplifier pour les rendre les plus accessibles possibles. Pendant la messe diffusée simultanément sur un écran géant pour les adultes, les enfants des croyants ont leur propre « cours » d'adventisme, selon une pratique répandue dans les dogmes évangéliques. Après la messe, nous avons partagé un repas avec Soledad, Sarah, et son frère qui venait récemment de la rejoindre dans la capitale. Comme le faisaient la plupart des autres adventistes de Mexico, ils sortaient se détendre l'après-midi.

Les religions appartenant à ce courant évangélique poussent leurs fidèles à convertir massivement à leur dogme car il en va de leur propre Salut[97]. J'appris néanmoins plus tard que c'était surtout sous l'insistance de sa mère que Soledad s'était rendue à la messe avec sa cousine presbytérienne, afin de lui prouver à distance sa bonne moralité. Sachant que son grand frère avait été envoyé pour la « surveiller » d'après ses termes, elle avait entrepris de prouver à sa famille qu'elle cherchait à convertir Sarah.

Pour les adventistes de San Juan Cancuc, l'ensemble de la communauté doit changer ses pratiques pour rallier la leur, faute de quoi elle court à sa perte. Une attente millénariste distingue les adventistes des presbytériens et des traditionnalistes. Chaque évangélique croit que prochainement, Jésus Christ reviendra sur la terre pour sauver seulement celles et ceux appartenant à leur foi, les autres étant condamnés à l'Enfer. D'où leur souci de réformer l'ensemble d'un mode de vie commun vers un idéal individualiste. Les migrantes adventistes trouvent à Mexico une plus large pratique de la foi, mais aussi fort différente de celle qu'elles ont l'habitude de pratiquer à San Juan Cancuc.

Comme nous le voyons sur l'Image 29 suivante, cette entreprise reçoit un succès tout relatif dans le municipe.

[97] Trait commun aux religions évangéliques telles que le pentecôtisme cf PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité.*, CNRS éditions.



Image 29: Messe adventiste à San Juan Cancuc[98]*. (J. Danfakha, 2020)*

J'ai pris cette photo lors d'un de mes retours à San Juan Cancuc. La famille de Soledad m'accueillit en me disant que nous allions « faire la fête » (*ya kiltik ta k'in*) le samedi, comme on me l'avait présenté à Mexico. Toutefois, cette fête adventiste indigène en milieu rural s'exerçait tout autrement qu'en ville.

Notre « repos en l'honneur de Dieu » a commencé le vendredi soir par un jeun en vue du lendemain. Nous nous sommes levés à 5h du matin pour assister à la messe donnée à 6h30, dans un bâtiment en bois voisin (*Image 29: Messe adventiste à San Juan Cancuc. (J. Danfakha, 2020)*). En dépit de la venue de quelques autres fidèles, il était flagrant que la famille nucléaire de

[98] L'attention de Carlota et de l'ensemble des presbytériens pour la ferveur de mon dévouement à leur religion était tel qu'il m'a été tout à fait impossible de prendre des photos pendant l'office. J'atteste que nous n'étions cependant qu'une dizaine, la famille de Carlota, dont un des fils faisait le prêche, comptant pour une bonne partie des fidèles.

Soledad formait le gros des effectifs. Un de ses frères prêchait avec d'autres en tseltal, tous ces *kerem* étant de chemises blanches vêtus. Une certaine démonstration physique de la ferveur croyante était demandée : Carlota se prosternait à terre, pleurait… Ces célébrations durèrent jusque midi. On proposa de manger quelque chose, quoique tenir le jeun jusqu'au soir eut été mieux vu pour prouver l'ampleur de son amour pour Dieu. La famille revint ensuite pour une deuxième messe l'après-midi, et une troisième le soir.

Cette manière de faire la fête tranche résolument avec les pratiques religieuses presbytériennes et traditionnalistes que j'ai pu observer à San Juan Cancuc. Même si les presbytériens essayent de s'arranger pour que quelques-unes de leurs fêtes n'aient pas lieu exactement les mêmes jours que les traditionnalistes, la majorité sont effectuées en commun et rivalisent en prodigalité. Comme l'explique Sarah au sujet de la fête maya commune de *ch'ay k'in*[99], des « jours perdus », elle fait des jeux, danse, monte sur une roue…[100]

Les adventistes souhaitent se soustraire à ces pratiques rituelles « traditionnelles ». Ils ne vont donc pas à ces fêtes et pour faire bonne mesure, ne prennent pas non plus de charge au comité. Les aspirants *mamal*[101] ne manquant pas dans chaque communauté, ce désistement volontaire est fort bien toléré. Pour les adventistes, s'impliquer dans le siècle passe comme une activité secondaire qui pourrait nuire à l'assiduité de leur pratique de la foi, en vue de leur accession au Paradis promis.

Toutefois, la conception ascétique de la religion adventiste de la famille de Soledad ne semble pas sans lien avec un héritage rituel passé. D'après mes discussions avec Carlota, la mère de Soledad, elle est très vraisemblablement issue d'une famille d'officiants catholiques *ch'abajom*, des « prieurs rituel » traditionnalistes[102]. J'en eu la preuve effective le jour où elle pratiqua avec moi le rite censé me faire entrer dans la religion adventiste. Nous nous mîmes toutes les deux à genoux. En me prenant les mains, elle récitait des vers faisant des allusions

[99] L'année du calendrier maya compte 360 jours, auxquels sont ajoutés 5 jours perdus correspondant à un carnaval pour compléter le décompte de la révolution terrestre. Cf MONOD - BECQUELIN Aurore, 2002, *La guerre rouge, ou une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*, CNRS éditions.
[100] Voir Partie II, Chapitre III, B), §1, Sarah : de la réalisation sociale par l'éthique presbytérienne et Annexes, Livre I, *Les migrantes*, Sarah, entretien du 11/04/2020, gloses 232.1-238.4
[101] Principal, la plus haute charge communautaire. Cf Figure 4: Statut social et système de charges à San Juan Cancuc.
[102] Nous en avons discuté de façon informelle, mais Carlota fait référence à sa parenté dans son entretien en annexe. Cf Annexes, Livre II, *Les parents des migrantes*, Carlota, entretien du 28/12/2019.

au *Kristo* « Dieu », *Dios*, au « Soleil », *k'ajk'al*, et au « ciel », *ch'ulch'an* mis en opposition avec mes « pieds » *ok*, mes « mains » *k'ab*, le tout attaché à mon « cœur » *o'tan* et mes parents. Il m'était impossible d'enregistrer à ce moment-là, tant la ferveur et le sérieux de mon interlocutrice étaient prégnants. J'ai toutefois la ferme impression que, si je tentais de développer une analyse de ses paroles, il en aurait résulté une structure fort similaire aux *pat' o'tan* des traditionnalistes[103].

Ces pratiques rituelles syncrétiques sont aussi vivaces chez les presbytériens. La famille de Lol et Maruch appartenant à cette confession, j'ai pu observer, lors des premiers mois de mon terrain, le pasteur Barnabe bien connu également de Sarah, Rachel et Fabiola, accourir lorsque les poules de la famille tombaient malades. En nous faisant faire une ronde autour du poulailler nous fîmes un *sk'op lum* une « prière pour la terre », pour bénir le terrain agricole afin que les récoltes soient bonnes, et protéger ses habitants humains et non humains (animaux, maïs etc.). Souhaitant toujours agir selon cette pure modernité presbytérienne, Maruch, Lol, leurs enfants et moi ne fêtions pas les morts parce que nous ne croyons plus en ces « traditions »-là. Maruch avait quand même préparé la même boisson que les traditionalistes[104]. Nous ne sommes tout simplement pas allé la boire la nuit dans le champ où était enterré le père de Lol, comme les « catholiques » le faisaient.

Il appert ainsi que, comme ils l'ont fait lors des conversions au catholicisme, les Cancuqueros adventistes et presbytériens adaptent et hybrident leurs pratiques religieuses en fonction des circonstances autour de l'impératif commun de la cohésion de leur groupe social communautaire.

Pour les religions évangéliques, si l'on ne peut spéculer sur la sainteté d'un être, les non-élus qui connaîtront la mort éternelle se reconnaissent très facilement : ils ne suivent pas leur

---

[103] Type de prière tseltale rapportée dans plusieurs ethnographies en contexte rituel traditionnaliste tseltale. Elles sont conçues sous forme de dialogue, en l'occurrence, ici, entre Carlota, et le *ch'ulel* de mon cœur devant être uni à un autre, oiseau/Christ/ et Dieu dans le ciel. Une analyse de ce type de prière a été menée in MONOD - BECQUELIN Aurore, 2000, « Polyphonie thérapeutique : une confrontation pour la guérison en tzeltal », *in* Philippe Erikson et Aurore Monod Becquelin (dir.), *Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Société d'ethnologie : 511-553. Pour le cas cancuquero, se référer à FIGUEROLA PUJOL Helios, 1996, « Sujtesel : una oración para buscar el ch'uhlel de una persona en la comunidad tzeltal de San Juan Cancuc, en las altas tierras de Chiapas, México », *AMERINIDIA*, n° 21 : 176-199.

[104] *Ul*, une boisson faite à partir de maïs fermenté et bouilli. Elle est appelée *atole ágrio* en espagnol au Mexique.

dogme. Nous pouvons ainsi comprendre la hiérarchie des valeurs de la modernité au sein de la société cancuquera à la lueur de ce rapport au travail.

De fait, pour les adventistes et les presbytériens, l'exercice appliqué de son métier devient un devoir de conduite. Comme l'explique Max Weber :

> « L'amour du prochain - au service exclusif de la gloire de Dieu, non à celui de la créature - s'exprime en premier lieu dans l'accomplissement des tâches professionnelles données par la *lex naturae* ; il revêt ainsi l'aspect proprement objectif et impersonnel d'un service effectué dans l'intérêt de l'organisation rationnelle de l'univers social qui nous entoure. […] On reconnaît ainsi que le travail, au service de l'utilité sociale impersonnelle, exalte la gloire de Dieu ; qu'il est donc voulu par lui.[105] »

Ce travail étant la condition *sine qua non* pour appartenir à la communauté, le fait que les évangéliques y attachent une importance pour leur Salut propre ne se dresse pas à l'encontre du bien-être collectif recherché par les traditionnalistes. En ce sens, la valeur de la modernité pour les Cancuqueros correspond à ce que remarque Sylvie Pédron Colombani par rapport aux conversions pentecôtistes de communautés maya guatémaltèques.

> « La globalisation et le pluralisme religieux venus avec l'arrivée massive de groupes extérieurs comme les pentecôtistes ne semblent donc pas signifier la fin des traditions locales mais les transforment et les refonctionnalisent, les adaptant sans cesse à un monde moderne en rapide évolution. »[106]

Sur la base de ce constat, nous émettons l'hypothèse que, si la conception de la « modernité » des évangéliques a été acceptée par les traditionnalistes à San Juan Cancuc, c'est parce qu'une base de pratiques communes a été conservée. Pourtant, la tradition doit coexister avec son exact contraire ; la modernité. La pratique est donc ambivalente. La remarquable pérennité syncrétique de la rupture avec le passé en constitue l'ambiguïté[107]. Il s'agit, selon la terminologie de Marc Augé, d'un « rituel », dont le propre est de conjuguer ambiguïté et ambivalence pour créer du sens ; un *sens social :* « l'ensemble des rapports symbolisés,

---

[105] WEBER Max, *op.cit*, Plon, p.72.
[106] PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 2001, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie*, n° 10, p.6.
[107] Rappelant ainsi la linéarité dans la cyclicité temporelle exemplifiée par le système de charge. Voir MONOD - BECQUELIN Aurore, 1993, « Temps du récit, temps de l'oubli », *in* Aurore Monod - Becquelin et Antoinette Molinié (dir.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie, p.31-33.

institués et vécus entre les uns et les autres à l'intérieur d'une collectivité que cet ensemble permet d'identifier comme tel. »[108]

Il n'y a toutefois pas de sens sans production de signes dans la matérialité du monde. Pour reprendre les termes de Maurice Godelier,

> « Les idées ne sont pas une instance séparée des rapports sociaux, les re-présentant comme après coup à la pensée. L'idéel est la pensée dans toutes ses fonctions, présente et agissante dans toutes les activités de l'homme, lequel n'existe qu'en société. L'idéel ne s'oppose pas au matériel, puisque penser c'est mettre en mouvement dans la matière, le cerveau : l'idée est une réalité mais une réalité non sensible. L'idéel est donc ce que fait la pensée, et sa diversité correspond à celle des fonctions de la pensée. »[109]

Ces fonctions sont :

- F1 : représenter, c'est-à-dire « rendre présente à la pensée les réalités extérieures ou intérieures à l'homme »[110]

- F2 : interpréter cette réalité

- F3 : organiser des rapports entre l'humain et son environnement

- F4 : légitimer ou illégitimer.

Représenter, interpréter, organiser, légitimer permettent de générer les signes du sens accordé au rituel. À San Juan Cancuc, ils sont unis dans le registre d'un discours moral communautaire qui prend appui sur le religieux.

La « modernité » désigne ainsi un commerce plus soutenu avec des éléments *kaxlan*, urbains, dont les traditionnalistes préfèrent rester plus éloignés que les évangéliques. À partir de cette distinction, nous pouvons schématiser ainsi le consensus communautaire sur lesquelles fois adventistes, presbytériennes, et traditionnalistes s'accordent :

[108] AUGE Marc, 1994, *Le sens des autres: actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, p.11.
[109] GODELIER Maurice, 1984, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard, p.199.
[110] *Ibidem.*

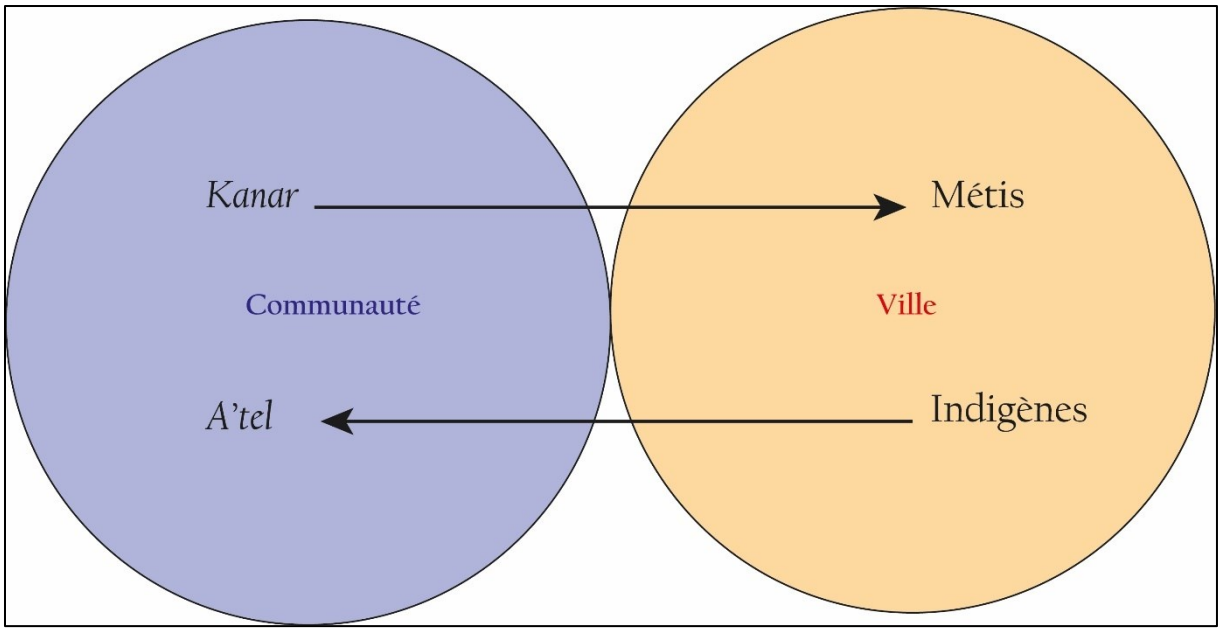


Figure 13: Rituel d'altérisation des Tseltals de San Juan Cancuc avec les Métis

Comme nous le voyons sur la *Figure 13*, le rapport aux Autres des Cancuqueros est signifié dans une relation de dons pouvant être pratiquée depuis l'extérieur de leur communauté. Bien que la ville soit un élément les mettant en lien avec une économie de marché mondialisée, la valeur *kanar* produite dans ce cadre est réinvestie en dons *a'tel*. Autrement dit, le *kanar* est une relation ne pouvant être nouée qu'avec les éléments extérieurs à la communauté, *kaxlan*, « Métis » tandis que l'*a'tel* permet à chaque membre Indigène, où qu'il soit, d'appartenir à la communauté. Le *kanar* peut effectivement être réinvesti en *a'tel* de deux façons :

- Sous forme de don d'argent pour payer la nourriture de la famille
- Sous forme de don d'expérience, la hiérarchie du comité ayant besoin de compétences urbaines et de connaissance sur le fonctionnement des institutions étatiques et entrepreneuriale métisse pour faire valoir au mieux les intérêts cancuqueros.[111]

[111] Nous reprenons pour nos considérations la définition du don à San Juan Cancuc posée par Helios Pujol Figuerola : « Le don a une autre signification particulière, peut-être une des plus importantes : les *ch'abajom* le considèrent comme une sorte de remise qui répondrait à un lointain remboursement divin dans lequel l'homme apparaît comme le débiteur des divinités. […] Ainsi l'offrande se trouve insérée dans une dialectique de don et de contre-don dont la réciprocité obéit à a relation de dépendance des hommes envers leurs divinités et qui se précise dans la nature même des objets offerts. […] De ce point de vue, nous voyons que le don possède en lui une sorte de vie propre [un *ch'ulel*], une caractéristique fondamentale, peut-être indivisible : le don en lui-même est vie. Telle est, en partie, la conception autochtone du don qui se rapproche de celle du sacrifice sans pour autant se confondre avec elle. » FIGUEROLA PUJOL Hélios, 2011, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, EHESS, Paris, p.236-237.

Les termes de cette relation permettent de comprendre comment évangéliques et traditionnalistes continuent de faire société en dépit des écarts de pratiques confessionnelles. La salvation par le « travail salarié » *kanar* des évangéliques peut être directement réinvesti en *a'tel*. Elle bénéficie ainsi à l'ensemble de la communauté, tel que le souhaitent les traditionnalistes. Remarquons néanmoins que cette transaction n'est valable que pour les membres masculins de San Juan Cancuc.

« Plus indiennes », les femmes doivent figurer un comportement rural incompatible avec l'exercice du *kanar* urbain[112]. En ce sens, l'*a'tel* d'une *ach'ix*, d'une *me'*, ou d'une *melk'uj*, doit correspondre au *talel* présenté dans le discours du comité de San Juan Cancuc[113]. Or, nous avons relevé dans le chapitre précédent que cette imbrication entre *a'tel* et *talel* peut varier à l'échelle de la cellule familiale des migrantes[114]. Dans la mesure où elles leur envoient l'argent qu'elles gagnent, les migrantes continuent d'exercer leur *a'tel* d'*ach'ix* depuis la ville, au sens de leur famille.

Leur « mode de vie » *talel* de Mexico incarne malgré tout une forme d'exogénéité antagoniste[115], dont la dénégation publique silencieuse soude la société cancuquera[116]. Il apparaît alors que la mémoire des mères contredit l'apparent oubli communautaire. L'expression de leur tristesse qui ravive la mémoire des absentes s'appuie sur la légitimité de l'expression féminine dans le domaine religieux, qui nous incitent à nous demander dans quelle mesure cette modalité de transmission permet aux familles de continuer de faire exister leurs filles au sein du municipe.

[112] Partie I, Chapitre I, C), §2.
[113] Voir Partie I, Chapitre II, B), §3 et Partie II, Chapitre IV, A), §3
[114] Partie II, Chapitre IV), B), §3.
[115] Partie II, Chapitre IV.
[116] « Les marges de l'État sont cruciales à sa constitution et c'est en son centre que sont produites tant la loi que la fraude». ALLARD Olivier, 2019, « Trafics citoyens aux marges de l'État », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, p.5. Nous considérons que son postulat peut s'étendre à l'ensemble des organisations sociales, position qui sera étayée à la fin de cette thèse, in Partie III, Chapitre VII, C), §3.

B) … des mots dits

1) Les prospérités du vice

Pour comprendre en quoi la « perte » porte une valeur négative, nous avons discuté de ce qui est « bien » pour les Cancuqueros[117]. À l'aune des désaccords communautaires, tentons désormais d'établir ce qui pousse certaines familles évangéliques à tolérer que leur fille agisse « mal » selon les valeurs du comité.

Considérons, d'une part, que le motif du départ à Mexico des *ach'ix* est profondément enracinée dans un désaccord avec les normes véhiculées par ces autorités communautaires[118]. À l'inverse des jeunes filles, les jeunes hommes disposant d'une expérience de la capitale ont été encouragés à revenir pour devenir *tat* dans la communauté. Une fois installés, ils accèdent plus rapidement que les autres aux charges les plus prestigieuses de la hiérarchie communautaire. Pourtant, de façon relativement paradoxale les hommes migrants que j'ai rencontrés ne veulent pas que leur fille suive ce qu'ils appellent en espagnol la « tradition ». Ils préfèrent, au contraire, que leur fille parle espagnol, fasse des études, et, ne restent pas « dans la cuisine »[119] ; quitte à ce qu'elle ne soit plus considérée tseltale par leurs paires.

Le récit de vie présente l'avantage de révéler les paradoxes entre acte et discours. Dans notre cas, il apparaît que d'un côté, ces hommes campent une autorité et un discours « traditionnel », demandant aux filles de rester sédentaires, mais que de l'autre, ils conçoivent l'avenir de leurs enfants à la lumière de leur expérience migratoire. Nous avons ainsi pu remarquer, lors de notre année de terrain, des migrants comme Alberto, préparent sciemment leur fille à une « perte » qu'ils ont créée dans leur discours de membre du comité.

[117] Partie II, Chapitre V, A), §3.
[118] Partie I, Chapitre II, A) et B).
[119] « C'est plutôt que j'aime qu'elle soit préparée, à son propre, à son destin. Parce que c'est une fille quoi. C'est une fille. J'aimerais qu'elle ait ses propres goûts, son propre argent, qu'elle puisse sortir parce que chez nous, ce ne sont pas les filles qui vont avoir l'héritage du terrain. Alors j'aimerais qu'elle n'en souffre pas pour autant. Qu'ils se marient très jeune. [...] Je m'inquiète plus pour ma fille, parce que c'est la seule que j'aie quoi. J'aimerais qu'elle termine ses études, et tout. Pour sa famille après aussi ! Ce n'est pas parce que je veux l'enfermer, non ! « Tu restes ici, à la maison. Dans la cuisine » Alors ça je ne veux pas. Moi, j'aimerais qu'ils partent, étudier… » Diego, entretien 4, ligne 101-104, In DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, 143 p.

19	Juliette	*Kuy*	*...*	*Heu*	*...*	*Bistuk*			*sk'anix*		
		kuy		*heu*		*bistuk*			*s-*	*k'an*	*=ix*
		d'accord		*HES*		*INTER:pourquoi*			*A3-*	*vouloir*	*=déjà*
k'o		*tel*		*sok*		*swix*			*te*	*Rachele*	
k'o		*tel*		*sok*		*s-*	*wix*		*te*	*Rachel*	*=e*
arriver.là		*DIR:venir*		*NR:avec*		*A3-*	*soeur.aînée*		*DET*	*Rachel*	*=DET*
?											

D'accord… Euh… Pourquoi Rachel voulait partir là-bas avec sa sœur ?

20	Alberto	***La***	***sk'an***		***bajt***		***swenta***		***gasto***	***y***	
		la	***s-***	***k'an***	***bajt***		***swenta***		***gasto***	***y***	
		CMP	***A3-***	***vouloir***	***aller-B3***		***NR:à.cause.de***			***NR:et***	
porque		***mayuk***		***tak'in***							
porque		***mayuk***		***tak'in***							
parce.que		***NEG-E-IRR***		***argent***							

Elle voulait partir à cause de nos frais et parce qu'il n'y a pas d'argent. […]

23	Juliette	*Ya*	*bal*		*ana'*			*...*	*Ya*	*bal*	
		ya	*=bal*		*a-*	*na'*			*ya*	*=bal*	
		INC	*=INTER*		*A2-*	*manquer*			*INC*	*=INTER*	
ana'			*awach'ix*		*?*						
a-	*na'*		*aw-*	*ach'ix*							
A2-	*manquer*		*A2-*	*jeune.fille*							

Est ce que… Est-ce que ta fille te manque ?

24.1 Alberto *Yak , ya jna' porque ...* ***Kach'ix***

yak ya j- na' porque ***k- ach'ix***

INC INC A1- manquer parce.que ***A1- jeune.fille***

bajtix ch'ay .

bajt =ix ch'ay

aller-B3 =déjà perdre

Oui, elle me manque parce que… **Ma fille est partie se perdre.**

24.2 Wokol ko'tan bajt tey .

wokol k- o'tan bajt tey

souffrance A1- coeur aller-B3 DEIC:là

Ça me fait mal au cœur qu'elle soit là-bas. [120]

Alors que nous aurions pu attendre un directionnel derrière le verbe de mouvement « aller » *bajt,* Alberto emploie en ligne 24.2 le verbe intransitif *ch'ay* : Rachel s'est perdue, son retour est improbable, l'éloignement entre père et fille, définitif[121]. Cette formule est d'autant moins anodine que la « perte » déplorée s'origine dans un profit financier auquel l'ensemble de la famille aspire.

[120] Alberto, entretien du 10/12/2019, gloses 19-24.2.

[121] Valeur que nous accordons après consultation préalable de Gilles Polian le 23/05/2022.

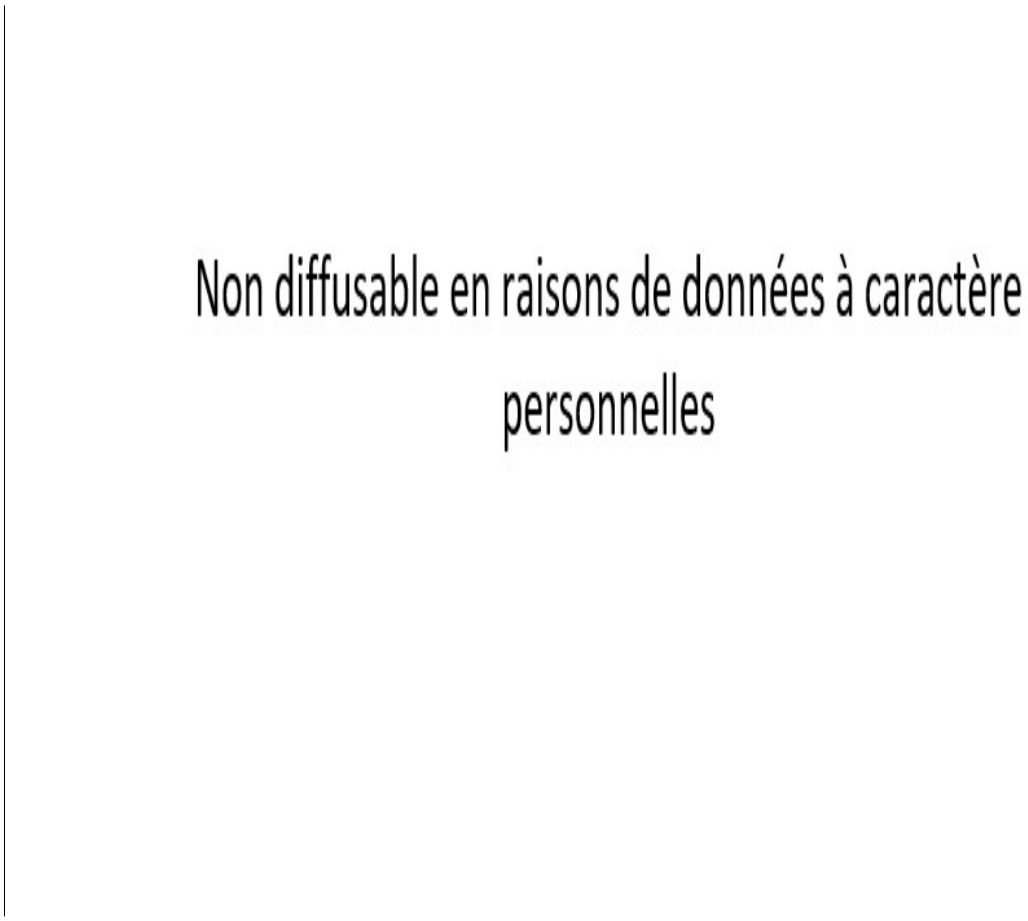


Image 30: Amélioration de l'habitat de la famille de Fabiola et Rachel (J.Danfakha, 2019)

Non diffusable en raisons de données à caractère personnelles

Image 31: Chambre de Fabiola à San Juan Cancuc (J.Danfakha, 2020)

Il n'est point besoin ici d'analyser grammaticalement la ligne 20, pour saisir la teneur de ce que nous traduisons « elle voulait partir à cause de nos frais et parce qu'il n'y a pas d'argent ». Une comparaison de cette phrase aux pratiques effectives de la famille d'Alberto suffit à éclairer dans quelle mesure lui, sa femme, et ses filles sont pris dans des contingences matérielles qui les empêchent d'agir selon la morale qu'ils prônent.

Sur l'Image 31, nous voyons Alberto, sa femme Isabela, et une petite sœur de Fabiola et Rachel fabriquer du ciment. Ils étaient, en 2019, en train d'agrandir l'espace de vie de leur petit lopin de terre[122]. Quand je l'avais rencontrée la première fois, Fabiola dormait dans la même pièce que ses six petits frères et sœurs. En revenant dormir chez elle, quelques mois plus tard, je constatais qu'elle disposait de sa propre chambre. Cette chambre restait

[122] La répartition inégale de la terre entre les frères aboutie à une situation de pauvreté que nous discuterons en Partie I, Chapitre I, A), §3.

inoccupée, même pendant l'absence de Fabiola, ses parents insistant sur le fait qu'il s'agissait de *sa* chambre[123]. Comme nous le voyons en Image 31, elle contenait de nombreux objets achetés en ville, certainement à Mexico. Je n'ai eu le droit de l'occuper qu'au titre d'amie de cette enfant. Les nouvelles que je donnais des *ach'ix* pendant ma présence semblaient compenser quelque peu leur absence pour Isabela et Alberto. Pour ma part, vivre avec les parents et les frères et soeurs de ces deux migrantes m'a amené à partager dans toute leur dimension concrète les « frais » évoqués par Alberto : lui, sa femme et ses enfants souhaitent manger à leur faim et aboutir à une amélioration de leur espace de vie. Il est ainsi manifeste que l'argent envoyé par la migrante sert directement à l'amélioration des conditions de vie matérielle de sa famille.

Certainement en raison d'une ancienneté plus accrue de cette dynamique migratoire, la famille de Soledad est la plus riche de mon panel d'enquêtées. De fait, l'ensemble des membres me narrait une grande pauvreté, qui avait originellement poussé les deux sœurs aînées de Soledad à migrer à Mexico. Elles envoyaient de l'argent aux parents, ce qui leur a permis d'acheter de quoi accroître leur capital par l'élevage. Quand je suis arrivée chez elle, la famille de Soledad n'était de toute évidence plus dans le besoin. « Modernes » selon leurs termes, il s'agissait de la seule famille de San Juan Cancuc que j'ai connue qui ait disposé d'internet à domicile.

Le départ des *ach'ix* est ainsi conçu comme un moyen de lutter contre une pauvreté exprimée en termes monétaires. « L'argent manque » disait Isabela[124]: le rapport à une monnaie fiduciaire qui caractérise pour la pauvreté aux yeux des évangélistes, en particulier. Condition du Salut en tant que preuve de l'accomplissement social dans une optique capitaliste[125], cet argent s'obtient par une pratique d'accumulation au sein d'une économie de marché[126].

---

[123] D'autres migrantes n'étaient pas aussi bien reçues si elles revenaient, mais faisaient parvenir régulièrement de l'argent et des objets de la ville. Flora, par exemple, les rares fois où elle revenait voir sa mère, ne s'attardait pas, mais, me dit cette dernière, avait plein de vêtements pour tous les enfants de la famille.

[124]Voir aussi Isabela, entretien du 05/10/2019, glose 34.1.

[125] Au sens de Weber : « L'avidité d'un gain sans limite n'implique en rien le capitalisme, bien moins encore son « esprit ». Le capitalisme s'identifierait plutôt avec *la domination* [Bändigung], à tout le moins avec la modération rationnelle de cette impulsion irrationnelle. Mais il est vrai que le capitalisme est identique à la recherche du profit, d'un profit toujours renouvelé, dans une entreprise continue, rationnelle et capitaliste - il est recherche de la rentabilité. Il y est obligé. Là où toute l'économie est soumise à l'ordre capitaliste, une entreprise

Pour un Cancuquero, il doit néanmoins être toujours réinvesti au sein du système de charge pour être considéré comme un *a'tel*[127]. Sarah explique par exemple qu'elle envoie de l'argent pour que ses sœurs puissent jouer des instruments de musique à l'église[128] car, comme l'explique Marie Chosson

> « Si, théoriquement, chaque homme doit participer au système de charge, cette organisation traditionnelle oblige également les habitants à participer à ce qu'ils appellent le système de coopération, dédié au bon entretien du peuple. Cette coopération implique une participation effective aux travaux de réfection des routes ou des bâtiments publics, mais aussi une contribution financière aux coûts collectifs, collectés, par exemple, pour acheter le matériel nécessaire à ces travaux ou pour l'organisation de plusieurs entreprises patronales religieuses. La coopération financière est généralement très lourde pour la plupart des habitants. Rien que pour les fonds des employeurs, en plus des achats personnels, plus de cinq cents pesos par an et par groupe familial sont dépensés. Malgré l'importance du poids financier, la participation au système continue d'être importante, et plusieurs personnes qui ont émigré dans la capitale ou même aux États-Unis continuent d'envoyer leur contribution[129]. »

Les valeurs véhiculées par les parents nouvellement convertis aux dogmes évangéliques peuvent alors paraître contradictoires. Les mères, en particulier, véhiculent une foi fondée sur la réussite personnelle capitaliste comme condition d'accès au paradis, et enjoignent leurs enfants à parler et à lire l'espagnol afin d'avoir une bonne compréhension de la Bible. Cette foi peut inciter leurs filles à migrer afin de répondre à ces deux valeurs morales, bien que ces mères aient grandi et continuent à évoluer au sein d'un régime normatif communautaire réprouvant de tels comportement.

---

capitaliste individuelle qui ne serait pas animée [orientiert] par la recherche de la rentabilité serait condamnée à disparaître. » WEBER Max, 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, p.5.

[126] Dans le chapitre suivant, nous montrerons comment ce capital est réinvesti dans la communauté. Partie III, Chapitre VI, B).

[127] Figure 13: Rituel d'altérisation des Tseltals de San Juan Cancuc avec les Métis

[128] Partie II, Chapitre III, B), §1, Sarah, de la réalisation sociale par l'éthique presbytérienne.

[129] "Si, teóricamente, cada hombre debe participar en el sistema de cargos, esta organización tradicional obliga también a los habitantes a participar en lo que llaman el sistema de cooperación, dedicado al buen mantenimiento del pueblo. Esta cooperación implica una participación efectiva a las obras de refección de la vía o de edificios públicos, pero también una contribución financiera a los gastos colectivos, recaudados, por ejemplo, para comprar el material necesario a esas obras o para la organización de varias fiestas religiosas patronales. La cooperación financiera suele ser muy pesada para la mayoría de los habitantes. Sólo para las fiestas patronales, se gastan, además de las compras personales, más de quinientos pesos al año por grupo familiar. À pesar de la importancia de la carga financiera la participación en el sistema continúa siendo importante, y varios individuos que han emigrado en la capital o incluso Estados Unidos siguen enviando su contribución." CHOSSON Marie, 2017, « Cuando la memoria también habla del porvenir. El flujo temporal en los discursos de reivindicación identitaria en Aguacatenango (Chiapas) », *Journal de la Société des américanistes*, n° Maya times, p.241.

L'enseignement scolaire notamment, ne sert pas tant aux migrantes à être en mesure de lire la Bible qu'à parvenir à trouver un « travail salarié », *kanar* qui s'éloigne de la conception de l'*a'tel* communautaire du village. Le but, pour chacune des jeunes filles, est de gagner de l'argent. « J'aime, parce que ça me permet d'avoir de l'argent »[130], explique Rachel, résumant la valeur positive accordé au consumérisme[131]. Cependant, l'adhésion aux religions évangéliques tend à gommer cet écart entre les valeurs du système économique cancuquero et celui de la nation mexicaine, se combinant ainsi aux enjeux politiques dont l'implication du corps de métier enseignant n'est qu'un des versants les plus visibles.

En effet, le système de charges[132] de San Juan Cancuc est lui-même le fruit d'une histoire longue marquée par la colonisation, puis la nationalisation du Mexique[133]. Il a consacré un des marqueurs de l'identité politique indigène, et, en tant que tel, a été étudiée par de nombreux anthropologues. Dans les années 70, Henning Sivert remarque, comme Cancian pour le cas Tzotzil, que l'ascension dans le système de charge de San Juan Cancuc est liée à une capitalisation de prestige[134]. Sur la base de ce que remarque ce dernier pour les Zinacantecos, nous considèrerons que le prestige est « la valeur totale de la performance telle que vue par les [Cancuqueros]. C'est la déférence et le respect qu'un homme recevra en raison de son service de *cargo*, la variable sur laquelle il peut se comparer lui-même avec les autres qui ont aussi passé les *cargos*. »[135] Plus précis, Siverts énumère cinq critères de prestige pour un Tseltal des hautes terres :

1. L'âge, ou l'expérience
2. Les connaissances ésotériques ou rituelles
3. Les pouvoirs surnaturels
4. Les compétences administratives, ou être capable de parler ("*ya sna' k'opon* »)

[130] Rachel, entretien du 14/01/2020, glose 60.1.
[131] Consumérisme défini en Partie II, Chapitre IV, B), §1.
[132] "cargos" en espagnole.
[133] Voir Partie I.
[134] SIVERTS Henning, 1981, *Stability and change in Highland Chiapas, Mexico*, Bergen National Papers in Social anthropology. CANCIAN Frank, 1965, *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan*, Stanford university press.
[135] « Prestige is the total value of the performance as seen by Zinacantecos. It is the deference and respect a man will receive because of his cargos service, the variable on which he can compare himself with others who have also passed cargos." CANCIAN Frank, 1965, *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan*, Stanford university press, p.87.

5. La solvabilité économique.[136]

Cette liste mérite d'être réactualisée à l'aune de l'évolution de la société Cancuquera depuis les années 1980. Nous avons effectivement expliqué que la remunicipalisation a favorisé la reconnaissance des compétences administratives des aspirants au système de charges. Ce faisant, l'impératif de l'âge a été nettement subordonné à celui de « l'expérience » (critère 1). Cette expérience ne s'acquiert plus comme une capacité à remplir son *a'tel* de *tat*, qui entretient bien ses terres et a beaucoup d'enfant, qu'en ayant un parcours de vie qui permette de traiter avec les autorités gouvernementales (critère 4). Ce parcours de vie passe le plus souvent par une expérience scolaire et urbaine, à l'issue de laquelle les prétendants aux charges obtiennent, comparativement au reste de la communauté, beaucoup d'argent. Mais qu'en est-il des pouvoirs surnaturels et des connaissances ésotériques ? Elles sont passées au second plan. San Juan Cancuc est pourtant un municipe connu, parmi les Tseltals de toutes contrées, pour contenir la puissante force ésotérique décrite dans l'œuvre d'Helios Pujol Figuerola[137]. Bien que cachées, il est certain que ces connaissances qualifiées aujourd'hui de « traditionnelles » avec dédain par les évangéliques, sont, sinon respectées, au moins craintes[138].

1. Expérience
2. Compétences administratives
3. Solvabilité économique

Tel est le nouveau credo du prestige cancuquero aujourd'hui. Un changement de valeur de cette importance ne peut trouver une explication uniquement religieuse : il participe aussi nécessairement d'un contexte économique. À force de campagnes de libéralisation économique des communautés rurale, la fin des années 1980 a transformé les paysans

[136] SIVERTS Henning, 1981, *Stability and change in Highland Chiapas, Mexico*, Bergen National Papers in Social anthropology, p.29-30. Citation en tseltal issue du texte.
[137] FIGUEROLA PUJOL Helios, 2005, *Les dieux, les hommes et la parole dans la communauté de San Juan evangelista Cancuc, dans l'État du Chiapas, Mexique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X - Nanterre, Paris.
[138] Les mouvements calvinistes dont fait partie le pentecôtisme anihilent l'implication politique du sujet, en le mettant en position constante de devoir accepter sa condition. Nous postulerons toutefois que cette renonciation n'est que superficielle, et vient plutôt appuyer une nouvelle forme de conservatisme via le principe d'obéissance dû aux élites.

cancuqueros en prolétaires[139]. Ces Tseltals qui pratiquaient jusqu'alors une agriculture basée principalement sur l'autosubsistance, ont dû répondre à une injonction à la productivité nationale. Nous pouvons, en nous appuyant sur les conclusions de Villafuerte Solis, avancer que le café a été la clef de voute de l'intégration de San Juan Cancuc à une économie néo-libérale : consommé en petite dose par les familles, sa culture est principalement liée à la revente[140]. À la même période s'opérait une remunicipalisation et l'arrivée massive de missionnaires évangéliques. Afin de répondre aux nouveaux impératifs de productivité et de communication avec l'État-Nation tout en reproduisant les conditions de la communalité[141], la configuration politique structurante s'en est trouvée profondément éprouvée. Elle reste néanmoins, à San Juan Cancuc, étroitement liée à un statut féminin devant incarner une conception de la « tradition » au sens occidental du terme[142], alors que cette même féminité indigène peut être considérée comme un bien marchandable dans les villes « modernes »[143].

2) « Mayuk bi yal » : *préparer la perte en la taisant.*

Ainsi, la migration ne se réalise en acte qu'à l'issue d'une négociation transgénérationnelle qui prépare la perte future. Notons cependant que, malgré un rapport à l'écriture valorisé par les évangéliques, l'oralité du *mantal* prévaut à San Juan Cancuc. Du fait de la nature même de la langue tseltale, la transcription écrite résulte surtout des impondérables de la transmission académique, aujourd'hui reprise par des intellectuels mayas mais restant somme toute marginale dans les pratiques quotidiennes[144]. Dans notre municipe d'étude, en 2020, 32,78% de la population âgée de plus de 6 ans ne sait pas lire et écrire, et une part plus importante encore, 64,48%, parle exclusivement tseltal[145]. Pour transmettre, parler tseltal est donc de mise.

---

[139] VILLAFUERTE-SOLÍS Daniel, 2015, « Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas », *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 13, n° 1 : 13-28. AGUILAR MONTES DE OCA Rosa Isela, 2009, « ¿Distribución desigual del ingreso o discriminación étnica en Chiapas? », *in* Marco Estrada Saavedra (dir.), *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía sociedad y política*, Mexico DF, Marco Estrada Saavedra : 633.

[140] Qui n'est pas sans rappeler le système de boutique pour forcer les indigènes à utiliser de la monnaie fiduciaire.

[141] Partie I, Chapitre I.

[142] Partie I, Chapitre II.

[143] Partie II, Chapitre IV, B).

[144] Cf Introduction.

[145] Source : INEGI 2020. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados

En tant que mode de transmission et de régulation institué, le *mantal*(*-il*) possède des implications plus larges que le terme « loi » en société tseltale[146]. Pedro Pitarch en dresse cette description :

> « *Mantalil* est par excellence l'ensemble des conseils et des préceptes donnés aux enfants et aux jeunes afin de se comporter de manière socialement appropriée. Bien que, comme on peut le supposer, les sujets traités par le genre *mantalil* soient très larges, il y a une attention particulière aux questions de correction corporelle et d'étiquette sociale, en particulier en termes de respect envers les parents et les voisins. (Parce que les catégories de parents comprennent pratiquement toute la communauté et, surtout, sont très nombreuses et complexes, cela nécessite une longue instruction.). »[147]

Cette définition pose le *mantal* en outil normatif dans un contexte de transmission où la parole des aînés doit se voir appliquée dans le comportement des enfants[148]. En ce sens, les *ach'ix* dont nous avons ethnographié les parcours sont soumises aux conséquences de leur transgression pérenne des normes communautaires. Après avoir migré à Mexico, le mode d'application de cette « loi » est tout aussi oral que le contexte de sa production : elle s'exerce par une « rumeur » *alel*. À la fois « dire » et « penser » il semblerait qu'en contexte migratoire, le verbe transitif *al* revêt surtout le sens de « critiquer ». Le substantif *alel* qui en est issu signifie le « commérage », mais aussi la « moquerie », voir la « médisance ». À chaque fois que je croyais demander aux migrantes ce que leurs parents ou la communauté pensaient de leur vie à Mexico, elles me répondaient ainsi avec véhémence, « *mayuk bi yal* », « il n'y a rien à dire », ou, plutôt « il n'y a rien à critiquer [dans mon comportement] ». Prenons pour exemple cette question que je posais le 14 mars 2020 à Sarah :

---

[146] Il est similaire à d'autres actes de paroles performatifs, au sens d'Austin, dans des sociétés aux traditions orales, comme le *mwiri* des Mitsogo au Gabon. À l'inverse de cette forme de jurement, toutefois, le *mantal* n'a pas tant vocation marquer une vérité qu'à réguler les actions au sein des communautés tseltals. Se référer, au sujet du *mwiri*, à BONHOMME Julien, 2014, « Ce que jurer veut dire : les conditions rituelles de l'efficatité du discours », *in Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Karthala : 69-90. Pour la performativité, telle que nous l'avons abordé en Partie II, Chapitre I, B), §3 : AUSTIN John Langshaw, 1970, *Quand dire, c'est faire*, Du Seuil.

[147] "*Mantalil* es por antonomasia el conjunto de consejos y preceptos que se da a los niños y jóvenes con el fin de que se comporten de una manera socialmente apropiada. Aunque, como se puede suponerse, los temas que trata el género de *mantalil* son muy amplios, existe una especial atención a las cuestiones de corrección corporal y de etiqueta social, especialmente en cuanto a la demostración de respeto a parientes y vecinos. (Debido a que las categorías de parientes incluyen prácticamente a toda la comunidad y, sobre todo, son numerosísimas y complejas, esto requiere una instrucción prolongada)." PITARCH Pedro, 2001, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *in Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, p.131.

[148] Partie II, Chapitre V, A), §1.

141 Juliette	*Y*	***binti***		***yalik***		*ta*	*alumal*		*ay*	
	y	***binti***		***y-***	***al***	*ta*	*a-*	*lumal*	*ay*	
	NR:et	***INTER:comment***		***A3PL-***	***dire***	*P*	*A2-*	*village*	*E*	
ach'ix	*bajtik*	*ta*	*Méxicoe*	*?*						
ach'ix	*bajtik*	*ta*	*Méxicoe*							
jeune.fille	*aller-B3PL*	*P*	*Mexico=DET*							

Et **quelle est l'opinion** des autres personnes de ta communauté sur le fait qu'il y ait des jeunes filles qui partent à Mexico ?

142 Sarah	***Mayuk***	***bi***	***yalik***		***!***
	mayuk	***bi***	***y-***	***al***	
	NEG-E-IRR	***INTER:quoi***	***A3PL-***	***dire***	

Il n'y a rien à dire ![149]

Face à la réponse catégorique de sa cousine, j'essaye de poser la même question à Soledad avec plus de délicatesse quelques mois plus tard :

137.2 Juliette	*Binti*		*yilik*		*...*	*Binti*		*...*		
	binti		*y-*	*il*		*binti*				
	INTER:comment		*A3PL-*	*voir*		*INTER:comment*				
Binti	***yalik***		***abe***		***,***	***abeen***				
binti	***y-***	***al***	***a-***	***chemin***		***a-***	***been***			
INTER:comment	***A3PL-***	***dire***	***A2-***	***chemin***		***A2-***	***voyager***			

[149] Sarah, entretien du 14/03/2020, gloses 141-142.

awu'un binti ... Binti apas
aw- u'un binti binti a- pas
A2- NR INTER:comment INTER:comment A2- faire
laj afamilia ?
=la a- familia
=PTD:on.dit A2-

Comment ils voient... Comment... **Comment ils parlent de ton chemin, de ton voyage comment... Qu'est-ce qui se dit sur ce que tu fais dans ta famille ?**

138.1 Soledad *Ja' binti* ***ya yalik*** *ja' ya*
ja' binti ***ya y- al*** *ja' ya*
FOC INTER:comment ***INC A3PL- dire*** *FOC INC*
jpas te jfamiliae ?
j- pas te j- familia =e
A1- faire DET A1- =DET

Comment ma famille **critique** ce que je fais ?

138.2 Este ... He !
este he
[esp] INTERJ

C'est que… He !

138.3 ***Mayuk be yalik !***
mayuk bi y- al
NEG-E-IRR quoi A3PL- dire

Il n'y a rien à dire !

138.4 ***Ja'*** ***nax*** ***te*** ***ya*** ***xk'o***

ja' ***=nax*** ***te*** ***ya*** ***x-*** ***k'o*** ***-***

FOC ***=seulement*** ***DET*** ***INC*** ***INC-*** ***arriver.là*** ***-B3***

mo'on *ts'iin* *me* *manchuk* *ya* *xtal*

mo ***-on*** *ts'iin* *me* *manchuk* *ya* *x-* *tal* *-*

monter ***-B1*** *donc* *DET:DIST* *même.si* *INC* *INC-* *venir* *-B3*

jle' *jmamalale* *...* *To* *i*

j- *le'* *j-* *mamalal* *=e* *=to* *i*

A1- *chercher* *A1-* *époux* *=DET* *=encore* *PROX*

xlok'onix *ya* *jk'an* *ich'el* *,*

x- *lok'* *-on* *=ix* *ya* *j-* *k'an* *ich'* *-el*

INC- *sortir* *-B1* *=déjà* *INC* *A1-* *vouloir* *prendre* *-INF*

manchuk *kich'* *te* *nax* *a* *jtaj*

manchuk *k-* *ich'* *te* *=nax* *a* *j-* *taj*

même.si *A1-* *prendre* *DET* *=seulement* *A1-* *trouver*

kale ***manchuk*** ***ya*** ***jpas*** ***ixta'inel*** ***.***

k- ***al*** ***=e*** ***manchuk*** ***ya*** ***j-*** ***pas*** ***ixta'in*** ***-el***

A1- ***dire*** ***=DET*** ***même.si*** ***INC*** ***A1-*** ***faire*** ***jouer.avec*** ***-INF***

C'est juste que je prends de la hauteur ce n'est donc pas maintenant que je vais chercher mon mari... Pas encore mais je sors, je veux y arriver, même si je ne le trouve pas **je pense que je ne suis pas un objet de critique.**

138.5 *Eh* *...* ***Ja'*** ***nix*** ***te*** ***yak'bon***

eh ***ja'*** ***=nix*** ***te*** ***y-*** ***ak'*** ***-b-*** ***-on***

FOC ***=sûr*** ***DET*** ***A3-*** ***donner*** ***-APL-*** ***-B1***

jme' ***te*** ***bi*** *.*

j- ***me'*** ***te*** ***bi***

A1- ***mère*** ***DET*** ***INTER:quoi***

He... **C'est juste que je laisse ça à ma mère.**[150]

Deux éléments ressortent de ces extraits. Premièrement, les migrantes considèrent qu'il n'y a pas « de quoi », *bi*, les critiquer dans leur communauté (entretien de Sarah, ligne 42 et entretien de Soledad, ligne 138.1). Cependant, les critiques n'existant littéralement pas (négation *ma'* du prédicat existentiel locatif *ay* dans la formule *ma'-ay-uk*, des mêmes entretiens aux mêmes lignes), nous ne pouvons pas interroger nos interlocutrices sur leur contenu. Et de fait, le second élément explique la raison pour laquelle elles arguent ignorer leur stigmatisation à San Juan Cancuc : leur famille, et tout particulièrement leur mère, fait office de filtre (entretien de Soledad, ligne 138.5). Nous expliquions dans le premier chapitre de cette partie que les femmes à San Juan Cancuc investissaient le champ de la parole politique via le commérage[151]. Comme le remarque John Haviland pour les Tzotzil cette « critique » *alel* influe directement sur la réputation des Tseltals, et donc sur la probabilité des hommes mariés d'accéder aux plus hautes charges du comité[152].

Les migrantes considèrent comme vertueuses leur action en ville dans le cadre d'une morale évangélique enseignée par le *mantal* de leurs parents. Aussi Soledad répond-elle à ma question plus ciblée (ligne 137.2) qu'elle laisse à sa mère le soin de ne pas prêter le flanc aux critiques. Il apparaît ainsi que si les migrantes considèrent que s'il n'y a pas de critique sur elle, c'est avant tout parce qu'elles s'en tiennent éloignées grâce aux valeurs morales de leur famille. En ligne 138.4, Soledad dit qu'elle « prend de la hauteur », « *ya xk'o mo'on* » signifiant littéralement « je vais monter », car elle « ne pense pas être un objet de critique ». La « critique » est exprimée par le fait qu'on « se moque d'elle », *ya jpas*, « je fais » référant au verbe intransitif *ixta'in*, « jouer avec », substantivisé par le suffixe -Vl. Comme toutes les migrantes, elle n'est que trop consciente des pratiques communautaires, mais s'en protège en faisant corps avec une famille qui ne l'oublie pas. Un peu plus tôt dans ce même entretien du 2 mai 2020, Soledad expliquait que « les femmes trouvent leurs critiquent là-bas », « *ja'i ants'etike staik nix tey yalik* »[153], raison pour laquelle sa mère ne parlait jamais d'elle en

[150] Soledad, entretien du 02/05/2020, gloses 137.2-138.4.
[151] Partie II, Chapitre III, §2.
[152] Figure 9 : Stratégies de charge et de prestige à San Juan Cancuc392F.et HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.
[153] Soledad, entretien du 02/05/2020, glose 132.6.

public, sauf en privé aux personnes qui, présentant des trajectoires morales similaires, n'étaient pas susceptibles de réprouver ses actes[154].

Si elles sont préservées dans une certaine mesure du *mantal* communautaire, les *ach'ix* n'échappent pas à celui de leur mère. Or, l'un et l'autre présentent un même impératif : que la jeune fille se marie et ait des enfants. En répondant à ma question « est-il possible de se dire « je t'aime » dans ta communauté ? » Soledad explique comment elle parvient à prononcer cette phrase, en dépit de la surveillance parentale :

122.2 Este ... Te ach'ixetik sok keremetike ,
este te ach'ix -etik sok kerem -etike
[esp] DET jeune.fille -PL NR:avec jeune.homme
*teme la snovio sbaike , **tiene que***
*teme =la s- novio s- ba =e **tiene***
lorsque =PTD:on.dit A3- A3PL- NR:sur =DET
yalbe " ya jk'anat ".
y- al -be- ya j- k'an -at
A3- dire APL-B3 INC A1- vouloir -B2

C'est... Les jeunes filles avec les garçons, si ils sont petits-amis, **il faut** lui dire "je t'aime".

*122.3 Pero **tame la sna' stojol sme'***
*pero **tame la s- na' stojol s- me'***
*mais **lorsque CMP A3- connaître A3-originel-Vl A3- mère***
ts'iine , heee ....
ts'iin =e
donc =DET

Mais si **sa mère l'apprend** et bien…

---

[154] Nous adhérions à un même régime de valeur. Voir Partie I, Chapitre II, B) et C) et Partie II, Chapitre III.

*122.4 Bueno puede ser que **ya** **yutat** ,*
*bueno **ya** **y-** **ut** **-at***
*INTERJ:bon **INC** **A3-** **disputer** **-B2***
*porque **tat** **me'i** maba acuerdo ay aa .*
*porque **tat** **me'** **i** maba ay =aa*
*parce.que **père** **mère** **PROX** NEG E =DIST*

Bon tu peux **te faire gronder**, parce que **les parents** ne sont pas d'accord avec ça.

122.5 Mach'a sk'an sk'opon tey ay ii ...
mach'a s- k'an s- k'opon tey ay =ii
INTER:qui A3- vouloir A3- parler DEIC:là E =PROX
*Es que yan to , yan to **bi** **xi** **ay***
*Es que yan =to yan =to **bi** **xi** **ay***
*autre =encore autre =encore **INTER:quoi** **dire-B3** **E***
***yilik** ini tey ja'e .*
***y-** **il** ini tey ja' =e*
***A3PL-** **voir** DEM:PROX DEIC:là FOC =DET*

Il y en a qui veulent parler là-bas… C'est que c'est toujours, **ce qui va être dit sur ce de quoi ils ont l'air** c'est encore autre chose là-bas.

122.6 Teme la ak'opon jtul kerem ,
teme la a- k'opon j- -tul kerem
lorsque CMP A2- parler un CLF:humain jeune.homme
maba primoe , entonces ay ... Ay ya yalbe
maba primo =e entonces ay ay ya y- al -be-
NEG E E INC A3- dire APL-B3
smakem .
s- makem
A3- petit.ami

Si tu parles à un garçon, qui n'est pas ton cousin, alors il... Parfois on dit que c'est ton petit copain.

122.7 O sea aunque amigo te kerem i , pero ya
o te kerem i pero ya
ou DET jeune.homme PROX mais INC
yalbe te me' .
y- al -be- te me'
A3- dire APL-B3 DET mère

Et quand bien même ce garçon est juste ton ami, on va le raconter à la mère.

122.8 O sea ***apachuke*** *, y ... "* ***Smakem*** *,*
o ***a- pachuk =e*** *y* ***s- makem***
ou ***A2- voisin =DET*** *NR:et* ***A3- petit.ami***
smakem *i la kil ya sk'an*
s- makem *i la k- il ya s- k'an*
A3- petit.ami *PROX CMP A1- voir INC A3- vouloir*
sk'opon beel ".
s- k'opon beel
A3- parler DIR:aller

Ou à **tes voisins** et … « **Son petit ami, son petit ami** là j'ai vu qu'elle ne veut pas arrêter de discuter »

122.9 Pero en realidad te ja' a te ay te ***amigo*** *ts'iin .*
pero te ja' a te ay te ts'iin
mais DET FOC DIST DET E DET donc

Alors qu'en réalité, celui-là c'est juste son **ami** en fait.

*122.10 Pero tey ya snopik ts'iin **te***
*pero tey ya s- nop ts'iin **te***
*mais DEIC:là INC A3PL- apprendre donc **DET***
***jentike** " ay smakem " ts'iin .*
***jente -etik =e** ay s- makem ts'iin*
***gens -PL =DET** E A3- petit.copain donc*

Mais **les gens** ce que les gens comprennent là-bas c'est "elle a un petit copain".

122.11 O sea , ma' stak' aa , mach'a
o ma' s- tak' =aa mach'a
ou NEG A3- être.possible =DIST INTER:qui
sk'an te sk'opon teya , no ?
s- k'an te s- k'opon teya no
A3- vouloir DET A3- parler DEM:celle-ci/celui-ci [esp]:non

Ou bien, ce n'est pas possible, quelqu'un qui veut juste parler là-bas, non ?

122.12 Este ... Ja' ich'a bi !
este ja' ich' -a bi
[esp] FOC prendre -IMP INTER:quoi

Et… Voilà !

122.13 Ja' ts'iin jme' i , ma' sk'an yal
ja' ts'iin j- me' i ma' s- k'an y- al
FOC donc A1- mère PROX NEG A3- vouloir A3- dire
te mach'a ma' sk'an jk'opontik ta
te mach'a ma' s- k'an j- k'opon ta
DET INTER:qui NEG A3- vouloir A1PL- parler P
jmakem i jtukel !
j- makem i j- tukel
A1- petit.ami PROX A1- seul

Et du coup ma mère ne veut pas qu'on parle, elle ne veut pas que je discute avec mon copain !

*122.14 He ... **Maba lek ta ilel !***
*he **maba lek ta ilel***
*INTERJ **NEG bon P apparence***

He… **Ca fait mauvais genre !**

*122.15 Ya , **ya ka'aytik alel** yu'un*
*Ya **ya k- a'ay al -el** y- u'un*
*INC **INC A1PL- comprendre dire -INF** A3- NR*

On, **on se retrouve sous le poids des ragots** à cause de ça.[155]

La confrontation morale entre le régime normatif de Mexico et celui de San Juan Cancuc est patente dans cet extrait d'entretien avec Soledad. Elle est ici exprimée par des références à un « bien » exprimé par l'adjectif *lek*.

[155] Soledad, entretien du 11/04/2020, lignes 122.2-122.15.

Sa négation dans la formule « *Maba lek ta ilel* » (ligne 122.14) justifie la condamnation de l'acte de parler à un garçon, en particulier en public à San Juan Canuc. Le jugement négatif a trait au visible, exprimé par le substantif *ilel*. *Ilel* est en effet formé sur le verbe transitif *il*, « voir », augmenté du suffixe nominalisateur *-el*. Littéralement, la locution aurait pu être restituée par « ça n'a pas une bonne apparence », ou « ce n'est pas beau à voir ». Manière de « se sentir, d'être ; l'existence »[156] sont les autres traductions que nous pourrions donner de *ilel*. Or, pour les Tseltals, la moralité a la spécificité notoire d'être visible[157]. D'après Isabel Neila Boyer, dans les sociétés tseltales et tzotziles

> « […] la retenue personnelle, l'étiquette (attitude, gestes, mots etc.), est le reflet du respect d'une éthique de vie qui garantit le développement du sujet dans la société ; qui révèle le fait d'agir avec raison, l'adoption de la coutume et la prise en compte des marges culturelles et de l'ordre établi, qui met en évidence une conception de la vie et de la façon de procéder en elle consonante avec la tradition »[158].

Embrasser un garçon ou lui dire « je t'aime » sont des comportements que j'ai observés chez les migrantes à Mexico. Quand elles reviennent à San Juan Cancuc, elles expriment leurs sentiments avec moins de « retenue », selon les termes de l'anthropologue, que les autres jeunes filles restées dans la communauté. L'importance accordée à cette « apparence » *ilel*, pourrait ainsi expliquer la raison du rejet du comportement des migrantes dans le municipe : elles respectent moins une « étiquette » qui suppose un respect aux aînés[159].

Nous pourrions dès lors nous demander pourquoi Soledad l'adopte en dépit des critiques ? Joel Robbins délimite le domaine de l'action morale en ces termes : « uniquement ces choses

---

[156] « apariencia, manera de verse, de sentirse, de ser; existencia » POLIAN Gilles, 2017, « Ilel», *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, Versión preliminar.

[157] "Los indígenas sin duda buscan en una nueva religión lo que ésta ofrece para vivir con salud, prosperidad y moralidad. Pero es una moralidad definida en términos culturales indígenas, no europeos. Y en una perspectiva indígena la moralidad se encuentra depositada en el cuerpo." PITARCH Pedro, 2013, « La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas », *Liminar. Estudios Sociales y Humanisticos*, vol. 2, n° 2, p.10.

[158] "En definitiva, la compostura personal, la etiqueta (actitudes, gestos, palabras, etc.), es reflejo del respeto y de una ética de vida que garantiza el apropiado desenvolvimiento del sujeto en la sociedad; que revela el actuar con razón, la adopción de la costumbre y la asunción de los márgenes culturales y el orden establecido; que pone en evidencia una concepción de la vida y del modo de proceder en ella consonancia con la tradición." BOYER Isabel, 2013, « Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social », *EntreDiversidades*, vol. 1, p.49.

[159] Nous aborderons ce « respect » en détail dans la partie suivante. Cantonnons-nous pour le moment à reprendre la définition que nous en avons donné en première partie. Il s'agit d'écouter le *mantal*, les ordres des personnes majeures *tat* et *me'*. Cf Partie I, Chapitre II, A).

qu[e les gens] font avec une conscience réfléchie d'avoir choisi d'agir comme ils l'ont fait. [160] »La perspective kantienne dans laquelle se place l'auteur conditionne ainsi le choix des acteurs à ce qui est considéré comme vertueux dans leur société. Mais à quelle société se référer dans le cas de Soledad ? Le comportement qu'elle décrit n'est pas condamné à Mexico DF, mais l'est à San Juan Cancuc. Afin de comprendre les raisons morales des actes déviants des migrantes d'après le régime normatif communautaire, il s'agit donc d'isoler les acteurs qui les jugent négativement.

Sont mentionnés dans l'extrait précédemment cité les « parents » de Soledad (*tat me'i*, ligne 122.4). Ceux-ci et les « voisins » (*pachuk*, ligne 122.8) pourraient être mis au courant par « les gens » (ligne 122.10), référés par la troisième personne du pluriel (ligne 122.10) ou par la troisième personne du singulier (122.6, 122.7). Le marqueur déictique *tey* nous indique que ces « voisins » et ces « parents » ne sont pas présents dans le lieu où Soledad et moi interagissons. Il s'agit donc d'un contrôle social informel, effectué à distance. Au moment de l'entretien, nous discutions dans le parc jouxtant le lieu de travail de Soledad, à Santa Fe, à Mexico. Ces « gens » sont ceux restés dans la communauté. Ils sont également les acteurs qui transmettent l'information qui engendrera l'action coercitive des parents : « Si la mère l'apprend et bien… bon tu peux te faire gronder, parce que les parents ne sont pas d'accord avec ça » (122.3-122.4). Le contrôle normatif de l'acte de « gronder » est glosé « *y- ut -at* » (ligne 122.4). Le préfixe *y-* indique la troisième personne du singulier, mais doit se comprendre dans une continuité de référence aux parents, le mot pour « les parents », pluriel en français, étant une forme de singulier en tseltal[161]. Son *tat* et sa *me'* exercent l'action du verbe transitif *ut*, « disputer », « gronder », sur un patient qui est leur fille. Cette fille est référée à la deuxième personne du singulier, soit en tant que générique, soit parce que Soledad sait que je partage avec elle la condition de minorité *ach'ix* et ai, selon elle, un accès préférentiel à son expérience. Comme elle l'explique ligne 122.3, et 122.13 parmi ses parents, c'est sa mère en particulier qui veille à ces aspects du contrôle social[162]. En ce sens, il est

[160] "everything people do is not undertaken as a moral action, but only those things they do with reflective consciousness of having chosen to act in the way they have." ROBBINS Joel, 2009, « Morality, Value and Radical Cultural Change », *in* Monica Heintz (dir.), *The Anthropology of Moralities*, New York, Berghahn Books, p.63.
[161] Il s'agit du phénomène des « noms doubles ». Voir POLIAN Gilles, 2006, *Eléments de grammaire du tseltal. Une langue maya du Mexique*, L'Harmattan, p.45.
[162] Appelé *mantal* en tseltal. Nous avons introduit en Partie I) Chapitre II) les raisons pour lesquelles les mères jouaient un rôle crucial dans l'éducation des filles, en tant qu'exemple, modèle de réussite social. Nous développerons cet aspect dans la partie suivante.

intéressant de remarquer que c'est à elle que les actions jugées déviantes de la jeune fille seront rapportées.

Toutefois, pour une jeune migrante, en quoi consiste exactement cette déviance ? Nous ne pouvons le comprendre que si nous repartons de la question que j'avais posée à Soledad : « Est-ce que c'est possible de dire « je t'aime » dans ton village ? » (ligne 119.2 de l'entretien en annexe). San Juan Cancuc est, nous l'avons vu, le lieu d'expression préférentiel du régime normatif communautaire. Une femme de statut *me'*, en particulier, est censée le faire appliquer en veillant sur les interactions qu'entretient sa fille avec le monde extérieur à partir de ses premières menstrues[163]. Notons que la distinction opérée par Soledad entre le petit copain *makem* (122.9, 122.13) et l'ami masculin *amigo* (122.9) est infléchi par cet impératif. Alors que le petit copain est désigné en tseltal par un substantif consacré, les migrantes, comme toutes les *ach'ix* de San Juan Cancuc, ont toujours désigné l'« ami » par le terme espagnol *amigo*[164]. L'action de parler avec un garçon avec lequel on ne projette pas de se marier étant sujette à un fort contrôle social qui s'exerce par la critique, le « ragot » *alel* (122.15), Soledad me répond qu'il *faut* dire « je t'aime » à son petit copain (122.2), mais ajoute aussitôt que les parents de la jeune fille ne doivent pas l'apprendre[165]. Nous pouvons donc formuler l'hypothèse que les migrantes ne choisissent pas entre deux régimes moraux mais combinent les deux, les connaissent, et en jouent selon les circonstances. Il s'agit d'un jeu subtil entre plusieurs codes normatifs articulés.

Dans l'article « *Ach' Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil* », Neila Boyer montre que les conflits dans la communauté chiapanèque tzotzil de Chamula émanent du « nouveau » (*ach'*) comportement de sa jeunesse[166]. Ce changement de mode de vie des jeunes par rapport à leurs parents s'explique d'après ses travaux par le contact accru qu'ils entretiennent avec l'urbanité métisse. Si ce contact s'établit, dans les situations qu'elle étudie, de façon privilégiée avec la ville de San Cristóbal de las Casas, il

[163] Partie I, Chapitre II, A).
[164] Comme nous le remarquons également dans les entretiens que nous avons menés avec Rachel, Fabiola, et Sarah le genre importe tant qu'il marqué en un hispanisme permettant la distinction entre l'ami masculin *amiko* et l'amie féminine *amika*, alors que le mot tseltal consacré *joy* camarade, n'est presque jamais employé.
[165] Faisant en cela écho à la situation rapportée par Lourdes de León dans son article DE LEON Lourdes, 2017, « Texting Amor: Emerging Intimacies in Textually Mediated Romance Among Tzotzil Mayan Youth », *Ethos*, vol. 4, n° 45 : 462-488.
[166] BOYER Isabel Neila, 2012, « Ach' Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil », *in Modernidades indígenas*, Iberoamericana - Vervuert : 279-317.

nous semble que nous pouvons dresser un constat similaire avec la migration des jeunes filles à Mexico : Soledad, dans l'exemple précité, agit selon un ensemble de valeurs morales issues de la capitale.

Haviland entend le *alel* (*lo'il* en tzotzil), uniquement sous cette dernière acception de la critique, les autres sens recouvrant le domaine de la pensée et de la parole lui servant à poser le cadre interactionnel de ce type de discours[167]. Les différentes manières de dire la parole en maya ont aussi été un objet de réflexion pour Isabel Neila Boyer. Dans plusieurs travaux, l'anthropologue analyse le changement de mode de vie des jeunes que les Tzotzil appellent *ach' kuxlejal* [168]. Observée chez les jeunes revenant dans les communautés, cette « nouvelle vie » changée par leur migration urbaine est critiquée en ces termes :

> « Ses paroles [de jeune tzotzil], empreintes d'émotions, montrent non seulement qu'un autre temps est présent, mais que dans cette « nouvelle manière de vivre », une reconstruction des subjectivités indigènes est en cours qui les pousse à penser à une humanité, pour ainsi dire, plus ladinisée[169]. […] C'est-à-dire, comme le met en garde Paoli (2003), le processus de maturation personnelle vise à produire un type de personnes qui disent qu'elles « disent la vérité »; ce qui signifie non seulement le faire dans Tzeltal – un cas également analysé par lui – ou Tzotzil, mais le faire avec raison et d'une manière adaptée à ce qui est le bon discours. De plus, une caractéristique attribuée aux *batsil ants* et aux *batsil winik* tzeltales est qu'ils ne jouent pas ou ne blessent pas avec les mots (*ma' xa ixta k'op*), se conformant toujours à ce qui est dit et obéissant à la parole de Dieu.[170] »

[167] HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.
[168] BOYER Isabel, 2013, « Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social », *EntreDiversidades*, vol. 1 : 43-85. BOYER Isabel Neila, 2012, « Me' vinik. Una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la modernidad de los Altos de Chiapas », *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 7, n° 2 : 137-170. BOYER Isabel Neila, 2012, « Ach' Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil », *in Modernidades indígenas*, Iberoamericana - Vervuert : 279-317. BOYER Isabel Neila, 2015, « Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXX, n° 1 : 77-100.
[169] Métisse du Chiapas.
[170] "Sus palabras, embebidas de emociones, ponen de manifiesto no sólo que otro tiempo es presente sino que en este «nuevo vivir» se está produciendo una reconstrucción de las subjetividades indígenas que les impele a pensar en una humanidad, por así decirlo, más ladinizada. […] Es decir, tal y como advierte Paoli (2003), el proceso de maduración personal está orientado a producir un tipo de personas que se dice «hablan verdad»; lo cual supone no sólo hacerlo en tzeltal —caso igualmente analizado por él— o tzotzil, sino hacerlo con razón y de manera ajustada a lo que es el habla correcta. Es más, una característica que se les atribuye a los *batsil ants* y *batsil winik* tzeltales es que no juegan ni hieren con las palabras (*ma' xa ixta k'op*), cumpliendo siempre con lo que se dice y obedeciendo la palabra de Dios." BOYER Isabel Neila, 2015, « Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXX, n° 1, p.84-85.

Nous pensons cependant comme Haviland que les sociétés tseltales et tzotziles sont composées d'acteurs aux velléités fort distinctes[171]. Être « compétent » dans ces cultures signifiant prendre en compte les divergences d'intérêts, aussi aurait-il été intéressant de souligner quels sont ceux des acteurs tenant ce type de discours[172]. De fait, il nous semble que plusieurs éléments de cet extrait d'article ont trait à un changement de régime de moralité impulsé par les mutations confessionnelles.

D'après nos observations et nos lectures, il apparaît effectivement que la conversion des Cancuqueros aux religions évangéliques est individuellement vécue en quatre étapes : la reconnaissance des péchés antérieurs à la conversion, le repentir et la rencontre du sacré, l'acceptation de l'appel religieux, la reconnaissance du bonheur dérivé de la nouvelle foi adoptée[173]. Les jeunes filles qui migrent aujourd'hui ont grandi dans cette dernière étape de reconnaissance du bonheur. Or, leurs parents considèrent toujours que leur charge communautaire *a'tel* consiste en l'éducation de leurs enfants, et c'est en ce sens que le départ des filles remet en question leur statut de *tat* et de *me'*[174]. Nous avons ainsi démontré dans le chapitre II de la partie I que le père de Fabiola et Rachel, Alberto, se place tantôt du côté de sa fille, tantôt du côté du comité dont il fait partie[175]. Ce paradoxe entre son *a'tel* en tant que parent combiné à son *a'tel* en tant qu'autorité communautaire explique ainsi la perte que les parents déplorent.

De fait, cette perte se situe au croisement des valeurs critiques morales à la fois communautaires et évangéliques d'Isabela, Alberto, Pati, et Carlota[176]. Cette dernière, par

[171] HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, p.148-170.
[172] Qui n'est pas sans rappeler d'autres types de discours sur la « perte » d'une culture. Voir en particulier sur ce point l'analyse menée par David Berliner sur les enjeux intergénérationnels du propos « nous sommes les derniers Bulogic ». BERLINER David, 2018, *Perdre sa culture*, Zones Sensibles, p.40-41.
[173] PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité.*, CNRS éditions, p.171, inspiré de MARTINEZ Abelino, 1989, *Las sectas en Nicaragua oferta y demanda de salvación*, 1. ed edition San José, Costa Rica, DEI.
[174] Cf Partie I, Chapitre II.
[175] Partie I, Chapitre II, C), §3.
[176] Cette situation correspond à la « rupture » générée par la conversion pentecôtiste et à ses conséquences dans les communautés guatémaltèques. PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 2001, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie*, n° 10. PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité.*, CNRS éditions.

exemple se désole de voir sa fille s'éloigner de la foi telle qu'elle la conçoit. Si le travail salarié a permis à Soledad de gagner de l'argent, et de parler espagnol, deux valeurs prônées par Carlota, elle ne s'en sert pas pour accéder au Salut ni pour lire la Bible. Le *mantal* de Carlota n'a, autrement dit, pas eu l'effet escompté sur Soledad. Tout comme Sarah, Rachel, et Fabiola, elle détourne son capital éducatif « moderne »[177] à des fins personnelles innovantes.

Au vu de ces éléments, nous considérons que, pour les Cancuqueros et les parents, la « perte » des *ach'ix* à Mexico est de trois ordres :

- Physique, car la jeune fille est absente de la communauté dans laquelle réside ses parents.
- Politique : la jeune fille n'appartient plus à la communauté en tant que *k'inal*[178].
- Religieuse, dans la mesure où le non-respect des ordres, de la hiérarchie communautaire par la jeune fille l'empêchera d'accéder au Salut. Ce comportement irrespectueux s'accompagne d'une pratique moins régulière du culte, et d'une transgression des interdits, un cosmopolitisme symptomatique de la situation d'entre deux des migrantes[179].

Il apparaît, en somme, que le commérage discréditant les migrantes se joue sur un fond de conflit entre les mutations confessionnelles de la valeur du « travail », les impératifs familiaux, et ceux de maintien de la reproduction communautaire.

3) Des liens secrets

Le facteur économique est moteur dans la migration des jeunes filles à Mexico[180]. Face à ce constat, nous avons montré selon quelles modalités il est possible de répéter un discours moral sans y adhérer complétement, en s'en arrangeant en fonction des contingences matérielles[181].

En effet, y compris par rapport à la moyenne de San Juan Cancuc Fabiola, Rachel, et Soledad viennent de familles pauvres. À ce titre, la migration de Fabiola, par exemple, été préparée en concertation avec ses parents. Lors des discussions, les arguments contre son départ à Mexico semblent avoir été plus soutenus par sa mère, Isabela. Si cette dernière avançait qu'elle se

[177] Voir la définition cancuquera de la « modernité » détaillée plus haut, en Partie II, Chapitre V, A), §3.
[178] Aspect que nous développerons plus avant dans le chapitre suivant : Partie III, Chapitre VI), B), §2.
[179]Voir Partie III, Chapitre VI, C), §2 et 3.
[180] Partie II, Chapitre V, B), §1.
[181] Partie II, Chapitre V, B), §2.

sentait triste à l'idée de ne plus revoir sa fille et qu'elle allait lui manquer[182], la migration de Fabiola allait aussi à l'encontre des valeurs communautaires qu'elle était censée lui transmettre[183].

Les arguments en faveur de la migration étaient plutôt soutenus par son mari. Isabela de son côté, reconnaissait que sa famille avait besoin d'un apport d'argent. Toutefois, plus encore que les incitations du directeur du lycée, le facteur qui a contrebalancé les craintes d'Isabela de façon décisive a été la présence de son petit frère à Mexico, l'oncle de Fabiola. Comme l'explique cette dernière :

53.1	***Este***	***...***	***Ayik***		***ta***	***México***	***ch'iik***		***ta***	***k'ejel***
	este		***ay***	***-ik***	***ta***	***México***	***ch'i***	***-ik***	***ta***	***k'ejel***
	[esp]		***E***	***-B3PL***	***P***	***Mexico***	***grandir***	***-B3PL***	***P***	***ailleurs***

skuxinelik .

s- kuxinel

A3PL- vie

Et bien... Ils sont à Mexico, ils ont grandi à l'extérieur du village.

---

[182] Voir notamment Isabela, entretien du 05/10/2019, glose 50.3 : « *Ts'in es que... Ja' to nax jtul ach'ix* ***i*** *sok* ***i*** *jtul ach'ix... jtul ja' to nax... sok kach'ix... Xbajt ja' to nax, jtul kaltik ine.* » / « Enfin, c'est que... Je n'ai qu'une seule jeune fille et avec une seule fille... C'est la seule que j'aie. Et ma fille... Elle s'en va maintenant, cette personne avec laquelle nous discutons. » Notons la présence de la présence de la particule proximale *i* derrière les références à sa fille *ach'ix* marquant un rapprochement émotionnel. Comme l'explique Gilles Polian, "Con el proximal i, se puede reforzar aún más la cercanía indicada" In POLIAN Gilles, 2011, *Gramática del tseltal de Oxchuc*, CIESAS, p.397.

[183] Nous sommes revenu sur ces valeurs dans ce chapitre, et en avons défini le fondement normatif en Partie I, Chapitre II.

53.2 Ay primo spasik a'tel ta steme ... Ta Santa
ay s- pas a'tel ta s- teme
E A3PL- faire travail P A3- lorsque
Anita , ay ta Merced , ay ta Morelos baemik ,
ay ta Merced ay ta ba -em -ik
E P la.merced E P aller -PF -B3PL
xbaemik tey .
x- ba -em -ik tey
INC- NR:sur -PF -B3PL DEIC:là

Il y a des cousins qui travaillent à peut-être... À Santa Anita, il y a à la Merced, il y en a qui sont partis à Morelos, ils partent là-bas.[184]

Nous comprenons, d'après cet extrait, que la présence de la famille de Fabiola à Mexico est de longue date, puisque les cousins et cousines auxquels elle se réfère ont « grandi à l'extérieur du village » et y ont fait leur vie (« *Ayik ta México ch'iik ta k'ejel skuxinelik* » ligne 53.1). Il est aussi intéressant de noter que les lieux cités (Santa Anita, La Merced, Morelos, ligne 53.2) sont voisins les uns des autres. En allant à Mexico Fabiola, puis Rachel avaient ainsi de grandes chances d'être soutenues par le cercle familial déjà présent.
Ces relations jouent en faveur d'une mobilité vers la capitale, d'autant plus que son oncle et ses proches retournent épisodiquement dans la communauté ce qui « entraine », dans une certaine mesure, d'autres membres de la famille avec eux[185].

Ce capital relationnel peut être également activé par des connaissances extrafamiliales. Ana Gloria, par exemple, avait le même âge que Fabiola et fréquentait le même lycée. Cette camarade de classe cherchait à appuyer sa mobilité sur l'implantation d'un réseau préexistant dans le lieu d'arrivée, comme l'avait fait Fabiola avant elle. Cela lui donnait aussi une

[184] Fabiola, entretien du 09/11/2019, gloses 53.1-53.2.
[185] Fabiola, entretien du 09/11/2019, gloses 75.1-75.4

garantie sur le travail qu'elle pouvait y exercer : elle savait par avance qu'elle allait « vendre » dans le commerce de l'oncle de son amie[186].

La préexistence d'un réseau influe considérablement sur l'issue des projets de départ de chacune des jeunes filles. En dehors de Flora, chacune des migrantes a ainsi voyagé et trouvé du travail grâce à un membre de sa famille. Rachel a suivi Fabiola qui elle-même avait été accueillie par son oncle. Sarah a rejoint sa cousine Soledad qui avait suivi ses sœurs. Ces dernières, toutefois, ont connu une situation similaire à celle de Flora : arrivées par le Parque la Soledad, le plus compliqué, pour elles, a été de trouver un logis.

Cette situation va dans le sens des démonstrations de Douglas Massey et Fernando Riosmena[187]. Selon les chercheurs, les migrants sont aussi ceux qui ont le « capital social » le plus étendu, c'est-à-dire, surtout selon Massey, des parents de leur lieu d'origine étant déjà partis sur le lieu d'arrivée escompté. Nous ne partageons néanmoins pas sa vision d'une migration menée par ceux qui ont plus de ressources économiques que d'autres. Même si une étude statistique dédiée resterait à faire il semble évident, d'après nos données de terrain, que les migrantes de la famille qui constituent une première génération vivaient dans une situation d'extrême pauvreté dont elles se sont sorties grâce à un revenu extérieur.

Dans le but de mieux rendre compte de ce facteur à notre échelle, nous pourrions jouer à escient sur le titre *the strenght of weak ties* de l'article de Mark Granovetter[188]. Par « la force des liens faibles », l'auteur entend montrer que ce sont les connaissances les plus éloignées qui permettent le plus souvent aux migrants d'atteindre leur destination. Toutefois, dans l'expérience des jeunes filles de San Juan Cancuc, il semble que ce facteur ait été saisie en contraste. Dans le processus migratoire qu'elles peuvent engager, leurs « liens forts » invoqués dans l'article recèlent en fait une certaine faiblesse. En effet, rares sont les cas où

---

[186] Logiques migratoires qui se retrouvent aussi chez d'autres populations indigènes. Voir par exemple: POMBO María Dolores Paris, 2019, « Réseaux migratoires et réseaux de pouvoir : les triquis en Californie », in David Dumoulin Kervran et Marielle Pépin-Lehalleur (dir.), Agir-en-réseau : Modèle d'action ou catégorie d'analyse ?, Rennes, Presses universitaires de Rennes : 205 219.

[187] MASSEY Douglas et RIOSMENA Fernando, 2012, « Pathways to El Norte: Origins, Destinations, and Characteristics of Mexican Migrants tothe United States », *The International Migration Review*, vol. 1, n° 46 : 3-36.

[188] GRANOVETTER Mark, 1983, « The strenght of weak ties: a network theory revisited », *Sociological Theory*, vol. 1 : 201-233.

des proches sont sur place pour les accueillir et les aider à s'adapter à leur nouvel environnement urbain[189].

Il apparaît toutefois que 5 des 9 migrantes issues du municipe que San Juan Cancuc ont été aidées soit par leurs agnats, soit par leurs cognats. Il nous faut donc nuancer le propos de Granovetter : la famille influe directement sur la préparation du projet migratoire, mais les motifs provoquant le départ, le lieu d'arrivée, et la formation préalable déterminent en grande partie l'issue heureuse ou malheureuse du projet. Poussée par la pauvreté, Flora a migré seule à Mexico, à 16 ans, pour aider sa mère devenue veuve. Âgée et non-propriétaire de son lopin de terre cette dernière elle n'a pas retenu sa fille. En dépit de sa situation de grande précarité, Pati désapprouvait profondément l'initiative de son *ach'ix*. Seule en arrivant dans la capitale, Flora travaille désormais sous l'autorité d'un proxénète[190]. Si elle avait été accueillie chez le frère de sa mère, comme Fabiola et Rachel, ou par sa cousine paternelle, comme Sarah, aurait-elle trouvé un autre travail ? Si avoir peu de capital social n'empêche pas la migration, cela a des conséquences sur le type d'emploi exercé en ville ; ici, la prostitution[191].

Bien que contrevenant au discours moral communautaire et aux vœux parentaux, la migration des jeunes filles à Mexico est dans la vaste majorité des cas soutenue par l'environnement familial. Celui-ci met notamment en place des stratégies de communication pour garder le contact à distance. Les appels entre les migrantes et les familles s'effectuent généralement le soir[192]. Les applications d'appel et de messagerie du téléphone portable, Facebook et WhatsApp, permettent faire le lien avec les personnes déplacées.
Pour autant la mobilité, bien que tolérée dans les faits, est désapprouvée dans les mots.

[189] « Bricolage débouchant aujourd'hui parfois sur des formes assez méconnaissables. Les pratiques et les croyances indiennes dites traditionnelles sont ainsi reprises et réadaptées, y compris par des populations *ladina*s. Ces deux expressions religieuses sont deux alternatives face à la situation de crise économique, sociale et politique que connaissent les populations guatémaltèques. Elles montrent tout autant leur volonté de s'adapter au monde moderne qui les envahit. » PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 2001, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie*, n° 10, p.7.
[190] Partie II, chapitre IV, B).
[191] Cet élément sera approfondi en Partie III, Chapitre VI, A), §1.
[192] Fabiola, entretiens du 05/10/2019.

69.1 Ma'uk .

ma'uk

NEG-IRR

Non.

69.2 Ma' jk'an lok'on tel tey a .

ma' j- k'an lok' -on tel tey a

NEG A1- vouloir sortir -B1 DIR:venir DEIC:là

Je ne veux pas aller là-bas.

69.3 Tey a .

tey a

DEIC:là

Là-bas.

69.4 Ja' la nax bit'il ***binti***

ja' la =nax bit'il ***binti***

FOC CMP =seulement INTER:comment ***INTER:comment***

xtalik te yilel teme

x- tal -ik te y- il -el teme

INC- venir -B3PL DET A3- voir -INF lorsque

xsujtik *te talem te Xole ine .*

x- sujt -ik *te tal -em te ine*

INC- revenir -B3PL *DET venir -PF DET DEM:ceci*

Ca c'est juste comment, **à quoi elles ressemblent lorsqu'elles reviennent,** comment Soledad est revenue.[193]

Alors que je l'interrogeais sur le départ de ses filles, Carlota me dit d'elle-même, suivant le fil de sa pensée, qu'elle ne souhaitait pas migrer à Mexico. La raison est la même que celle évoquée par sa fille : « *te yilel* », ce à quoi « ressemblent » les filles parties à Mexico (ligne 69.4). Cette apparence qui consiste en un comportement répréhensible est liée au travail (*a'tel*) exercé par sa fille à Mexico (ligne 69.5)[194]. Or, si les Tseltals expliquent que la moralité se voit, c'est aussi peut-être pour mieux pouvoir la condamner. Dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault pose cette remarque également révélatrice du processus de contrôle dans la société étudiée : « L'exercice de la discipline suppose un dispositif qui contraigne par le jeu du regard ; un appareil où les techniques qui permettent de voir induisent des effets de pouvoir, et où, en retour, les moyens de coercition rendent clairement visibles ceux sur qui ils s'appliquent. »[195]

Les parents voient revenir leurs filles transformées de façon après qu'elles aient travaillé à Mexico. Plus ou moins ouvertement, ils critiquent leur changement d'attitude. Cependant, le véritable dispositif de contrôle consacré par le regard vient avant tout de la parole. Le « *alel »,* la rumeur est évoquée par l'ensemble des migrantes, mais en public, nous avons pu remarquer la modalité selon laquelle les parents en protègent leur enfant : pour éviter de les entendre se faire critiquer, ils n'en parlent tout simplement pas[196].

Ce silence des parents mérite d'être étudié à la lueur de la fonction régulatrice du commérage théorisée par Haviland. Dans son cadre analytique, il sert à poser une norme (« *rule* », « règle », pour reprendre le vocabulaire de l'auteur) à laquelle les jeunes filles, ne se conforment pas[197]. À l'inverse, les parents des migrantes ont tous une carrière morale

[193] Carlota, entretien du 28/12/2019, gloses 69.1-69.4.
[194] Voir Partie II, Chapitre IV.
[195] FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison.*, Gallimard, p.171.
[196] Partie II, Chapitre V, B), §2.
[197] HAVILAND John Beard, 1977, "Rules in Gossip", In *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, p.148-170.

communautaire accomplie, du moins minimalement : ils sont pères, mères, et vivent dans la communauté. Certains comme le père de Fabiola et Rachel qui participe au comité pourrait même prétendre, un jour, devenir *mamal*. La carrière morale des filles, à l'inverse, est si déviante que *tat* et *me'* savent qu'elles ne peuvent pas revenir dans la communauté. Bien qu'en raison de mon statut de genre je n'ai pas pu y assister, j'ai appris par des hommes tseltals, suffisamment éloignés du régime normatif communautaire de San Juan Cancuc pour pouvoir librement m'en parler, la chose suivante : si une fille qui avait migré à Mexico revenait vivre dans la communauté avec le comportement imputé à cette ville, ses parents étaient convoqués par le comité[198]. Les autorités communautaires leur signifiaient que leur fille étant indésirable, elle n'appartenait plus à la communauté. Comme l'a montré Marie Chosson, le conflit, s'il ne peut être résolu, se règle bien souvent par un éloignement géographique définitif dans les hautes terres mayas du Chiapas[199]. Si les parents ne veulent pas connaître le même destin, alors vaut-il mieux pour eux qu'ils se conforment à l'avis du groupe représenté par le comité, et gardent le secret sur leur lien filial.

Les parents ne parlent pas de leur *ach'ix* migrante en public. Aux yeux de la communauté, les migrantes continuent de ne « pas exister ». Toutefois, partager l'intimité de leur foyer cancuquero nous a permis d'observer que des liens entre elles et leur *k'inal* se créent mais restent secrets, au sein d'une dialectique de ménagement des intérêts familiaux avec ceux de la cohésion communautaire.

[198] Il s'agit notamment d'un professeur d'école primaire qui, bien qu'originaire d'Oxchuc, vivait pendant sa semaine de travail dans la communauté de Chilolja' où il enseignait. En tant que tseltalophone et résident temporaire il entretenait de forts liens avec la population cancuquera.
[199] CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris.

*

Suite aux récits de vie restitués à l'orée de cette partie[200], les chapitres « Le mauvais genre » et « Une perte profitable » ont distingué quatre actes structurels de la perte qualifiant leur migration. Pour devenir des urbaines, il faut que les migrantes s'habituent à des pratiques considérées déviantes pour une *ach'ix* au sein du régime normatif communautaire[201]. De cette déviance naît un jugement moral multiscalaire et multisitué. De fait, bien que les valeurs des religions évangéliques communautaires présentent une perméabilité à celle de l'économie de marché globalisée urbaine[202], la rupture des jeunes filles avec les « traditions » n'est pas celle souhaitée par leurs parents à San Juan Cancuc[203].

À Mexico, leur situation sociale et économique les rend marginales parmi la très grande masse des marginalisés du Mexique « rêvé » décrit par Bonfill Batalla[204]. Dans la mesure où elle convoque une multiplicité de valeurs et de modes de coercition, la perte des migrantes à dans la capitale peut donc apporter un certain profit. Dans ce cadre, l'acte de parole revêt des valeurs sociales particulières que nous avons détaillées en trois axes. La pensée, l'élocution et la critique forment une triade processuelle de « mots dits » qui condamnent physiquement et moralement les *ach'ix*. Les parents tentent de les défendre dans une démarche qui favorise l'économie familiale, et, indirectement, communautaire. Hors du champ épistémique de la critique, les jeunes filles disent d'ailleurs ne pas se sentir concernées. Cette situation ambivalente d'affection filiale sur fond de rejet communautaire met néanmoins au jour des enjeux de pouvoir escamotés par le tabou. Dès lors, il s'agira de comprendre quels en sont exactement les ressorts. Derrière l'accusation de « prostitution » des jeunes filles se profilent effectivement des impératifs d'échanges matrimoniaux chamboulés par la migration. Des frictions entre l'individuel et le collectif, s'élèvent alors des manières d'être Tseltal évolutives, qui redéfinissent notamment le genre dans une commune singularité des existences.

[200] Partie II, Chapitre III.
[201] Partie II, Chapitre IV.
[202] Partie III, Chapitre V, A).
[203] Partie III, Chapitre V, B).
[204] "La noción de democracia, establecida hace dos siglos como una de las aspiraciones vertebrales de la civilización occidental, se convierte, al ser trasplantada mecánicamente como postulado del México imaginario, en una serie de mecanismos de exclusión que transforman al pueblo real en no-pueblo." BONFIL BATALLA Guillermo, 1990, *México profundo. Una Civilizacion negada*, Grijalbo CIESAS, p.108.

Partie III
L'Indigène respectueuse

"Glaubt mir, die Welt wird euch nichts schenken. Wenn ihr ein Leben wollt, so stehlt es."

Lou Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, [1951]

Après avoir montré comment le parcours des jeunes filles en milieu urbain les condamne à la perte d'un point de vue communautaire, il convient d'exposer les modalités selon lesquelles un discrédit exprimé par le vocable de la prostitution traverse tant le régime normatif de San Juan Cancuc que celui de la nation mexicaine. La disponibilité du corps des migrantes également conçue sous un versant procréatif à Mexico DF est en effet préjudiciable au maintien d'une structure de parenté à San Juan Cancuc. Dans ces lieux urbains où elles ne sont pas censées être, les jeunes filles migrantes créent donc leurs propres champs d'existence à la conjonction des attentes cancuqueras et des attentes nationales. Elles dessinent leurs voies à venir à travers une économie de marché mondialisée qui lie ces deux échelles de socialisation. Nous récusons l'explication opposant une logique collective présupposée aux sociétés indigènes à l'individualisme de parcours marginaux, en proposant d'embrasser les aspérités ethnographiques pour mieux appréhender l'universelle pluralité des manières de se penser.

Pour des raisons de protection de la vie privée, le chapitre VI (p. 385 à 456) n’est pas diffusable sur Internet.

Chapitre VII) Un genre de Tseltale

En quoi le sexe social détermine-t-il l'avenir d'une identité pensée en termes d'ethnicité ? Les résistances singulières des jeunes filles migrantes procèdent d'un aller-retour entre le collectif et le soi. Dans la mesure où elles participent à construire l'un et l'autre, une analyse des valeurs rejetées révèle comment les contours de la société de San Juan Cancuc sont définis par ce que chacun de ses membres veut bien en faire. Nous soutenons en ce sens que le non-retour des ach'ix *résulte directement de leur adhésion aux nouvelles normes qu'elles sont en train de créer hors des régimes normatifs communautaires et nationaux, dans les interstices de dynamiques d'échanges globalisées. Notre volonté de saisir les interactions entre des sois et des alters mouvants mènera finalement, à discuter l'intérêt d'une anthropologie existentialiste dans un contexte d'émergences identitaires.*

A) Vivre vulgairement

1) Réussir à se perdre

En analysant les termes de l'échange économico-sexuel qualifié de prostitution à San Juan Cancuc, nous avons montré en quoi ils recelaient un enjeu du pouvoir d'agir individuel des jeunes filles face aux normes collectives des groupes sociaux ruraux et urbains qu'elles traversent. La valeur négative attribuée au stigmate de la « putain » va ainsi à l'encontre de la manière dont les migrantes conçoivent leur propre parcours[1]. Dans son étude du « vulgaire » (*common*) dans la société anglaise médiévale, Ruth Mazo Karras établit que « *the whore label* » a été employé par les entrepreneurs de morale[2] de l'Angleterre du XIXème siècle afin de maintenir trois types de femmes sous contrôle :

- Celles qui n'étaient pas épouses
- Celles qui n'étaient pas servantes dans la maison d'un maître
- Celles qui n'étaient pas placées directement sous le contrôle paternel (père ou figure familiale représentant ce rôle)[3]

Les trois stades professionnels à Mexico par lesquels passent les jeunes filles de San Juan Cancuc montrent que leur manière de juger leur carrière morale repose sur des critères similaires de soumission à une autorité patriarcale. Afin de comprendre comment s'établit entre elles une distinction, nous nous appuierons sur les évaluations des capitaux économiques, sociaux, et symboliques à la fois auto-évalués par les jeunes filles et constatés durant notre observation participante auprès d'elles. Le capital social est la quantité et qualité de relations nouées avec d'autres individus. Il va de pair avec le capital économique : la somme de biens échangeables. Capital économique et capital social forment les soubassements du capital symbolique[4]. Nous entendrons ce dernier type de capital dans

[1] Partie III, Chapitre VI, B), §3.
[2] Acteurs ou groupe d'acteurs produisant les normes d'après Howard Becker. Cf Partie I, Chapitre II, A), §1. Et BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
[3] MAZO KARRAS, 1996, *Common women. Prostitution and sexuality in medieval England*, Oxford University Press.
[4] Nous n'ignorons pas que, dans *La distinction*, Pierre Bourdieu pose le capital économique et le capital social comme socle du capital culturel, et non du capital symbolique. Il nous semble cependant que le paradigme

l'acception la plus simple donnée par P. Bourdieu, à savoir celle du pouvoir reconnu dans le champ de la migration des jeunes filles cancuqueras[5]. Il s'agira donc d'analyser comment les jeunes filles se distinguent entre elles selon une hiérarchie de valeurs forgée durant leur migration.

L'emploi de domestique incarne la réussite d'une migrante, car son obtention résulte d'une connaissance aboutie du marché du travail de Mexico. Soledad, par exemple, avait exercé d'autre métiers, comme « vendeuse »[6] avant de parvenir à devenir domestique. Ses sœurs qui l'ont introduite avaient elles-mêmes bénéficié du soutien d'autres travailleuses immigrées dans la capitale[7]. Cet emploi s'obtient par la recommandation. À sa demande, Soledad a recommandé sa cousine Sarah pour qu'elle travaille avec elle dans le quartier riche de Santa Fe. À son tour, Sarah a ensuite aidé une de ses cousines à accéder à cet emploi dans la capitale. Le retour précipité de cette dernière dans la communauté a provoqué le courroux de Sarah[8], compréhensible dans la mesure où, selon ses critères de réussites acquis par la migration, elle savait qu'elle lui permettait de jouir immédiatement du fruit de relations qu'elle n'a elle-même pu capitaliser qu'au fil de nombreuses années d'expériences en milieu urbain. En ne « s'habituant » pas, cette cousine a, de plus, échoué à se constituer un capital économique pour elle et sa famille, raison pour laquelle Sarah la considère « foutue »[9]. Toutes les migrantes aspirent à gagner de l'argent en ville[10]. Toutefois, la marge dégagée n'est pas la même en fonction de l'emploi exercé, ni du lieu où il est exercé. Sarah explique ainsi sa migration :

---

scolaire dans lequel il entend la culture valorisée serait propre à comprendre les critères de distinctions dans la société métisse, mais pas dans la société tseltale. Le capital symbolique, en ce qu'il peut montrer ce qui fait *valeur* au sein, tant du régime normatif national que du régime normatif communautaire, nous paraît être un outil analytique plus souple tout en résultant, dans notre ethnographie, des capitaux économique et sociaux décrits supra. BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement.*, Les éditions de minuit.

[5] BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, p.68-75.

[6] D'après l'explication de Soledad hors enregistrement.

[7] Ces travailleuses, bien qu'indigènes, parfois tseltales, n'étaient pas issues de San Juan Cancuc.

[8] Voir Partie II, Chapitre III, B), §1 Sarah : de la réalisation sociale par l'éthique presbytérienne, Partie II, Chapitre IV, A), §3 et Sarah, entretien du 05/04/2020, gloses 152.1 – 160.

[9] Partie II, Chapitre III, B), §1, Sarah : de la réalisation sociale par l'éthique presbytérienne et Partie II, Chapitre IV, A), §3.

[10] Partie II, Chapitre IV, B), §1, Partie II, Chapitre V, B), §2 et Partie III, Chapitre VI, B), §3.

*31.2*Juliette *Bistuk* *baat* *k'oel* *ta* *Méxicoe* *?*

bistuk *baat* *k'oel* *ta* *Méxicoe*

INTER:pourquoi *aller-B2* *DIR:arriver.là* *P* *Mexico=DET*

Pourquoi es-tu allée jusque Mexico ?

32.1 Sarah *Es que* *,* ***ja'*** ***jk'an*** ***ya*** ***jpasix***

Es que ***ja'*** ***j-*** ***k'an*** ***ya*** ***j-*** ***pas*** ***=ix***

FOC ***A1-*** ***vouloir*** ***INC*** ***A1-*** ***faire*** ***=déjà***

ganar ***mas*** ***li'*** .

li'

DEIC:ici

C'est que, **ce que je voulais c'était gagner plus ici**.

32.2 *Y* *ban* *te* *México* *i* *...* *Ja'* *,* *jay* *…*

y *ban* *te* *México* *i* *ja'* *jay*

NR:et *où* *DET* *Mexico* *PROX* *FOC* *INTERJ*

Xoch'on ***a'tel*** ***,*** ***yakalon*** ***ta*** ***a'tel*** ***ta***

x- ***och'*** ***-on*** ***a'tel*** ***yakal*** ***-on*** ***ta*** ***a'tel*** ***ta***

INC – ***entrer*** ***–B1*** ***travail*** ***PROG*** ***–B1*** ***P*** ***travail*** ***P***

Tuxtla .

Tuxtla

Tuxtla Gutiérrez

Et là à Mexico... C'est heu... **J'intègre un travail, je suis en train de travailler à Tuxtla.**

33.1 Juliette *Ha* *!*

ha

INTERJ

Ha !

33.2 Melelix ?

melel =ix

vrai = déjà

Vraiment?

34.1 Sarah *Han han ta Tuxtla .*

Han han ta Tuxtla

INTERJ INTERJ P Tuxtla Gutiérrez

Han han à Tuxtla.

34.2 Pero tey ta Tuxtlae ***la jpas***

pero tey ta Tuxtla =e ***la j- pas***

mais DEIC:là P Tuxtla Gutiérrez =DET ***CMP A1- faire***

ganar ... Es muy poquito .

Mais là-bas à Tuxtla **ce je que je gagnais c'était... Très peu.**

34.3 Pero pero orita mo'on tel li' ta

pero pero orita mo -on tel li' ta

mais mais maintenant monter -B1 DIR:venir DEIC:ici P

banti este ... ta banti ... ciudade de México .

banti este ta banti ciudad =e México

INTER:où [esp] P INTER:où ville =DET Mexico

Mais, mais maintenant que je suis montée ici là où... à.... À la ville de Mexico.

34.4 Y ***ya jpasix kanar poquito mas .***

y ***ya j- pas =ix kanar***

NR:et ***INC A1- faire =déjà travail.salarié***

Et bien **je gagne un peu plus.**

35 Juliette *Jayeb* *ya'bat*
jayeb *y-* *a'* *-b-* *-at*
INTER:combien *A3-* *donner* *-APL-* *-B2*
akanar *?*
a- *kanar*
A2- *travail.salarié*

Combien te rapporte ton emploi ?

36.1 Sarah *He* *...* *Ja'* *li'* *ito* *este* *semana* *i* *,*
ja' *li'* *ito* *este* *semana* *i*
FOC *DEIC:ici* *DEM:cela* *[esp]* *semaine* *PROX*
mil *ocho* *ciento* *ya'bon* *.*
mil *ocho* *y-* *a'* *-b-* *-on*
tuer *huit* *A3-* *donner* *-APL-* *B1*

He... Ici par semaine, ça me rapporte mille huit cents.

36.2 *Jay* *ta* *Tuxtlae* *;* *ta* *k'unk'un* *ja'*
jay *ta* *Tuxtla* *=e* *ta* *k'un* *k'un* *ja'*
INTERJ *P* *Tuxtla Gutiérrez* *=DET* *P* *tendre* *tendre* *FOC*
stojol *:* *jun* *mes* *,* *tres* *mil* *.*
stojol *jun* *mes* *tres* *mil*
A3-originel-Vl *un* *balayer* *trois* *tuer*

Alors qu'à Tuxtla, le salaire était bien faible : un mois pour trois milles.

37 Juliette *Han* *!*
Han
INTERJ

Han !

38.1 Sarah *Hum* .
hum
INTERJ

Hum.

38.2 Ja' ts'iin te lok'el ta Méxicoe .
ja' ts'iin te lok'el ta Méxicoe
FOC donc DET DIR:sortir P Mexico=DET

Voilà la raison du départ à Mexico.[11]

Dans cet extrait, la conception tseltale de la relation économique entre les Indigènes et les « Métis » *kaxlan* de l'espace urbain transparait par les code-switching[12]. En ligne 32.1 Sarah a d'abord recours à l'espagnol *ganar,* signifiant « gagner ». Elle utilise une formule prototypique tseltale qui consiste à conjuguer préalablement le verbe transitif *pas*, « faire » avant un verbe espagnol : pour dire « je gagne », elle appose le préfixe A1- de la première personne du singulier *j-* sur *pas*, puis utilise le verbe « gagner » à l'infinitif. Cette manière de référer à son salaire à Mexico, puis, en ligne 34.2, dans la capitale du Chiapas Tuxtla Gutiérrez fait directement écho à la conception municipale du *kanar* : celle d'un gain venant de la ville[13]. Tel qu'employé en ligne 34.4, ce substantif d'action précède directement l'espagnol *un poquito más*, « un peu plus » pour indiquer un bien financier : son salaire. Cet argent est pour les Tseltales de San Juan Cancuc symbiotiquement liés à une économie de marché urbaine et métisse, conception qui se ressent jusque dans leur pratique linguistique. Gilles Polian répertorie ainsi dans sa version préliminaire du *dictionnaire multidialectal du*

[11] Sarah, entretien du 29/02/2020, gloses 31.2-38.2.
[12] Passer d'une langue à une autre, comme nous l'avons défini en Partie II, Chapitre IV, A), §1. Pour un rappel des principes de cette relation, voir Figure 13: Rituel d'altérisation des Tseltals de San Juan Cancuc avec les Métis et Figure 15
[13] Voir Partie II, Chapitre V, A), §3 et Partie III, Chapitre VI, B), §3.

tseltal l'espagnol *ganar* comme autre acception de ce que nous avons entendu *kanar* en variante cancuquera, mais qui peut aussi être dit *kanal*. Le linguiste pose comme synonyme à ces termes empruntés à la langue coloniale la formule indigène *leh a'tel*, littéralement « chercher du travail »[14]. Nous avons cependant souligné que le « travail » *a'tel* est avant tout une « charge » communautaire[15]. Il ressort en ce sens de l'entretien mené avec Sarah que son usage de ce terme correspond au « rôle » qu'elle exercerait en tant qu'*ach'ix* si elle vivait dans la communauté. En ligne 32.2, Sarah n'a pas recours à l'espagnol pour dire « *Xoch'on a'tel, yakalon ta a'tel ta Tuxtla* ». *Och'* est un verbe intransitif de mouvement signifiant « entrer », mais aussi « commencer ». Dans cette phrase, il faut comprendre que Sarah réfère à l'exercice d'une pratique qu'elle considère être un devoir, sa charge en tant qu'*ach'ix* selon les principes de San Juan Cancuc. Pour elle, son *a'tel*, de Tuxtla à Mexico, reste le même qu'à San Juan Cancuc ; il s'agit d'entretenir un foyer[16]. La rétribution qu'elle obtient diffère toutefois en quantité : elle obtient plus de « gain » *kanar* à Mexico qu'à Tuxtla. Réinvesti constamment dans l'économie familiale du municipe, ce *kanar* matérialisé en pièces et en billets de banque est transformé en *a'tel* quand il transite par sa famille[17]. D'une part, cet échange incombe à son *a'tel* d'*ach'ix* cancuquera : les ressources qu'elle produit doivent circuler dans sa famille nucléaire composée de son père, sa mère, et de ses sœurs[18]. D'autres part, plus Sarah obtient d'argent en *kanar*, plus sa famille gagne de prestige en *a'tel*, car le temps pallié par l'argent bénéficie à chaque membre :

- Son père peut exercer une charge au comité, l'argent lui permettant d'acheter et non de produire les denrées alimentaires qu'il doit apporter à sa famille en tant que *tat*.
- Sa mère jouit en tant que *me'* du prestige de son mari et participe activement à leur commune ascension sociale. Elle peut critiquer les autres hommes ne se dédiant pas autant aux affaires de la communauté tout en faisant valoir les talents de ses filles pour leur trouver le meilleur parti. Grâce à l'argent envoyé par Sarah, elle peut mettre

[14] POLIAN Gilles, 2017, « Kanal », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Version preliminar.
[15] Partie I, Chapitre II, A), §1 et Partie II, Chapitre IV, A), §2.
[16] Sur l' *a'tel* d'une *ach'ix*, voir Partie I, Chapitre II, A), §2 et Partie III, Chapitre VI, B), §2.
[17] Voir Partie III, Chapitre VI, B), §3 Figure 15 : Transmission économique depuis les migrantes vers le municipe de San Juan Cancuc
[18] Voir Partie II, Chapitre IV, B), §2 Figure 10 : Schéma de la circulation des ressources dans une famille tseltale.

beaucoup de viande dans ses plats lors des fêtes, ce qui accroit encore le prestige communautaire de sa famille[19].

- Les sœurs de Sarah peuvent acheter du fil pour coudre les beaux *huipils* qui les rendent plus désirables sur le marché matrimonial communautaire. Le temps qu'elles ne passent pas à transformer les haricots et le maïs bruts venant du champ peut être employé à parfaire leur talent dans cette activité[20]. La nourriture plus riche qu'elles consomment fait augmenter proportionnellement à leur poids leur *stoj yinam*, leur « prix de fiancée ». Sarah investie aussi dans l'éducation religieuse de ses petites sœurs, parce qu'elle sait que c'est une valeur prisée chez les cancuqueras[21]. Les migrantes qui ont des frères les aident aussi à rassembler l'argent nécessaire pour pouvoir se marier.

En somme, en taisant la « perte » de Sarah à Mexico[22], sa famille acquièrt un capital symbolique conséquent. En dépit du stigmate de putain frappant les migrantes indistinctement à San Juan Cancuc, elles considèrent ainsi avoir « réussi ».

Or, ce capital symbolique élevé accumulé par les domestiques est le fruit de deux plus-values : celle du capital relationnel qui leur a permis d'accéder à leur emploi, et celle du capital économique qui résulte de cet emploi. C'est ces plus-values qui font précisément défaut à Fabiola et Rachel.

Cuisinière est le métier exercé par celles sachant parler espagnol, mais qui :

- Parlent espagnol à un niveau conversationnel

- Bénéficient d'un réseau travail déjà constitué dans les métiers de l'alimentaire à la Merced[23].

Quoique pouvant se combiner, chacune de ces configurations est en soi suffisante. Le cas de Rachel et Fabiola est plutôt représentatif de la seconde : elles maîtrisaient peu l'espagnol,

[19] La viande est un des aliments les plus prisé à San Juan Cancuc, et a un statut cérémoniel. Voir Partie III, Chapitre VI, B), §1.
[20] Leur père peut leur épargner la cuisson du maïs durant toute une nuit, notamment, en leur apportant de la MASECA, une farine permettant de faire des tortillas seulement en ajoutant de l'eau. La nourriture peut aussi être composée de petits pains de San Cristóbal très appréciés par les habitants de la communauté, et de sodas.
[21] Selon les topos que nous avons exposé en Partie II, Chapitre V, A), §2.
[22] Partie II, Chapitre V.
[23] Voir Partie II, Chapitre V, B), §3.

mais ont pu migrer grâce l'intermédiaire de leur oncle matrilatéral. Ce dernier avait déjà un emploi en tant que commis à La Merced.

Pour le père et la mère de ces deux *ach'ix*, cette présence d'un parent masculin sécurise l'entreprise professionnelle. D'une part, elle la rend moralement plus acceptable à San Juan Cancuc, car l'oncle de statut *tat* exerce une autorité *mantal* sur ses nièces. Dans la capitale, elles respectent ainsi encore les normes communautaires, du point de vue d'Isabela et Alberto, la mère et le père de Rachel et Fabiola. D'autre part, le biais masculin permet à la famille nucléaire de disposer d'une certaine maîtrise depuis la communauté sur la profession exercée par l'enfant. Les *ach'ix* continuent ainsi à se former en tant que *me'* d'après les valeurs de leurs parents, même si le contact avec des Métis *kaxlan* les rend déviantes d'un point de vue communautaire. Notons que ce critère de distinction communautaire préside à l'installation en tant que domestique : savoir tenir une maison est le propre d'une jeune fille accomplie pour les Cancuqueros. Les domestiques sont également moins en contact avec l'espace public extérieur[24] et capitalisent plus de ressources économiques, ce qui accroit leur prestige par rapport aux cuisinières. Le salaire de ces dernières est plus bas et elles doivent, en plus du transport, payer leur logement.

Toutefois, les cuisinières sont aussi celles qui sont les plus à même de tisser des relations sociales avec des Métis qui, à plus ou moins long terme, pourront leur proposer d'autres types d'emplois, comme celui de domestique. « Parler avec n'importe qui »[25], comme le critique Soledad, permet de trouver du travail mieux rémunéré, raison pour laquelle les domestiques d'aujourd'hui sont bien souvent les cuisinières d'hier[26].

Enfin, les migrantes qui parlent suffisamment espagnol pour parvenir à trouver un emploi à la Merced mais qui n'y ont pas de parenté ou de relation de la communauté installée doivent trouver à leur arrivée au Parque la Soledad des personnes expérimentées qui les aideront à subvenir à leurs besoin matériels primaires. Si la nourriture peut être achetée après un jour de travail dans le meilleur des cas, une migrante ne parlant pas espagnol et n'ayant ni

[24] Sur les espaces dans lesquels doit se trouver une *ach'ix* bien élevée à San Juan Cancuc, voir Partie I, Chapitre II, A), §2.
[25] Voir Partie II, Chapitre IV, B), §1, Soledad : entre rupture et retour. Et Partie III, Chapitre VI, B),
[26] Ce rapport à la temporalité dans la construction des identités migratoires sera détaillé dans le paragraphe suivant : Partie III, Chapitre VII, A), §2.

argent ni parents pour vivre dans un logement est contrainte de dormir à même le sol (Image 33 et Image 34).



Image 33 : Jeunes dormant à même le sol près de la station Candelaria (J. Danfakha 2020)



Image 34 : Affaires de sans-abris dans les vitraux de la station de métro Candelaria, directement accessible à pied depuis le Parque la Soledad (J. Danfakha 2019)

La situation de désaffiliation de jeunes filles de San Juan Cancuc est loin d'être un cas isolé au sein de la capitale. Les photos ci-dessus (Image 33 et Image 34) dénotent du destin de nombreux migrants qui, comme Flora, sont arrivés à Mexico par le Parque la Soledad sans réseau et sans le sou.

Se prostituer sous l'autorité d'un proxénète permet d'avoir un endroit où dormir. Il s'agit aussi du stade le plus bas de la hiérarchie des *kanar* transformés en *a'tel* par les dons d'argent à la communauté aux yeux de l'ensemble des jeunes filles migrantes. Bien que le proxénète soit une autorité patriarcale, il n'est pas une figure paternelle[27] car il n'agit pas dans le but de faire réussir socialement la jeune fille et ce, ni au sein du régime normatif communautaire, ni au sein du régime normatif de la nation[28]. L'indépendance de ces *ach'ix* vis-à-vis de l'autorité patriarcale représentant le régime normatif communautaire fonde en ce sens l'accusation de putain formulée par les migrantes elles-mêmes[29]. Pour reprendre les critères de Ruth Mazzo Karras, elles ne sont ni domestiques, ni épouses, ni placées sous le contrôle paternel d'une figure *tat* de la communauté. Cette situation de travail est celle d'*ach'ix* qui ne savent pas parler espagnol ou le maîtrisent à un niveau trop faible en descendant de l'autobus au Parque la Soledad[30]. Ne bénéficiant d'aucune parenté sur place pour les accompagner dans leur apprentissage de l'urbanité[31], leur état d'indigence les rend particulièrement dépendantes aux tenants de la traite sexuelle qui a cours à la Merced[32]. Cette condition nous a empêché d'entrer en contact directement avec ces migrantes autrement que par de brefs appels téléphoniques. Néanmoins, le parcours de Flora évoqué par sa mère et sa cousine dans les textes retranscrits laisse transparaître cette triade d'une incapacité à parler espagnol, d'une absence de relations préétablies sur place, et d'une extrême précarité financière[33]. Le capital économique généré n'étant pas suffisant pour combler le déficit de capital symbolique, la question de l'emploi exercé par sa fille à Mexico a été source de gêne pendant toute la durée de l'entretien avec Pati, dont est issu cet extrait[34] :

---

[27] Sur la relation entre la figure paternelle, du proxénète, et celle du diable, se référer à ABSI Pascale et DOUVILLE Olivier, 2011, « Nocturnal Battles in the Whorehouse. The Dreamscape of Bolivian Prostitutes », *Revue du MAUSS*, vol. 37, n° 1 : 323346.

[28] Voir Partie III, Chapitre VI, B), §3.

[29] Voir Partie III, Chapitre VI, B), §3 et Soledad, entretien du 02/05/2020, gloses 241-244.5.

[30] Cf Image 16 : Carte des transports de la migration depuis San Juan Cancuc à Mexico DF

[31] Cf Partie II, Chapitre IV.

[32] GÓMEZ SAN LUIS Anel Hortensia, 2014, « Prostitución de niñas y adolescentes: un acercamiento a su representación social en comerciantes de La Merced », *Península*, vol. 9, n° 2. CASTEL Robert, 1991, « De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », *Esprit*. PEPIN-LAHALLEUR Marielle, 2003, « (Dés)affiliation et identité. Des femmes indiennes face aux politiques publiques au Mexique », *Ateliers d'Anthropologie*, vol. 23 : 29-65

[33] Voir Annexes, Livre II : Les familles des migrantes, Pati, entretien du 11/11/2019 et Rosa entretien du 11/11/2019.

[34] Un extrait du même entretien a été cité dans le chapitre précédent, en Partie III, Chapitre VI, §2 « Perdre sa valeur ».

*47.2*Juliette *Binti* *ya'telinej* *spasel*

binti *y-* *a'telin* *-ej* *s-* *pas* *-el*

INTER:comment *A3-* *travailler* *-PF* *A3-* *faire* *-INF*

awach'ix *?*

aw- *ach'ix*

A2- *jeune.fille*

Quel emploi exerce ta fille ?

48 Rosa *Binta* *ja'* *spas* *teme* *ay* *ta* *Mexicoe*

binta *ja'* *s-* *pas* *teme* *ay* *ta* *Mexicoe*

INTER:comment *FOC* *A3-* *faire* *lorsque* *E* *P* *Mexico=DET*

?

Que fait-elle quand elle est à Mexico ?

49.1 Pati ***Ya*** ***jch'uun*** ***k'u' pak'*** ***ja'*** ***lok'*** ***a*** ***chon*** ***.***

ya ***j-*** ***ch'uun*** ***k'u' pak'*** ***ja'*** ***lok'*** ***-*** ***a*** ***chon***

INC ***A1-*** ***croire*** ***vêtements*** ***FOC*** ***sortir*** ***-B3*** ***vendre***

Je crois qu'elle vend des vêtements dehors.

49.2 *Schon* *k'u' pak'* *jo'on* *teme* *ay* *...* *ma'* *jna'*

s- *chon* *k'u' pak'* *jo'on* *teme* *ay* *ma'* *j-* *na'*

A3- *vendre* *vêtements* *FOC-B1* *lorsque* *E* *NEG* *A1-* *savoir*

binti *,* *ts'iin* ***ya*** ***schon*** ***ta*** ***be*** ***.***

binti *ts'iin* ***ya*** ***s-*** ***chon*** ***ta*** ***be***

INTER:comment *donc* ***INC*** ***A3-*** ***vendre*** ***P*** ***chemin***

Elle vend des vêtements en ce qui me concerne je ne sais pas si… Je ne sais pas comment, **elle vend sur le trottoir.**

50 Rosa ***Ja'*** ***ach'ix*** ... ***Ach'uun*** ***?***

ja' ***ach'ix*** ***a-*** ***ch'uun***

FOC ***jeune.fille*** ***A2-*** ***croire***

Cette jeune fille… Tu crois ?

51.1 Pati *Ta hotele* ***ta hotel*** *ya spas ya'tel .*

ta ***ta*** *ya s- pas y- a'tel*

P ***P*** *INC A3- faire A3- travail*

Dans un hôtel, elle fait son travail **dans un hôtel.**

51.2 Ja' ***te*** ***smil*** ***mut*** ***awa*** ***tele*** ***... (***

ja' ***te*** ***s-*** ***mil*** ***mut*** ***awa*** ***tel*** ***=e***

FOC ***DET*** ***A3 –*** ***tuer*** ***volaille*** ***tu.vois*** ***DIR:venir*** ***=DET***

rires).

Celle-là [Flora, sa fille] elle tue des poules tu vois… […]

*62.5*Juliette *Tulan ... La bal ak'an ... La bal*

tulan la =bal a- k'an la =bal

dur CMP =INTER A2- vouloir CMP =INTER

ak'an xlok' tel awach'ix ?

a- k'an x- lok' - tel aw- ach'ix

A2- vouloir INC- sortir -B3 DIR:venir A2- jeune.fille

Difficile ? Est-ce que tu voulais… Est-ce que tu voulais que ta fille parte ?

63 Rosa *Yich'* *bal* *awo'tan* *ts'iin* *bajt*

y- *ich'* *=bal* *aw-* *o'tan* *ts'iin* *bajt*

A3- *prendre* *=INTER* *A2-* *coeur* *donc* *aller-B3*

awach'ix *ike* *?*

aw- *ach'ix* *ike*

A2- *jeune.fille* *DEM:ceci*

Est-ce que c'était ton souhait que ta fille s'en aille ?

64 Pati ***Konik*** ***ja'*** ***ma'*** ***yich'*** ***ta*** ***ko'tan*** ***te***

konik ***ja'*** ***ma'*** ***y-*** ***ich'*** ***ta*** ***k-*** ***o'tan*** ***te***

allons-y ***FOC*** ***NEG*** ***A3-*** ***prendre*** ***P*** ***A1-*** ***coeur*** ***DET***

bit'il ***la*** ***juts'inot*** ***me*** ***ta***

bit'il ***la*** ***j-*** ***uts'in*** ***-ot*** ***-*** ***me*** ***ta***

comment ***CMP*** ***CMP-*** ***violer*** ***-PAS*** ***-B3*** ***DET:DIST*** ***P***

ya'tel ***awa'ay*** ***...*** *Han* *han* *...* ***(rires)***

y- ***a'tel*** ***aw-*** ***a'ay*** *Han* *han*

A3- ***travail*** ***A2-*** ***comprendre*** *INTERJ* *INTERJ*

Allons ! Ça je ne pouvais pas être d'accord sur la manière dont elle se fait violer au travail tu comprends ? … Han han… **(rires)**[35]

La manière dont l'incompréhension d'une de trois interactantes (Juliette) pousse Pati à briser les règles de politesses tseltales se prête particulièrement bien à une analyse en termes de stratégies. Dans l'ouvrage *Politeness strategies,* Penelope Brown et Stephen Levinson définissent un modèle dyadique de la politesse associant la « face » (*face*) à la rationalité[36]. La face comporte un versant positif, le désir d'être approuvé par ses interlocuteurs et un versant négatif, qui ménage la possibilité d'une liberté dans les actions entreprises. La rationalité, quant à elle, est la capacité de raisonner à partir d'objectifs de communication à l'aide d'outils

[35] Pati, entretien du 11/11/2019, gloses 27.2-64.

[36] BROWN Penelope et LEVINSON Stephen C., 1987, *Politeness: some universals in language usage.*, Cambridge university press, p.59-67.

linguistiques qui visent à d'atteindre ces objectifs. Or, si les auteurs posent que les locuteurs savent universellement qu'ils possèdent mutuellement ces attributs, ils ne les mobilisent pas de la même façon en fonction de leurs socialisations culturelles. Dans notre cadre d'interaction, je ne maîtrisais pas la forme de politesse négative que constitue l'ironie tseltale. Le risque de « perdre la face » (*face loss*), est assez élevé dans ce type de politesse, car il s'agit d'une stratégie impliquant que le locuteur ait accompli un acte lui conférant une « face menaçante » (FTA *: face-threatening acts*), qu'il doit ensuite réparer. « La politesse négative est une action réparatrice adressée à la face négative du destinataire : son désir d'avoir sa liberté d'action sans entrave et son attention sans entrave »[37], établissent Brown et Levinson. Dans l'acte de politesse négative par l'ironie, trois facteurs sociaux doivent être pris en compte : le pouvoir relatif (P) de l'orateur et du destinataire, leur distance sociale (D) et le classement intrinsèque (R) du caractère menaçant d'une imposition de l'interlocuteur. Pour Pati, dans la situation mentionnée, elle est devant deux interlocutrices : Rosa, sa nièce par alliance qui connaît parfaitement les mécanismes de l'ironie tseltale, et Juliette, qui ne les connaît pas du tout. Cette dernière lui demande d'accomplir un FTA, un acte lui donnant une « face menaçante ». L'aspect menaçant devant être dévoilé est double : non seulement Pati doit confirmer à ses interlocutrices que sa fille, en migrant à Mexico, est une déviante au sens du régime normatif communautaire, mais en plus elle doit lever le voile sur l'emploi le moins distingué pouvant être exercé dans la capitale. Les deux destinatrices de l'information, en particulier Juliette, ont un pouvoir (P) plus important que Pati (Rosa est de statut *me'* et n'est pas dépossédée de sa maison à San Juan Cancuc[38]). La distance sociale (D) est également élevée. Dans son article "*Politeness strategies and the attribution of intentions: the case of Tzeltal irony*", P. Brown explique qu'

> « un énoncé ironiquement exprimé peut, dans son contexte, transmettre n'importe lequel des trois types de super-stratégies de politesse: il peut être (1) véritablement hors enregistrement, ambigu dans le contexte quant à savoir si une lecture ironique est voulue; il peut être (2) négativement poli en raison d'être conventionnellement indirect, et (3) peut-être le plus caractéristiquement, il peut être positivement poli, en

[37] "Negative politeness is redressive action addressed to the addressee's negative face: his want to have his freedom of action unhindered and his attention unimpeded." *Ibid*., p.129.
[38] Voir Partie III, Chapitre VI, A), §3.

mettant l'accent sur un terrain d'entente ; il peut également transmettre l'impolitesse »[39]

L'extrait d'entretien avec Pati recèle les trois cas. Au départ, Rosa et moi ne savons pas si une compréhension ironique est désirée par Pati (1). Celle-ci est un peu sourde et Rosa, souhaitant m'aider dans ma pratique de la langue tseltale et dans mon enquête, répète ma question avant que Pati réponde, en ligne 49.1 « *Ya jch'uun k'u' pak' ja' lok' a ch'on* » / « Je crois qu'elle vend des vêtements dehors. ». P. Brown note que dans les formules ironiques tseltales, la proposition à comprendre est questionnée ou « recouverte ». Dans notre cas, elle correspond au type 1 d'ironie conventionnelle décrite. Pour reprendre la formule de l'autrice, P correspondant à la proposition, la structure de la ligne 49.1 est « *Hedge + P + emphatic particle »* -> *not P* »[40]. En disant « je crois », « *ya jch'uun »*, Pati recouvre la proposition « *k'u pak'* […] *lok' a ch'on* », « elle sort vendre des vêtements », et l'emphatise par la particule focale *ja'*. L'éloignement marqué par la particule distale *a¸* ainsi que la précision de Pati qui ajoute, après hésitation, en ligne 49.2, que Flora « vend sur le trottoir » confirme l'interprétation de Rosa. Conventionnellement d'après Brown, elle soupçonne Pati d'être indirecte avec nous (2). Rosa use alors des mêmes ressorts rhétoriques que son interlocutrice. En ligne 50, elle utilise la marque focale *ja'* pour désigner Flora, et reprend le verbe « croire » utilisé par Pati. Ce faisant, elle demande à son interlocutrice de lui confirmer si elle a bien compris ce à quoi elle fait implicitement référence. Pati s'exécute et après le « trottoir » *be* mentionne l'hôtel en ligne 51. Puis, reprenant son ton ironique, elle dit une phrase qui, n'ayant rien à voir, me plonge dans la confusion, « celle-là tue des poules tu vois », puis rigole. Si j'avais détenu les codes d'interactions de Rosa et de Pati, j'aurais su qu'il était convenu que je comprenne que Flora ne tuait certainement pas de poules à Mexico. D'une part, Pati met l'incise de façon insistante sur sa fille en employant, en plus de la marque focale *ja'*, le déterminant *te* pour la désigner dans la ligne 51.2. Ensuite, elle emploie la particule discursive *awa*, « tu comprends », et met à distance en utilisant le directionnel *tel* « en venant » topicalisé par la marque de déterminant *=e*. Ma question suivante, finalement, aura

[39] "an ironically expressed utterance can, in context, convey any of the three types of politeness superstrategies: it can be (1) genuinely off record, ambiguous in the context as to whether an ironic reading is intended; it can be (2) negatively polite by virtue of being conventionally indirect, and (3) perhaps most characteristically, it can be positively polite, emphasizing common ground; it can also convey impoliteness" BROWN Penelope, 1995, « Politeness strategies and the attribution of intentions: the case of Tzeltal irony », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University, p. 157.
[40] *Ibidem*.

eu le mérite de montrer à Pati qu'elle ne prend finalement pas tant de risque à me révéler explicitement la situation de sa fille dans une langue que je maîtrise à peine (3). Rosa étant dans la confidence et lui ayant exprimé, implicitement, qu'elle n'usera pas de sa relation de pouvoir sur la mère de sa cousine et amie Flora, Pati répond à ma question sans ambages. En ligne 62, la formule *konik* est propre à la variante dialectale de San Juan Cancuc. Avec cette interjection « Allons ! », Pati marque qu'elle passe d'un registre discursif à un autre. Elle répond à ma question sur sa volonté que sa fille parte en ville en me disant qu'elle ne pouvait pas être d'accord (*ma' yich' ta ko'tan*) avec la manière (*te bit'il*) dont sa fille se fait « violer au travail ». Le verbe transitif *uts'in* signifie « embêter », « opprimer », « maltraiter », « agresser ». Gilles Polian lui donne également le sens de « violer », en particulier quand il est employé à la voie passive marquée par le suffixe *-ot*[41]. Pati désignant *a'tel* l'activité dans laquelle sa fille se fait violer, nous pouvons comprendre son désaccord fondamental, à la fois en tant que mère et en tant que Cancuquera. En tant que mère, elle sait que les relations sexuelles de Flora à Mexico ne sont pas choisies, mais imposées afin qu'elle puisse gagner l'argent *kanar* réinvesti dans l'économie familiale. Plus que de la tristesse, nous avons senti de la colère dans ses mots, dont l'aigreur était proportionnelle au détachement qu'elle essaye d'avoir face à cette situation[42]. En tant que Cancuquera, Pati sait qu'elle corrobore les commérages faits sur les jeunes filles qui migrent à Mexico. Et pourtant, dans la situation qui est la leur, ni elle ni sa fille n'ont le choix que de devoir continuer à vivre sur les maigres subsides découlant de la subordination à un marché de traite humaine[43].

Les rires suivants cette déclaration dramatique achèvent de démontrer le genre ironique du discours déployé, d'autant plus humoristique qu'au moment de l'interlocution, il se fait au

[41] POLIAN Gilles, 2017, « uts'in », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Version preliminar. Cet exemple est donné: « *uts'inot sok sjalatat me antse* », traduit « *la mujer fue violada por su padrino* ».
[42] Voir l'entretien complet en annexe, Livre II, *Les parents des migrantes*, Pati, entretien du 11/11/201 9.
[43] Nous souhaitons insister sur le fait que le travail du sexe n'implique pas une dépendance en soi. C'est plutôt le relations de dépendance générées par certains marchés du travail qui peuvent impliquer des relations sexuelles. Les cuisinières et domestiques qui 'arrondissent leur fin de mois' en pratiquant un échange économico-sexuel se considèrent au contraire maîtresses d'elles-mêmes (voir Partie III, Chapitre VI, B), §2). C'est plutôt en tant que domestique que Soledad, par exemple, dit ne pas être « libre » (voir Partie II, Chapitre IV, B), §2.) Pour une réflexion plus approfondie sur ces questions, se référer à ABSI Pascale, BAZIN Laurent, et SELIM Monique, 2014, « Les dominations enchevêtrées. Investissements épistémologiques de l'anthropologie du travail », *L'Homme & la Société*, vol. 193-194, n° 3-4 : 153-180. ABSI Pascale, 2004, « Le diable et les prolétaires. Le travail dans les mines de Potosi, Bolivie », *Sociologie du Travail*, vol. 46, n° 3 : 379-395. BROQUAT Christophe et DESCHAMPS Catherine, 2014, *L'échange économico-sexuel*, EHESS.

détriment de la compréhension d'une personne censée être dans une position de pouvoir : l'anthropologue tenant l'enregistreur.

2) Migrer à temps

Si la situation de Flora à Mexico incarne un contre modèle pour les Indigènes de San Juan Cancuc et les Métis de Mexico, saisir comment elle en est arrivée à être redoutée par l'ensemble des migrantes suppose de distinguer des temps de production de leurs propres normes.

Il apparaît de prime abord que le critère financier prévaut pour les *ach'ix* qui ont entamé leur migration entre un an et dix avant nos entretiens. Or, l'argent que Flora envoie à sa mère lui permet de pallier les besoins primaires de cette dernière dans la communauté : Pati et ses enfants peuvent manger à leur faim et se vêtir. Ce faisant, Flora accomplit son *a'tel*. Il était toutefois manifeste que la mère de Flora ne pouvait pas accumuler un surplus d'argent, à l'inverse des familles de Rachel, Fabiola, Sarah et Soledad. Nos visites chez elle ne faisaient pas apparaître l'amélioration des conditions de vie promue par l'éthique de la religion presbytérienne à laquelle elle s'est convertie, comme une grande partie de la population cancuquera, il y a une trentaine d'année[44]. Pour compenser le peu de monnaie fiduciaire qu'elle pouvait envoyer, Flora faisait des dons de vêtements à sa mère pour elle et ses frères et sœurs. Toutefois, Pati aurait préféré qu'elle lui envoie suffisamment d'argent pour que son frère jumeau puisse payer le *stoj yinam*, le « prix de la fiancée » d'une Cancuquera. Cela aurait permis à la famille de rehausser son prestige communautaire tout en s'assurant une stabilité foncière à San Juan Cancuc, car ce fils marié aurait pu accueillir Pati sur la parcelle de terrain restituée par les oncles de ce dernier. Faute de cela, ce *kerem* a dû migrer à Mexico pour trouver lui-même cet argent peu de temps après que nous ayons rencontré sa mère. Lors de ma visite, Pati n'était que moyennement satisfaite de ce nouveau départ, car en plus de la cuisine, elle devait passer plus de temps au champ pour faire des récoltes. Cela signifiait pour elle une charge de travail supplémentaire.

[44] Voir Partie II, Chapitre V.

Les familles des migrantes dont nous avons restitué les récits de vie ne connaissaient pas une telle précarité. Au contraire, quand nous avons logé chez Fabiola et Rachel, nous avons pu noter que leur mère, Isabela, pouvait non seulement nourrir et vêtir ses enfants, mais aussi les voir peu à peu habiter chacun leur propre chambre[45]. En termes d'éthique capitaliste protestante évangélique, la famille de Soledad atteignait même la consécration. Le surplus d'argent envoyé depuis la capitale a permis de contracter un abonnement internet mensuel, fait inédit dans un municipe où les professeurs eux-mêmes n'en disposent pas dans les salles de classe[46].

Cette « modernité » acquise par la famille à San Juan Cancuc via leur don d'argent est une valeur chère à l'ensemble des migrantes[47]. À mesure du temps qu'elles passent au sein de la capitale, elles l'associent à un idéal d'indépendance auquel Flora ne peut prétendre. Or, Anna de Fina remarque que, dans les narrations en parcours migratoire,

> « les valeurs et les croyances sont liées aux personnages des histoires et celles-ci sont évaluées selon des catégories telles que la moralité ou l'immoralité, la normalité ou l'anomalie, l'adéquation ou l'insuffisance de leurs actions. Ainsi, les récits permettent aux narrateurs de relier les identités aux comportements acceptables et inacceptables. Cependant, lorsque nous considérons les récits comme une sorte de pratique du discours, il devient clair que les récits ne se contentent pas d'« évaluer » les actions et les identités, ils contribuent également à les changer ou à les maintenir. […] Les narrateurs créent, font circuler et contestent des images sur les groupes internes et externes en soulignant les similitudes et les différences, en construisant des interprétations sur des contextes d'expérience communs »[48]

[45] Voir Partie II, Chapitre V, B), §2.
[46] Pour avoir accès à internet, ou un ordinateur, il fallait en 2017 se rendre dans une petite enseigne vendant des *fichas*, des coupons permettant un accès à internet pour 10min sur les ordinateurs disponibles. En 2019, une famille tenait également ce petit local en face de l'école à Chilolja'. Les élèves les plus fortunés y venaient régulièrement pour faire leurs devoirs.
[47] Partie II, Chapitre V, A), §2 et §3.
[48] "Values and beliefs are related to characters in stories and these are evaluated according to categories such as the morality or immorality, normality or abnormality, adequacy or inadequacy of their actions. Thus narratives allow narrators to relate identities with acceptable and unacceptable behaviors. However, when we look at narratives as a kind of discourse practice it becomes clear that narratives do not merely "evaluate" actions and identities, they also contribute to change or maintain them. […] Narrators create, circulate and contest images about in-groups and out-groups by stressing similarities and differences, by building interpretations on common contexts of experience" DE FINA Anna, 2003, *Identity in narrative. A study of immigrant discourses*, John Benjamins Publishing Company, p.22.

À la lueur des critères de distinction élaborés par les *ach'ix* migrantes pour juger la « réussite » de leur migration, il apparaît ainsi que l'acquisition d'un pouvoir d'agir personnel, à l'intersection entre le régime normatif de la nation et le régime normatif communautaire est dressée en valeur clef[49]. Afin de comprendre comment « faire par soi-même » acquiert ou devient une valeur au fil de la temporalité migratoire, observons les trois locutions suivantes :

- Celle de Rachel, arrivée à Mexico depuis quelques semaines :

104	*Bi*	*ya*	*jk'an*		*to*	*,*	*xlok'-*	
	bi	*ya*	*j-*	*k'an*	*=to*		*x-*	*lok'*
	INTER:quoi	*INC*	*A1-*	*vouloir*	*=encore*		*INC-*	*sortir*
xlok'ik		*xk'aaltike*		***carrera***	*binti*		*...*	
x-	*lok'*	*-ik*	*xk'aaltike*		*binti*			
INC-	*sortir*	*-B3PL*	*nous.disons*		*INTER:comment*			

Ce que je souhaite c'est… C'est avoir ma **carrière** on va dire.[50]

- Celle de Fabiola, arrivée à Mexico depuis plus d'un an

59.1	*F*	*Este*	*...*	*A'tel*	*ta*	*Mexico*	*lek*	*,*	*lek*	*stukel*	*lek*
		este		*a'tel*	*ta*	*Mexico*	*lek*		*lek*	*s-*	*tukel*	*lek*
		[esp]		*travail*	*P*	*Mexico*	*bon*		*bon*	*A3-*	*seul*	*bon*
ayix			*ta*	*jo'otik*	*,*	*te*	***yak'bey***				***,***	***te***
ay	*=ix*		*ta*	*jo'otik*		*te*	***y-***	***ak'***		***-bey-***		***te***
E	*=déjà*		*P*	*FOC-B1PL*		*DET*	***A3-***	***donner***		***APL-B3***		***DET***

[49] Partie III, Chapitre VI, C), §1.
[50] Rachel, entretien du 14/01/2020, glose 104.

jpastik nax , te kanar ... te
j- pas =nax te kanar te
A1PL- faire =seulement DET travail.salarié DET
tak'ine .
tak'in =e
argent =DET

Bien... Le travail à Mexico était bien, il était bien en soi et nous a plu ; ce que **nous recevions, le fait d'œuvrer par nous même, le salaire**... L'argent.

*59.2 Pero ... Boon **ta cha'ijts'inel** la jnop*
*pero boon **ta cha' ijts'in -el** la j- nop*
*mais aller-B1 **P deux mineur -Vl** CMP A1- apprendre*
ta toyel la sk'an sujton ta jbe
ta toy -el la s- k'an sujt -on ta j- be
P se.lever -INF CMP A3- vouloir revenir -B1 P A1- chemin
clase , la jk'an xi ... ta jnop xan
clase la j- k'an xi ta j- nop xan
cours CMP A1- vouloir dire-B3 P A1- apprendre plus
bael .
bael
DIR:plus.tard

Mais... j'y avais été **toute jeune**, et je savais que plus tard il faudrait que je retourne sur le chemin de l'école, je voulais... Je savais qu'il y avait une autre voie.

*59.3 Ya xlok' **karera** **ta** **ijts'inel** , **jnopul***
*ya x- lok' - **ta** **ijts'in** **-el** **j-** **nopul***
*INC INC- sortir -B3 **P** **mineur** **-Vl** **A1-** **étude***
***xi'bey** **jba** .*
xi'** **-bey-** **j-** **ba
avoir.peur** **APL-B3** **A1-** **NR:sur

Je suis sortie du **cursus scolaire encore mineure, mes cours m'effrayaient**.[51]

- Celle de Soledad, qui travaille à Mexico depuis une dizaine d'années

---

*183.5 Es que tame ma' ak'an spas **depender** ta*
Es que tame ma' a- k'an s- pas ta
lorsque NEG A2- vouloir A3- faire P
*jtul winik , **ka'tel** **yak'bey***
*j- tul winik **k-** **a'tel** **y-** **ak'** **-bey-***
*un- CLF:humain homme **A1-** **travail** **A3-** **donner** **APL-B3***
***tak'in** este ... ya spas aprovechar ta tojol tame*
***tak'in** este ya s- pas ta tojol tame*
***argent** [esp] INC A3- faire P en.direction.de lorsque*
... ya yutat tel !
ya y- ut -at tel
INC A3- disputer -B2 DIR:venir

C'est que si tu ne veux pas **dépendre** d'un homme, que mon **travail lui donne de l'argent** c'est... Il en profite lorsque... Il te dispute!

[51] Fabiola, entretien du 05/10/2019, gloses 59.1-59.3.

183.6 Este	*"*	*Binti*	***atsak***	*?"*
este		*Binti*	***a-***	***tsak***
[esp]		*INTER:comment*	***A2-***	***prendre***

C'est "qu'est-ce que **tu obtiens** ?"[52]

Perla Petrich, Didier Demazière, Claude Dubar, et Anna de Fina[53] entre autres chercheurs en sciences sociales, ont souligné comment le passé des acteurs influe sur leur manière de se définir dans le présent de la narration à l'aune des stratégies qu'ils élaborent pour l'avenir. Rachel, en arrivant à Mexico, dit qu'elle veut avoir sa « carrière » en employant le terme *carrera* (ligne 104). La correspondance de ce nom n'a pas été indiquée dans nos analyses grammaticales d'entretien car aucune traduction ne nous semblait correspondre. En espagnol, *carrera* équivaut au mot « carrière », mais cette « carrière » désigne pour les Tseltals de San Juan Cancuc aussi bien le cursus scolaire que les emplois qu'il permet d'exercer : la *carrera* est le parcours de vie dans une économie et une société *kaxlan*, métisse comme celle de Mexico[54]. Devenu syntagme tseltal à part entière la *carrera,* que nous orthographions aussi *karera,* est le premier pas vers le *kanar(ej)*, le « travail salarié ». Rachel pense pouvoir exercer un emploi dans l'économie métisse à Mexico, mais à 13 ans, n'est pas tout à fait fixée la manière dont elle pourra réaliser ce projet d'avenir. Dans les entretiens, elle nous disait ambitionner devenir « ingénieure »[55]. Nous pouvons légitimement avancer que cette perspective a été influencée par le modèle dressé par ses professeurs. En 2019, ils promouvaient le modèle d'un *kerem* et d'une *ach'ix* du municipe qui étaient parvenus à obtenir une bourse pour étudier dans une école d'ingénieur au Costa Rica. Rachel, au moment de l'entretien, venait à peine d'entamer son parcours migratoire et ne parlait que peu espagnol. Un an après avoir migré à Mexico, elle n'était toujours pas revenue étudier au

[52] Soledad, entretien du 21/12/2019, gloses 183.5-183.6
[53] DE FINA Anna, 2003, *op.cit.,* DEMAZIERE Didier et DUBAR Claude, 2004, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple de récits d'insertion*, Presse de l'université de Laval. DUBAR Claude, 2010, *La socialisation*, 5° édition, Armand Colin. PETRICH Perla, 1999, « Las historias de vida y las circunstancias de elocución », *Estudios de cultura maya*, vol. 20 : 404-427.
[54] Remarquons la similitude avec la conception du « travail » qui est aussi un rôle social *a'tel* tel que nous l'avons décrit en Partie I, Chapitre II, A), §1.
[55] Rachel, entretien du 14/01/2020, glose 92.

collège du municipe. À l'instar de sa grande sœur Fabiola, Rachel s'apercevra peu à peu de l'impossibilité d'un projet de retour.

L'extrait d'entretien de Fabiola que nous citons a pourtant été enregistré lors d'une de ses tentatives pour revenir dans la communauté de ses parents. La jeune fille de 16 ans dresse un bilan positif, en ligne 59.1, de l'année qu'elle venait de passer à Mexico. Elle insiste sur l'activité *kanar* qu'elle y exerçait puis explique son choix de retour en invoquant l'institution scolaire d'une part, et sa jeunesse d'autre part. Cette jeunesse est mentionnée à deux reprises par l'emploi du terme *ijts'inal*. Il est employé par les majeurs, quel que soit leur genre, pour référer à leur frère ou leur sœur cadette. Fabiola, alors qu'elle est l'aînée de sa famille, insiste néanmoins sur cet état en employant, en ligne 59.2, le numéral *cha'*[56], « deux » devant la généralisation du substantif *ijts'in* par le suffixe -Vl *-el*. Il faut comprendre qu'elle se situe cadette non au sein de sa famille mais, plus largement, au sein de la communauté toute entière par rapport à ses *xilel* : les hommes du comité, appelés littéralement « grands frères »[57]. Cette jeunesse relative explique son retour pour continuer à suivre la *karera* dans la forme communautairement acceptée qu'est le cursus scolaire[58]. Elle justifie sa migration disant qu'elle « avait peur » (*jnopul xibey jba*) de cette forme de socialisation à des valeurs nationales métisses. Ce faisant, elle met en avant un trait de caractère communautairement valorisé, la timidité des *ach'ix*, pour expliquer un acte vertement condamné ; la migration à Mexico[59]. Notons alors que nous venions, pour nous rendre chez elle, de cheminer sous les insultes d'hommes ivres ayant trait à ses pratiques sexuelles urbaines[60]. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse que Fabiola cherchait après coup à justifier communautairement son comportement. Sous le poids des réactions antipathiques, et évaluant le prestige pouvant être apporté par ses transferts de *kanar* transformés en *a'tel* par sa famille, Fabiola retourne à Mexico deux mois plus tard. Ce ménagement du stigmate éclaire néanmoins la construction d'une volonté de 'réussir' par le biais de l'institution scolaire.

Or, Soledad, plus âgée et ayant passé plus de temps que Fabiola et Rachel à Mexico, maintient que ses parents et sa communauté d'origine ne l'ont que peu soutenue dans son apprentissage

[56] Ce numéral sert ici à intensifier
[57] Ils sont appelés *bankil*, « grand frère » par les hommes également. Voir Partie I,Chapitre II, B), §1.
[58] Partie I, Chapitre II, A), §3.
[59] Partie I, Chapitre II, B)
[60] Voir Partie I, Chapitre II, B), §3.

scolaire[61]. Au moment où nous nous entretenons, celui-ci lui tenait particulièrement à cœur. Dix ans après son départ, elle juge que son parcours, pour marginal qu'il soit, lui permet une autonomie ressentie par l'ensemble de migrantes, mais qu'elle décrit personnellement ainsi : « ne pas dépendre d'un homme » (ligne 183.5). Le fait que le verbe espagnol *depender,* « dépendre », soit immédiatement mis en lien son « travail » en tant que charge communautaire *a'tel*[62] montre une conscience accrue du lien qu'elle entretien avec le système de charge. Elle pose effectivement qu'en devenant épouse *me'*, l'argent obtenu par son activité professionnelle cesserait d'être un don qu'elle est libre de partager avec sa famille. Il ne serait qu'un gain *kanar*, devant être communautairement exercé par l'homme[63]. Cette nuance s'observe dans l'emploi, en ligne 183.6, du verbe transitif *tsak*. *Tsak* signifie « prendre » au sens d'« attraper », voir « saisir »[64] ; s'accaparer. Il est employé par Soledad dans sa simulation d'une question que pourrait lui poser son mari : « qu'est-ce que tu **obtiens** ? » / « *binti a**tsak** ?* ». Une formule moins agressive aurait été « *bi swenta y**a'**bat* », « combien on te **donne** ? » ou « *Binti stojol a**kanar**e* », « combien **gagnes**-tu [en ville] ? » Le reproche sous-entendu par le mari prendrait légitimement place au sein d'une union maritale telle que la conçoivent les Tseltals. En effet, l'homme devant être pourvoyeur de ressources, si sa femme en obtient, elle œuvre pour le compte de l'*a'tel* de son mari, et non pour le sien. Son *a'tel* de *me'* est de transformer les ressources, non de les produire. Si par son travail *kanar* Soledad apportait suffisamment de ressources pour nourrir la famille, son mari verrait son prestige augmenter, tandis que le sien serait minoré.

En ce sens, le refus du mariage des jeunes filles cancuqueras doit s'entendre comme une prise de position tant face à leur société d'origine qu'à leur société d'arrivée. Leur réseau établi à Mexico et leur maîtrise – même relative – de l'espagnol leur permettent de « faire par elles-mêmes ». Cela les mène, à mesure de leur socialisation urbaine à valoriser une réussite mêlant de façon renouvelée l'individuel au collectif[65].

[61] Voir Partie II, Chapitre I, B), §1, Soledad : entre rupture et retour et Soledad, et entretien du 21/12/2019, glose 24.19-24.21.
[62] Sur les différents sens du « travail » pour les jeunes filles et les Cancuqueros, se référer à Partie II, Chapitre IV, A), §2.
[63] Tel que nous l'expliquions en Partie III, Chapitre VI, B), §3.
[64] POLIAN Gilles, 2017, « tsak », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Versión preliminar.
[65] Processus faisant écho à la description d'Arjun Appaduraï in APPADURAI Arjun, 2000, « Savoir, circulation, et biographie collective », *L'Homme*, vol. 156 : 26-38.

Aussi cette association ne peut-elle s'entendre qu'en la structuration de mutations économiques et religieuse sur le moyen terme. Afin de restituer cette histoire remontant au siècle dernier, nous considérerons la tradition orale maya comme une source historiographique légitime[66]. Dans la mesure où il s'agit de récits appartenant au « temps court », les données biographiques que nous avons recueillies de 2017 à 2020 sont exempts d'éléments mythiques. Nous pouvons donc proposer de les croiser avec des travaux académiques pour mieux situer les étapes de mouvements migratoires de San Juan Cancuc vers Mexico préalables à notre arrivée[67]. Nous en distinguons trois.

La première commence à partir des années 1990. L'ensemble des Cancuqueros avec lesquels j'ai pu discuter m'a fait part d'un contexte d'insurrection zapatiste qui a incité beaucoup d'hommes à migrer. Ajoutons que l'arrivée de missionnaires évangéliques vecteurs d'une éthique capitaliste a préparé les habitants à accueillir la signification de leur pauvreté par rapport à une nation mexicaine au bord d'une crise financière. En 1995, le peso mexicain est dévalué de 7% en raison de l'explosion de la dette du pays entré dans l'ALENA[68]. À l'échelle du municipe, cela s'exprime en termes de dépendance de plus en plus accrue au prix du café. Lol, par exemple, nous expliquait à ses enfants et à moi qu'il avait vu son père vendre son café à un meilleur prix que lui aujourd'hui. Suivant la tradition orale maya, il ne peut donner de date exacte, mais situe cet évènement relativement à « l'arrivée des routes »[69]. Or, l'État mexicain et chiapanèque a massivement investi dans la deuxième moitié des années 1990 dans des infrastructures viaires permettant le transit d'armées paramilitaires chargées de réguler le soulèvement zapatiste[70]. La migration des hommes a été motivée par cette immixtion croissante de l'État mexicain dans les affaires locales de San Juan Cancuc.

---

[66] CHOSSON Marie, 2020, « Tradition orale maya comme source historiographique (La) », *in* Nathalie Kouamé, Éric P. Meyer, et Anne Viguier (dir.), *Encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies : Volume 1 : sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Paris, Presses de l'Inalco : 1889-1894. Voir aussi BURNS Alan, 2011, *An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya*, University of Texas Press. GOSSEN Gary H., 1999, *Telling Maya tales: Tzotzil identities in modern Mexico*, New York, Routledge.

[67] Comme nous l'avons explicité en Partie I, Chapitre II, B, §3, les données statistiques sur les migrations de San Juan Cancuc sont extrêmement lacunaires en raison, notamment, des conceptions émiques de l'appartenance au territoire communautaire.

[68] COLE Harold L. et KEHOE Timothy J., 1996, « A self-fulfilling model of Mexico's 1994–1995 debt crisis », *Journal of International Economics*, vol. 41, n° 3 : 309-330.

[69] « l'ancrage temporel est précisé en référence à certains évènements précis et connus de tous ou en référence à l'âge de leurs acteurs, par exemple « quand nous avons cessé d'être de telle ou telle unité administrative » ou « quand mon père était enfant ». CHOSSON Marie*, op.cit*., p.1891.

[70] RONFELT David, ARQUILLA John, et FULLER Graham E., 1998, *The zapatista social netwar in Mexico*, RAND.

Salvador qui a 11 ans en 1994, nous faisait part ainsi de ces évènements :

> *« Après 94, quand les indigènes du Chiapas se sont soulevés et ont déclaré la guerre au gouvernement mexicain, tout le monde s'est rendu compte que là-bas, dans un État qui s'appelait Chiapas, il y avait une guerre. Alors, toute l'aide internationale est venue ici. Et pareil pour le gouvernement mexicain et le gouvernement de l'État du Chiapas ; ils sont montés voir les communautés indigènes. Après ça, ils ont commencé à nous prêter un peu d'attention, à mettre un peu d'argent. Pour que les choses commencent à se développer. Ils ont mis les routes, ils ont mis la lumière… Ils ont mis l'eau potable. Alors, on a voyagé, avec les choses qu'on produisait. À partir et à vendre les produits ailleurs. »*[71]

Diego, plus âgé que Salvador, est issu d'une famille très favorisée par le système de répartition de la terre, qui bénéficiait d'une terre à Nailchen et dans la *cabecera* de San Juan Cancuc. Pourtant, il est parti à la même date que Salvador du municipe, pour rester ensuite 10 ans à Mexico. L'évènement de rupture, pour lui, a justement été la construction des routes. Comme il l'explique :

> *« Nous avions une deuxième maison, là-bas, dans le centre [la localité* cabecera *de San Juan Cancuc]. Mais cette route est passée. Poum ! À la moitié de mes années de collège, ils ont détruit la maison. J'ai du retourner à Nailchen. […] J'ai dû voyager à pied, partir le matin, et revenir le soir. Parce que, ici, il n'y avait ni collège ni lycée. […] J'étais bon, mais il y avait une heure de route, à pied, entre ma communauté et le centre. Puis ils construisaient une route, avec des pierres… Enfin, je me sentais fatigué. Alors, après avoir terminé mon collège ici, tout petit, à l'âge de 14 ans, je m'en suis allé à Mexico. Mon père et ma mère ne voulaient pas, parce qu'ils ne parlaient pas espagnol, et ne le comprenaient pas non plus. Ils m'ont dit « que tu n'ailles pas te mettre à boire, ou faire des choses qui ne se font pas, et suivre les jeunes… ». Mais c'était ma décision, j'ai donc économisé un peu et je suis parti. Je suis parti de Nailchen avec un ami, qui est de Tenejapa. »* [72]

À l'instar de Salvador, Diego est parti de la communauté en ayant une charge *a'tel* de *kerem*. L'expérience de l'urbanité de la capitale de ces deux hommes a été motivée par les éléments

[71] DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, p.49.
[72] *Ibid.*, p. 54-55.

conjoncturels que nous avons cités. Suite à sa migration, Salvador s'est beaucoup impliqué dans le militantisme zapatiste, qui lui a permis de suivre des études de sociologie en ville. Il a aujourd'hui son capital relationnel avec les organes gouvernementaux, notamment pour demander des envois de colis d'aide alimentaires adaptés aux besoins de son municipe. Diego, quant à lui, a aidé beaucoup de personnes à venir s'installer à Mexico. Depuis la capitale, il a lui-même pu rejoindre les États-Unis de façon clandestine, mais est revenu à la mort de sa mère. Cet évènement l'a fait intensément souffrir. Sentant que sa place était sur sa terre natale, il n'était revenu que depuis 4 ans et marié avec une Cancuquera quand je l'ai rencontré. Alors que les charges au comité s'acquièrent au fil des années, Diego avait déjà été élu au rang de secrétaire[73]. Il n'a aucun goût pour les économies. Catholique comme l'ensemble des migrants masculins que j'ai interviewé, il présentait un profil d'échange en continuité avec la « tradition » de San Juan Cancuc : il envoyait de l'argent à ses parents quand il était *kerem*, puis marié, s'investit désormais plutôt dans son champ. Sa petite épargne issue de son travail aux États-Unis lui a permis de s'acheter une voiture, avec laquelle il fait de temps en temps le taxi pour les besoins d'appoint. Par son mode de vie, il s'oppose clairement aux logiques entrepreneuriales de Pablo.

Pablo est parti dans le deuxième temps des migrations, au début des années 2000. La narration montre comment de 1990 au début du millénaire, les valeurs évangéliques ont infusé de façon croissante sa société de départ.

« Je suis parti, parce que ici… Enfin, avant, il n'y avait rien à vendre, et c'est pour ça que les gens, eh bien… Ils étaient très pauvres. J'en étais désolé, mais c'est que je n'avais plus d'argent, et je n'avais rien des choses que j'ai aujourd'hui. Donc je suis parti pour aider ma famille. Et je me suis aventuré là-bas, à Mexico. Pour chercher du travail quoi, me faire un peu d'argent. […] Grâce à Dieu, nous avons eu ce taf, et nous avons trouvé de l'argent, en travaillant avec ma famille… et mon épouse. Pour acheter mon premier commerce et tout le reste, j'ai économisé un an, en travaillant comme ouvrier dans la dulcería[74]*. Puis quelques temps après, je me suis trouvé un local dans cette zone de restauration de la Merced. Maintenant, j'ai d'autres locaux, ici, vers le terminal d'autobus, et j'en ai dans la rue*

[73] Plus haute charge au comité après celle de président. Voir Partie I, Chapitre I, A), §2 Figure 3 : Schéma des charges du comité de San Juan Cancuc39F

[74] Fabrique de bonbons.

Zapata. Moi et ma femme ne parlions pas espagnol en arrivant. Si nous avons réussi à fonder notre négoce, c'est par la confiance. La confiance en les gens. Et bien t'occuper de ton commerce, et… être une personne très active. Tu dois dépêcher, agiter tes employés. C'est ce qui fera le plus avancer ton commerce. Par exemple, si tes employés n'arrivent pas, bah tu n'as pas de résultat, rien. Par exemple, les filles de la taqueria[75] *tu dois les activer. Elles doivent servir vite, avoir les affaires rapidement. C'est ce qui est le plus… Sérieux, oui. »*[76]

Fervent catholique, Pablo dit avoir migré parce qu'il était pauvre. Relativement au reste du municipe, il ne possède effectivement que peu de terres qui lui auraient permis de nourrir sa femme et ses enfants. En arrivant à Mexico, il trouve une valorisation sociale par l'argent. Devant une pauvreté intégrée communautairement, Pablo embauche de nombreuses *ach'ix* de San Juan Cancuc en tant que cuisinières à mesure que croit son négoce à Mexico[77]. Occupant une charge de président ouverte aux pères de famille qui comme lui, ont acquis de l'« expérience » (*nopel*) urbaine[78] dans les années 2000, sa migration a fédéré de premiers mouvements féminins vers la capitale (*Tableau 7*).

[75] Cuisine de rue vendant des tacos.
[76] *Ibid.* p.59-60.
[77] Partie II, Chapitre IV, B), §2 et §3.
[78] La politologue Araceli Cal y Mayor fait ce constat quant au remplacement des autorités "traditionnelle" du *kavilto*, composées d'hommes âgés, par les autorités municipales du comité, qui sont plus jeunes mais considérées pour leur capacité à dialoguer avec l'État Nation"A diez años de la remunicipalización en Cancuc, el balance que hacen sus propios habitantes no tiene una sola lectura. Algunos actores consideran positivo el cambio porque con ello llegaron las escuelas, la casa de la cultura, los hospitales y mejores medios de comunicación. Otros lo consideran un grave error y un gran desastre porque, evalúan, desde entonces los conflictos se han acentuado en el municipio, mientras que otros asocian la remunicipalización con el acceso a fondos públicos para infraestructura y desarrollo. A diez años de la remunicipalización los habitantes se interrogan sobre el futuro de las autoridades del Kavilto. Los miembros de las iglesias evangélicas y los catequistas, opinan que esos cargos deben desaparecer definitivamente mientras que otros actores, como los jóvenes activistas de derechos indígenas, consideran que tales autoridades deberían de ser reconocidos e incorporados al gobierno local, legalmente reconocidos e integrar un único ayuntamiento." BURGUETE CAL Y MAYOR Acaceli, 2004, « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos », *in El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México, p.164-165. Voir également l'introduction de cette thèse.

	1980-2000	2000-2010	2010 jusqu'à aujourd'hui
Migrations masculines	Départ de *kerem* en contexte zapatiste	Départ pour raisons économiques	Retours octroyant du prestige
Migrations féminines		Départ des *me'* mariées avec des migrants	Départ d'*ach'ix* pour raisons économiques

Tableau 7: Tableau récapitulatif des temporalités migratoires genrées cancuqueras

Les années 2010 sont ensuite celles de la migration des premières jeunes filles non mariées de San Juan Cancuc de leur propre initiative. D'après le récit de vie de Soledad, ses sœurs avaient migré avant elle à Mexico sans parenté pour les y retrouver, quand elle-même les a rejointes en 2009. La migration des trois sœurs selon une éthique de réussite par la capitalisation monétaire fait figure d'acte isolée dans le corpus de nos témoignages. Aussi pensons-nous que la pratique religieuse adventiste de cette famille a influé en faveur d'une rupture plus marquée avec la sociabilité « traditionnaliste », mieux admise par les presbytériens[79]. Le fait que les migrantes soient « jeunes », c'est-à-dire mineures au sens communautaire, ajoute à leur isolement. De fait, la réussite devant être conjointe entre le mari et sa femme, cette dernière peut migrer en l'accompagnant sans que cela ne fasse l'objet d'un quelconque discrédit communautaire. Une *me'* pourrait également migrer seule, car cela supposerait que son mari est d'accord. À l'inverse, le départ des migrantes est un échec pour San Juan Cancuc, une « perte » qui s'exprime en silence[80].

[79] Cf Partie II, Chapitre V, A), §2 et §3. A propos de la rupture des religions évangéliques telles que l'adventisme, se référer également à PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité.*, CNRS éditions.

[80] Les migrantes « n'existent pas », selon la formule tseltale expliquée en Partie II, Chapitre III, A) suite à notre démonstration du caractère déviant de leur parcours en Partie I, Chapitre II, C). La perte a ensuite été analysée en termes de profit (Partie II, Chapitre V) résultant d'un tabou (Partie III, Chapitre VI).

Gagnant un salaire inférieur à la moyenne nationale et exerçant des professions correspondant au bas de l'échelle sociale, elles ne présentent pas non plus des parcours de réussite sociale à Mexico. Cependant, étant toutes passées par la Merced, Rachel, Fabiola, Sarah et Soledad savent parallèlement qu'elles auraient pu, comme Flora, travailler sous l'autorité d'un proxénète. Entretenue par des ragots urbains et communautaires concordants[81], leur dépréciation de cette dernière situation n'est pas uniquement motivée par leur intégration de normes patriarcales. Rappelons-nous effectivement que la rémunération d'une prestation sexuelle ou érotique avec un Métis n'était pas décrite comme de la prostitution par Soledad[82]. Il s'agit au contraire d'un acte par lequel l'*ach'ix* se sent maîtresse de ses actes, précisément parce qu'elle est rétribuée financièrement mais ne s'engage pas sentimentalement[83].

Nous pouvons donc émettre l'hypothèse que l'importance accordée rétrospectivement au cursus scolaire et à l'activité salariale de la *carrera* émane de la distinction que les migrantes ont élaborée entre elles. Elle s'est fixée dans le temps pour devenir une norme leur étant propre. Vingt ans après les premières migrations d'*ach'ix*, nos enquêtées constatent que si elles n'avaient pas su parler espagnol en arrivant à Mexico et/ou n'avaient pas eu de connaissance, jamais elles ne seraient parvenues à « faire par elles-mêmes ». Cette valeur positive sur leur propre migration intervient quand elles s'aperçoivent qu'elles détiennent un argent leur appartenant en propre, mais aussi en comparaison au pouvoir d'agir qu'elles peuvent se ménager en regard d'autres sujets féminins dans un état de « dépendance » : une femme mariée qui peut encore moins que Flora réinvestir son *kanar* en *a'tel*.

3) La bonne migration de mauvaises Tseltales

C'est toutefois précisément parce qu'elles incarnent ce qu'il ne faut pas faire que les carrières déviantes des migrantes modèlent la pérennité des discours normatifs nationaux et

[81] LOMNITZ Claudio, 1995, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1 : 20-47. Voir notamment certains faits divers auxquels il est aisé, pour nos enquêtées, de s'identifier : NAVARRETE Humberto Ríos, 2021, « Le tatuaron el precio en su brazo », *Grupo Milenio*, https://www.milenio.com/opinion/humberto-rios-navarrete/cronicas-urbanas/le-tatuaron-el-precio-en-su-brazo INFOBAE, 2017, « Pornografía chamula : explotación sexual a las mujeres indígenas en México », *Vanguardia MX*, https://vanguardia.com.mx/noticias/nacional/pornografia-chamula-explotacion-sexual-las-mujeres-indigenas-en-mexico-INVG3272468

[82] Partie III, Chapitre VI, B), §3.

[83] Rappelant le rapport à l'argent dans les maisons close boliviennes analysé par Pascale Absi in ABSI Pascale, 2014, « La valeur de l'argent dans les maisons closes de Bolivie », *in L'échange économico-sexuel* : 61-87.

communautaire[84]. Quand une *ach'ix* partie à Mexico revient au municipe, elle ressent par l'attitude des Cancuqueros qu'« elle n'a pas sa place »[85] parmi eux. Ainsi, bien que Rachel pensât être « de passage » à Mexico[86], à mesure de l'expérience migratoire, son installation dans la ville et sa brièveté des séjours à San Juan Cancuc est de plus en plus consommée. Ce comportement donne foi au jugement d'inadéquation du comportement des migrantes avec le municipe, alors qu'il est provoqué par la structure sociale de celui-là même[87]. Souhaitant à terme les voir définitivement occuper la place de *me'* qui leur incombe dans la communauté, les parents tentent chacun à leur façon de remédier à la situation. Alberto pense que par l'école, le retour de Fabiola sera plus acceptable pour le comité dont il fait partie[88], tandis que le père de Sarah négocie avec ces autorités pour racheter sa propre parcelle de terrain afin de la léguer à ses filles[89].

De leur côté, les mères insistent plus sur le comportement moral que leur fille devrait avoir pour être acceptées[90]. Alors que je l'interrogeais à propos des pratiques religieuses de Mexico Carlota, la mère de Soledad, gronde sa fille ainsi :

---

*95.1 Ja' , **yak'** **mel** **yo'tan** .*
*ja' **y-** **ak'** **mel** **y-** **o'tan***
*FOC **A3-** **donner** **expliquer** **A3-** **coeur***

C'est ça, **ça me donne du souci.**

*95.2 Binti ja' maba **p'ijil** ilel ?*
*binti ja' maba **p'ij** **-il** ilel*
*INTER:comment FOC NEG **intelligent** **-Vl** apparence*

Ça ne paraît pas **intelligent** ?

---

[84] GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit, p.152.
[85] Soledad, entretien du 21/12/2021, glose 185.3.
[86] « *Ayon ta paxialotik* », Rachel, entretien du 14/01/2020, glose 2.1.
[87] Sur ces conceptions des migrantes de leur situation dans l'espace, voir Partie III, Chapitre VI, C), §1.
[88] Partie I, Chapitre II, C), §3.
[89] Partie III, Chapitre VI, C), §2.
[90] Cf Partie II, Chapitre V, A), §1 et §2.

95.3 Melel ***yu'un*** *nax te yich' k'ajk'alat*
melel ***y-*** ***u'un*** *=nax te y- ich' k'ajk'al -at*
vrai ***A3-*** ***NR*** *=seulement DET A3- prendre ardent -B2*
ta balumilal ine .
ta balumilal ine
P monde DEM:ceci

Vraiment **en agissant** comme ça tu vas juste brûler en Enfer.

95.4 Nax te yich' k'ajk'alat ta balumilal .
=nax te y- ich' k'ajk'al -at ta balumilal
=seulement DET A3- prendre ardent -B2 P monde

Ça ça va seulement te mener en Enfer.

95.5 Teme tal te Kristoe , ***k'ajk'alix*** ***bootik***
teme tal te Kristo =e ***k'ajk'al*** ***=ix*** ***bootik***
lorsque venir DET christ =DET ***ardent*** ***=déjà*** ***aller-B1PL***
teme ma' xsujton sok jo'one .
teme ma' x- sujt -on sok jo'on =e
lorsque NEG INC- revenir -B1 NR:avec FOC-B1 =DET

Quand le Christ viendra, **nous allons tous brûler si elle ne revient pas vers moi.**[91]

Carlota avait profité de l'entretien pour faire passer des messages à Soledad car, exceptionnellement, elle était également présente à San Juan Cancuc ce jour-là. Au-delà du certain snobisme[92] dont elle l'accuse depuis qu'elle a décidé de continuer ses études à Mexico, cette mère pense que la mobilité de son enfant met en danger l'ensemble de la

[91] Carlota, entretien du 28/12/2019, gloses 95.1-95.5.
[92] Il est commun de dire « *Ya stam sba* », littéralement « elle se relève elle-même », autrement dit, « elle se vante » dans ce genre de cas.

famille (95.5). Face à un constat préalable de l'évolution du rapport à la religion depuis qu'elle est partie (Soledad « dort » à la messe[93]), le retour est ardemment souhaité. L'adventisme se caractérise par une attente millénariste évangélique : le Christ devrait revenir prochainement sur terre, mais ne sauvera que celles et ceux qui se sont convertis à la religion du croyant. Il est toutefois intéressant de noter qu'alors que le Salut est individuel dans ce type de dogme, Carlota le lie sans cesse au collectif. Il est du devoir de l'adventiste de convertir à sa foi pour être sauvé, mais s'il n'y parvient pas, cela n'a pas de conséquence sur sa propre sainteté terrestre, car l'essai en lui-même prouve qu'il est prédestiné. Néanmoins, Carlota fait preuve d'un syncrétisme certain avec des croyances païennes des traditionnaliste[94]. Elle ne s'inquiète effectivement pas que pour sa fille, mais pour l'ensemble de sa famille si un seul de ses membres se détourne de ce qu'elle considère être un comportement moral. « L'agissement » (ligne 95.3) incriminé n'est d'ailleurs pas qualifié directement comme une pratique, puisque le nom relatif *yu'un* réfère aux activités de Soledad à Mexico mentionnées en amont de l'extrait que nous citons. Carlota affirme que sa fille « n'y croit pas là-bas à l'adventisme »[95]. Cet état de fait qui lui « donne du souci » (ligne 95.1) a pourtant été créé par le cadre de l'éducation religieuse qu'elle lui a donné. Carlota a scolarisé tous ses enfants afin qu'ils soient en mesure de lire la Bible. Suivant les mêmes principes évangéliques de la prédestination terrestre prouvée par l'exercice d'un travail intégré à une économie de marché, la migration de Soledad dans l'archétype de ce modèle capitaliste aux yeux de ses parents, Mexico, a donc été encouragée autant par la nécessité matérielle que par le culte[96]. En dépit des protestations de sa mère il appert, finalement, que le retour de Soledad est rendu impossible pour la même raison qui a motivé son départ : un comportement communautairement marginal[97].

Souhaitant préparer leur Salut, les parents des migrantes s'aperçoivent aujourd'hui qu'ils ont précipité leur perte[98]. Imprégnées des valeurs du régime normatif national véhiculées à l'école et à Mexico, les *ach'ix* ont détourné les principes de leur éducation communautaire à des fins

[93] Carlota, entretien du 28/12/2019, glose 93.4.
[94] Voir Partie II, Chapitre V, A), §2 et §3.
[95] Carlota, entretien du 28/12/2019, glose 93.1.
[96] Voir Partie II, Chapitre V, B), §2 et Partie III, Chapitre VI, A), §3.
[97] Partie I, Chapitre II, B).
[98] Voir Partie II, Chapitre V, B), §1.

subversives[99], qui génèrent de nouvelles valeurs. Elles sont évoquées indirectement par Carlota par sa mention de « l'intelligence » (ligne 95.2). Elle réfère au fait que, par son expérience dans la capitale, Soledad se sait détentrice d'un capital scolaire valorisé dans le régime normatif national. Pour elle, il transcende désormais son statut de mineure communautaire[100]. En conséquence, elle respecte moins l'ordre hiérarchique du municipe exigeant un respect des aînés, en particulier masculin, que celui d'une hiérarchie de classe[101]. Cette dernière échelle de valeur l'amène à juger que la plupart des Cancuqueros ont un moindre capital économique qu'elle. Dans le régime normatif de Mexico, plus proche de celui de la société française étudiée par Pierre Bourdieu dans *la distinction*, le capital « culturel » scolaire est associé à ce capital économique[102]. Soledad peut prétendre y incarner un futur modèle de réussite alors que dans sa communauté de départ, son parcours semble irrémédiablement condamné. Selon les valeurs générées dans son champ expérienciel, elle sait avoir « réussi » sa migration à Mexico. En trouvant leurs propres valeurs pour ne pas se « perdre », Soledad, comme les autres migrantes, n'entend plus les *mantal* de ses aînés comme des ordres, mais comme des conseils, pouvant s'articuler à ceux recueillis en ville. Toutefois, pour bien des Tseltals de San Juan Cancuc et d'autres municipes des hautes terres, ces *ach'ix* « *Ma' **yich'ik ta muk'** ja'* », « ne les **respectent** plus ».

Deux positions ont émergé face au récent « manque de respect » des jeunes indigènes envers leurs aînés.

La première, qui a acquis une grande légitimité dans certains courants militants, abonde de façon plus ou moins tranchée pour une lecture collapsique du phénomène. L'intellectuel tseltal de Tenejapa Juan Lopéz Intzin considère par exemple que le respect dû aux aînés serait la condition *sine qua non* d'une survie communautaire. La pérennité d'un mode de vie « traditionnel » conceptualisée en « bien-être » *lekil kuxlejal*, garantirait une dimension

[99] Partie I, Chapitre II, C).
[100] Partie I, Chapitre II, A), §1.
[101] Que nous qualifions ainsi au sens de Bourdieu : « La classe sociale n'est pas définie par une propriété (s'agirait-il de la plus déterminante comme le volume et la structure du capital) ni par une somme de propriétés (propriétés de sexe, d'âge, d'origine sociale ou ethnique – part des blancs et des noirs par exemple, des indigènes et des immigrés, etc. –, de revenus, de niveau d'instruction, etc.) ni davantage par une chaîne de propriétés, toutes ordonnées à partir d'une propriété fondamentale (la position dans les rapports de production) dans une relation de cause à effet, de conditionnant à conditionné, mais par la structure des relations entre toutes les propriétés pertinentes qui confère à chacune d'elles et aux effets qu'elle exerce sur les pratiques, leur valeur propre. » BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement.*, Les éditions de minuit, p.307.
[102] *Ibid*, p.136-158.

« juste »[103] propre à sa « culture » *ts'umbal*[104]. Pour Isabel Neila Boyer, ce respect est caractérisé par l'incorporation d'un nombre suffisant de paroles d' « ordre » *mantal* dans le corps des plus jeunes[105]. Face au constat d'un apprentissage insuffisant, l'anthropologue se demande si les subjectivités créées par l'*ach' kuxlejal*, la « nouvelle vie » des *kerem* et des *ach'ix* parviendront à « se maintenir à l'intérieur des paramètres culturels de leur identité ethnique ou non »[106]. En se basant sur l'ethnographie de Pedro Pitarch à San Juan Cancuc, issue elle-même d'un travail de terrain effectué à la fin des années 1980[107], I. N. Boyer postule en 2015 qu'en changeant leur rapport aux paroles, les jeunes « rebelles »[108] se « ladiniseraient » à savoir, deviendraient métis par la transformation charnelle de leur humanité essentiellement ethnique. Les *mantal* auxquels ils échappent

> « formés avec l'étoffe de la coutume [ont] une place dans le corps de la personne et une capacité semblable au sang pour déterminer la vie et l'expérience culturelle. En ce sens, tout comme le sang est lié aux entités de l'âme, l'inné, avec le caractère de la personne (*talel*) et ses émotions et inclinations, en bref, avec un type de connaissance du cœur qui doit être modifié et transformé par la tête ; les paroles de conseil, en tant que substance qu'ils sont aussi, sont associées à la coutume, à ce qui est acquis, et sont précisément celles qui aident à réaliser cette transformation. »[109]

---

[103] "Hay que ver al ser humano, los animales y las cosas en su "justa" dimensión, en un acto de reconocimiento en que se ejerce el Ich'el-ta-muk'"LOPÉZ INTZIN Juan, 2013, « Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal. Hacia una hermeneusis intercultural o una visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal », *in Pensamientos de Hombres y Mujeres de los Pueblos Originarios*, p.185. Notons que cette notion n'est pas sans rappeler celle institutionnalisée en Bolivie et en Equateur du *sumak kawsay*, aux interprétations politiques tout aussi sujettes à questionnement. Voir HOFMANN Susanne et CAPRABAN DUARTE Melisa (dir.), 2019, *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

[104] Voir la critique que nous effectuons de cette traduction en Partie II, Chapitre V, A), §1 à partir de VAPNARSKY Valentina, YVINEC Cédric, et BECQUEY Cédric, 2022, « "Culture:" Say it with grammar! The Expression of Notions Related to "Culture" in Amerindian Languages », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3, p.587-601.

[105] "De modo que cuando un cuerpo no está adecuadamente lleno de consejos, esto es, apropiadamente construido física y moralmente, lo que da lugar a una tipología personal concreta: la persona mansa o cabal, resulta más fácil que albergue —y hablo literalmente— otro tipo de palabras que igualmente lo construyen, definiendo su juicio, su corporalidad, su calidad moral, su lugar social... En definitiva, su subjetividad e identidad." BOYER Isabel Neila, *op.cit.*, p.87.

[106] BOYER Isabel Neila, 2015, « Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXX, n° 1, p.98

[107] PITARCH Pedro, 1996, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales.*, México DF, FCE.

[108] *Ibidem.*

[109] "formadas con la materia de la costumbre fueran teniendo cabida en el cuerpo de la persona y una capacidad similar a la sangre para determinar la vida y la experiencia cultural. En este sentido, así como la sangre está relacionada con las entidades anímicas, lo innato, con el carácter de la persona (talel) y sus emociones e inclinaciones, en definitiva, con un tipo de saber del corazón que ha de ser modificado y transformado por la

Ces paroles d'autorité seraient le « *locus* de la différence »[110] ethnique tseltale. Mais si ne pas avoir intégré suffisamment de ces paroles dans son corps condamnerait à ne plus être tseltal, qu'en est-il de son propre sentiment d'appartenance identitaire ? Il transparaît que ce type d'analyse peut participer à la légitimation de logiques de pouvoir dans les populations étudiées[111].

Dans un numéro spécial qu'ils ont coordonné[112], Vincent Hirtzel et Anath Ariel de Vidas ont justement démontré que, aux Amériques, les efforts de sémiotisations du concept de « culture » répond bien souvent à des fins de communication avec des langues occidentales[113]. La deuxième position dans laquelle Valentina Vapnarsky, Cédric Becquey, Cédric Yvinec, Marie Chosson et eux-mêmes s'inscrivent consiste à appréhender les mutations des sociétés indigènes non tant en termes de pertes que de transformation. Nous avons dans leur sillage souligné que le *talel* cité par Boyer, tout comme le nom *ts'umbal* employé par Intzin n'étaient pas des calques des attentes patrimoniales occidentales, mais devaient plutôt être compris comme des références à des processus d'habituation[114].

Dans ce contexte académique, porter une analyse de discours marginalisés par la société tseltale nous positionne à rebours de conceptions essentialistes de la culture. Nous constatons plutôt que la légitimation par des discours militants et/ou scientifiques de l'immuabilité de postures de pouvoir au sein des « cultures » indigènes a eu des conséquences délétères patentes pour bien des individus de notre municipe d'étude. Si la « tradition » dont se réclament les autorités permettait aux femmes d'hériter de la terre, Flora n'aurait peut-être pas

---

cabeza; las palabras de los consejos, como substancia que también son, se asocian a la costumbre, lo adquirido, y son, precisamente, las que ayudan a llevar a cabo dicha transformación." BOYER Isabel Neila, 2015, « Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXX, n° 1, p.86-87

[110] "De forma que, como bien afirma [Pedro Pitarch], constituye una ética de vida que se elabora *mantalil* en, y guarda relación con, el cuerpo donde éste constituye el escenario necesario para el desarrollo moral; el instrumento expresivo fundamental de su calidad ética y el *locus* de la diferencia." *Ibid.*, p.88.

[111] Tel que nous l'avons suggéré en Partie I, Chapitre I.

[112] HIRTZEL Vincent et DE VIDAS Anath Ariel, 2022, « Introduction: The Terms of Culture: Idioms of Reflexivity Among Indigenous Peoples in Latin America », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 513-532.

[113] VAPNARSKY Valentina, YVINEC Cédric, et BECQUEY Cédric, 2022, « "Culture:" Say it with grammar! The Expression of Notions Related to "Culture" in Amerindian Languages », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 587-620.

[114] Partie II, Chapitre IV pour le *talel*, et Partie II, Chapitre V, A), §1 pour le *ts'umbal*. Voir également ARIEL DE VIDAS Anath et VAPNARSKY Valentina, 2017, « Culture : modes d'emploi. La patrimonialisation à l'épreuve du terrain : Colloque final du projet ANR FABRIQ'AM-La fabrique des patrimoines dans les Amériques indiennes aujourd'hui, 30 mai – 1er juin 2016 », *Nuevo mundo mundos nuevos*.

eu à migrer à Mexico. Pour elle, le monolinguisme tseltal y a ensuite été l'entrave la précipitant dans la traite humaine[115]. En ce sens, la critique de Neila Boyer à propos du rôle de l'institution scolaire dans le « manque de respect »[116] des jeunes d'aujourd'hui nous paraît manquer de pondération quant aux impératifs matériels dans lesquels ils sont pris.

La situation de Flora n'est pas isolée et pourtant, Sarah, Rachel, Fabiola et Soledad sont stigmatisées communautairement parce qu'elles veulent maîtriser couramment l'espagnol en ville pour y échapper. En mettant en perspective nos données linguistiques avec la pratique de terrain, nous avons prouvé que l'adaptation, pour elles, n'équivaut pas à une acculturation[117]. Dans cette optique il s'agit désormais de retracer, depuis le sujet, des enjeux politiques reliant échelle locale au globale via des paradigmes nationaux d'altérisation.

Le choix de la langue parlée confère une première mise en lumière de ces enjeux de San Juan Cancuc à Mexico. Quand je l'ai rencontrée pour la première fois, Soledad a paru presque offensée que je m'adresse à elle directement en tseltal. Son rêve était de continuer des études et pour cela, elle devait parfaitement maîtriser l'espagnol. En utilisant sa langue natale, je lui renvoyais l'image de quelqu'un qui ne se faisait pas comprendre dans une langue qu'elle ambitionnait parler couramment. Soledad, comme Fabiola, voit en Mexico surtout le moyen de « devenir une urbaine »[118], et cette urbanité suppose une uniformisation des pratiques à l'échelle internationale. Cela s'exprime, au Mexique, et tout particulièrement dans la capitale et les États fédéraux du nord par un recours préférentiel à la langue espagnole, puis à l'anglais. Il n'est ainsi pas anodin que toutes les migrantes cherchent à acquérir cette troisième langue alors que leur langue maternelle, le tseltal, est pointée depuis leur arrivée dans la capitale comme le stigmate de leur indigénéité.

Elles apprennent concomitamment, à mesure de leur expérience migratoire que si elles ne veulent pas être rejetées par les habitants de Mexico, elles ne doivent pas y parler tseltal, et que pour ne pas être rejetée par les habitants de San Juan Cancuc, elles ne doivent pas y parler espagnol. Outre des questions évidentes de compréhension mutuelle, il s'agit aussi de ne pas faire montre d'une spécificité, d'une compétence supplémentaire acquise révélant leur identité

[115] Partie III, Chapitre IV, A), §1.
[116] BOYER Isabel Neila, *op.cit.,* p.93.
[117] Partie II, Chapitre IV.
[118] Partie II, Chapitre IV, B), §3.

discréditable[119]. À Mexico ou à San Juan Cancuc, il faut qu'elles cachent leur indigénéité, dans le premier cas, ou leur urbanité dans le second, indépendamment de leur affection personnelle pour ces deux types de socialisation[120].

En un mot, il apparaît que les *ach'ix* sont compétentes dans le champ d'expérience migratoire qu'elles se sont générées depuis les années 2010, mais ne correspondent ni à la re-présentation de l'indigénéité mexicaine, ni à la représentation des indigénistes et des indianistes tsetlals[121].

Dans son ethnographie de la ville laotienne de Luang Prabang, David Berliner rapporte des conceptions fort similaires à la « perte » des migrantes décriée à San Juan Cancuc[122]. En reflet des codes vestimentaires et de la signification du port du *huipil* [123], l'anthropologue écrit que suite à son classement au patrimoine mondial de l'UNESCO, le *sin*, le vêtement « traditionnel » y

> « entretient un rapport métonymique avec un code de la féminité extrêmement strict qui dicte aux femmes, garantes des traditions, de parler bas, d'être toujours discrètes, de s'occuper des tâches ménagères, de ne jamais manifester de désir sexuel et, surtout, d'être vierges avant le mariage. Bien que, selon l'expression, « certaines filles soient perdues » (parce qu'elles portent des jeans, se coupent les cheveux, sortent seules le soir, rencontrent des Occidentaux ou aiment le sexe, des goûts vus comme autant de transgressions), et que l'on entendent circuler des ragots (sur les femmes qui coucheraient avant le mariage ou sur les avortements effectués en secret), la règle veut qu'à Luang Prabang « le pas des femmes ne soit pas très large » (formule utilisée par l'une de mes interlocutrices). La référence au déplacement spatial est, dans ce cas, adéquate : une femme « disciplinée » et « polie » pratique une sociabilité qui se déploie entre le marché du matin, la maison ou son travail durant la journée et l'espace domestique le soir, passé devant la télévision avec ses parents ou son mari – à Luang Prabang, la rumeur permet de contrôler efficacement les comportements. »[124]

[119] D'après la définition de Goffman In GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit, p.57-58. Voir analyse in Partie III, Chapitre VI, B), §1.
[120] Soledad n'a ainsi pas pu intégrer l'université de Monterrey après avoir passé son baccalauréat à distance à cause de son 'mauvais espagnol' (voir Soledad, entretien du 08/02/2020, gloses 71.1-71.7) A San Juan Cancuc, à l'inverse, les Tseltals reprochent aux migrantes de trop bien maîtriser cette langue de *kaxlan*.
[121] Sur la différence entre re-présentation et représentation, se référer à Partie II, Chapitre I, B), §3, Partie III, Chapitre VI, C), §3 et SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres : 66-111. La différence entre indigénisme et indianisme a été explicité en Partie I, Chapitre I, C) à partir de FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan.
[122] Partie II, Chapitre V, B), §1.
[123] Voir en particulier Partie I, Chapitre I, C), §3 et Partie I, Chapitre II, B).
[124] BERLINER David, 2018, *Perdre sa culture*, Zones Sensibles, p.67-68.

À Luang Prabang comme au Chiapas, des femmes se voient imposer le port d'un costume « traditionnel » dans les lieux de pouvoir[125]. En ce sens, ce qu'illustre d'après nous la « féminisation de la coutume » décrite par Berliner[126], c'est que l'économie de marché globalisée n'a pas aboli les distinctions hiérarchiques entre les genres, pas plus qu'elle ne l'a fait entre des présupposées « races » parlées de façon plus policée en termes d'ethnicité[127]. La perte d'une culture est souvent évaluée à partir des discours qu'une société constituée produit sur elle-même. Il est cependant plus rare d'observer des analyses anthropologiques de ce que signifie cette « perte ». Pourtant, sur ces questions de dominations enchevêtrées, le Mexique est un terrain fertile tant

> « l'importance politique de la culture nationale et la difficulté de décrire la culture nationale dans un terme autre que les termes du nationalisme ont généré une dialectique circulaire, un cercle vicieux qui se construit sur les tensions qui se produisent entre les méandres des relations sociales qui existent dans l'espace national et les idéologies concernant une identité commune, un sens partagé du passé et un regard unifié vers l'avenir.»[128]

D'après Claudio Lomnitz, le discours d'élites lettrées a formé ce « labyrinthe », au sein duquel le discours d'un « retour à l'indianité » signe depuis une trentaine d'année « un repli stratégique permettant à une population qui dérive dans l'anomie de se reconnaître et d'être reconnue, et de retrouver une capacité d'action collective. »[129] Par ces derniers mots, Henri Favre soutient que les intellectuels indianistes[130] opposent de la sorte au gouvernement national « une forme indigène de démocratie organique dans laquelle le pouvoir prendrait

[125] Voir Partie I, Chapitre I, C), §3.
[126] *Ibid*, p.41-42 et BERLINER David, 2005, « La féminisation de la coutume : Femmes possédées et transmission religieuse en pays bulongic (Guinée-Conakry) », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 45, n° 177 : 15-38.
[127] Voir à ce sujet les réflexions de Canclini et de Noiriel In GARCIA CANCLINI Néstor, 1993, *Transforming modernity. Popular culture in Mexico.*, USA, University of Texas Press. García Canclini Néstor, 2021, « Qué será la interculturalidad? », Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology, vol. 18. NOIRIEL Gérard, 2006, « "Color Blindness" et construction des identités dans l'espace public français », *in De la question sociale à la question raciale-représenter la société moderne*, Paris.
[128] "The political importance of national culture and the difficulty in describing national culture in any term other than the terms of nationalism has generated circular dialectic, a vicious cycle that is built on the tensions that occur between the maze of social relations that exist within the national space and the ideologies regarding a common identity, a shared sens of the past, and a unified gaze toward the future. I call this complex of issues the labyrinth." LOMNITZ Claudio, 1993, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, University of California Press.
[129] FAVRE Henri, *Op.cit*., p.105
[130] Voir définition donnée In Partie I, Chapitre I, C), §2.

toujours de sages décisions sous le contrôle des aînés »[131]. Elle fait fi par là même des tensions politiques innervant les peuples autochtones dont ils se réclament et souhaitent défendre. À la lumière du contexte local, national et international détaillé, la question du « respect » que les jeunes doivent à leurs aînés nous semble ainsi être un outil mobilisé par bien des intellectuels militants pour les droits indigènes au profit du maintien d'une hiérarchie endogène[132].

À l'inverse des *ach'ix* cancuquera, Joyce Bennett montre que grâce à leur expérience de la migration, les femmes mayas guatémaltèque Kaqchikel

> « non seulement continuent de survivre aux effets de la pauvreté sur leur famille, mais ont réfuté la violence raciste systémique et institutionnalisée qu'elles ont subie dans la mobilité. Même les membres de leur communauté s'attendent à ce que les femmes mobiles abandonnent l'identité autochtone en faveur de l'identité [métisse] tolérée à l'échelle nationale qui est associée à la mobilité socioéconomique ascendante. Au lieu d'adopter ces pratiques, [l]es deux jeunes femmes [dont Bennet relate les récits de vie] ont trouvé des moyens de subvertir ces messages en interrogeant de manière critique les pratiques qu'elles ont subies. Leur analyse les a amenées à soutenir intentionnellement le *traje* et la langue kaqchikel à leur retour chez elles dans leurs tentatives d'être de « bonnes » femmes mayas. » [133]

---

[131] FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan, p.108. L'ouvrage collectif récent *Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida plenitud: convivir en armonía*, donne un aperçu fort à propos du constat de l'anthropologue. Le mode de vie indigène dépeint serait nécessairement anticapitaliste (chapitre I) et anti-hégémonique. Notons toutefois que l'interculturalité permise dans le chapitre portant sur les conceptions tseltales exclue « l'occident » le vœu d'interculturalité ne pouvant être exaucé qu'au sein du giron indigène (chapitre III).Voir : MORA Aura Isabel, ATAWALLPA Oviedo Freire, AVELA Andrés, VEGA SILLO Elisa, CAMPUZANO RODRIGUEZ Catalina, SIMBAÑA PILLAJO Fredy, HELBERTH SANCHEZ Jorge, PLAZA ZUÑIGA Jeannette, GIRALDO Omar Felipe, LORA Particia, et SOLANO SALINAS Rigoberto, 2020, *Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida plenitud: convivir en armonía*, Bógota , Colombie, UNIMINUTO.

[132] Rappelant en ce sens ce propos d'Emmanuel de Vienne et Olivier Allard : « Les anthropologues insistent en général sur la complexité de la définition de la « culture », notion qui recouvre l'ensemble des aspects de l'existence sociale et ne correspond pas à un contenu figé mais obéit à des logiques processuelles. Toutefois, leur intérêt pour les aspects les plus exotiques et surprenants (ainsi que celui des journalistes, indigénistes, etc.) ont conduit les populations indigènes à prendre conscience de leur culture (et de sa valeur politique), mais dans le sens restreint du terme : celui d'un patrimoine, d'un corpus valorisé de pratiques et de savoirs. » DE VIENNE Emmanuel et ALLARD Olivier, 2005, « Pour une poignée de dollars ? », *Cahiers des Amériques latines*, n° 48-49, p.134.

[133] "Not only do they continue to survive the effects of poverty on their family, but they have refuted the racist systemic and institutionalized violence they experienced in mobility. Even members of their community expect mobile women to abandon Indigenous identity in favor of the nationally condoned ladino identity that is associated with upward socioeconomic mobility. Instead of adopting those practices, these two young women found ways to subvert such messages through critically interrogating the practices they endured. Their analysis brought them to support traje and the Kaqchikel language intentionally upon return home in their attempts to be

Notre ethnographie ne brosse pas de telles initiatives d' « *empowerment* » de Cancuqueras. Rachel, Fabiola, Soledad et Sarah ne seraient pas de « bonnes » mayas au sens des Kaqchikel Lucia et Melinda. Pourtant, si elles ne font pas preuve d'activisme par la langue et par l'habit, la vie de ces Indigènes confronte les élites nationales et communautaires à un genre de Tseltale qu'elles ne veulent pas voir : celle qui doit lutter au quotidien pour sa survie dans le milieu urbain où elle n'est pas censée être. Dans le discours national, l'indigène féminine ne peut venir en ville que de façon ponctuelle, pour échanger les éléments valorisés de sa « culture » sur une économie de marché globalisée. En ce sens, parler de la manière dont ces jeunes filles utilisent sciemment les rouages de cette économie pour continuer d'exister au sein d'une société d'origine qui ne veut pas d'elles expose des contradictions peu louables pour chacun ; vulgaires.

Nous ne souhaitons pas minorer la douleur d'Indigènes qui doivent abandonner leurs pratiques communautaires pour mieux « s'habituer », pour reprendre les mots de nos enquêtées, au racisme des milieux urbains du continent. C'est bien en résistance aux actes de violence subis lors de leur migration dans la capitale que les femmes Kaqchikel avec lesquelles a travaillé Joyce Bennett au Guatemala portent le *huipil* et mettent un point d'honneur à parler leur langue natale au quotidien. Remarquons seulement que ces traits de « revitalisation culturelle » sont ceux de femmes mayas « biens » (*good maya women*), tels qu'également valorisés dans les mouvements indianistes et indigénistes internationaux. Alors que nos enquêtées vivent une transterritorialité méprisée[134], les migrantes Kaqchiquel ont pu trouver les soutiens militants nécessaires en performant les traits localement et mondialement valorisés de leur identité. Ces pratiques qui légitiment les discours sur le « bien » travaillent réciproquement à marginaliser les « mauvaises » Tseltales. Pallier cet écueil à l'échelle réduite de nos travaux suppose dès lors d'explorer les ipséités identitaires, dans l'espoir d'aboutir en conscience à des représentations non point de valeurs culturelles potentiellement aliénables[135], mais de *cultures* au sens anthropologique du terme : processuelles et qui ne meurent que lorsqu'elles cessent de se mouvoir.

"good" Maya women." Joyce N., 2022, *Good Maya Women: Migration and Revitalization of Clothing and Language in Highland Guatemala*, University Alabama Press.

[134] Partie III, Chapitre VI, C).

[135] Au sens de d'Annette Weiner In WEINER Annette, 1992, *Inalienable possessions. The paradoxe of keeping while giving*, Berkeley, University of California Press.

B) La politique en soi

1) Anormalités du genre…

Le dualisme entre re-présentation et représentation de Gayatri Spivak soulève la question cruciale du rapport du sujet aux catégories[136]. Il nous a invité à ne pas éluder des contradictions inhérentes à un sentiment identitaire tseltal[137] laissant entrevoir comment Rachel, Fabiola, Sarah, et Soledad génèrent le champ de leur condition cosmopolite[138]. Hors de ce champ, elles sont de « mauvaises » Tseltales [139] . Même en étant de « bonnes » migrantes selon des critères de réussite[140] modelés sur le court et moyen terme[141], elles sont, pour reprendre la définition du rejet d'Erving Goffman, « constamment en situation sociale avec le groupe mais étrang[ères] à lui. »[142]. Cette expérience à l'échelle locale, nationale et internationale[143] fait d'elles des « subalternes »[144]. C'est en ce sens que Pascale Absi remarque que « les conditions du passage des initiatives individuelles à l'action collective, de la subversion conjoncturelle à l'ébranlement de l'oppression structurelle est un problème central mais difficile à saisir. »[145] Comme elle, nous maintenons néanmoins que, pour être, singulières, les conscientisations des migrantes ne sont pas insignifiantes[146].

Soledad, Fabiola, Sarah, et Rachel se considèrent avant tout *ach'ix*, puis, par leur mobilité, s'aperçoivent qu'elles sont considérées plus en regard de leur âge que de leur statut marital en dehors du municipe. Elles prennent également conscience du stigmate de leur indigénéité à

---

[136] Voir Partie II, Chapitre IV, B), §3.
[137] Partie I et Partie II.
[138] Partie III, Chapitre VI, C), §1. Voir HANKS William, 2005, « Explorations in the deictic field », *Current anthropology*, vol. 46, n° 2 : 191-220. Et AGIER Michel, 2013, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, La Découverte.
[139] Partie III, Chapitre VII, A), §3.
[140] Partie III, Chapitre VII, A), §1.
[141] Partie III, Chapitre VII, A), §2.
[142] GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit, p.165.
[143] Partie III, Chapitre VII, A), §3.
[144] SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres : 66-111.
[145] ABSI Pascale, 2014, « La valeur de l'argent dans les maisons closes de Bolivie », *in L'échange économico-sexuel*, p.87
[146] Nous employons le terme de conscientisation selon le sens que nous lui avons donné en Partie III, Chapitre VI, C), §3, à partir de ce travail de Maurice Godelier : GODELIER Maurice, 1984, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard.

Mexico et de leur urbanité à San Juan Cancuc. Dans ce contexte de double rejet, peut-être que la conception de Jean-Paul Sartre d'un *être* inhérent au *paraître* pourrait nous permettre d'approcher la dialectique identitaire qui croit en elles. Pour le philosophe, « l'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être existant. » [147] L'humain, en tant qu'être conscient est *pour-soi* dans un infini mouvement vers ce qu'il n'est pas. Ce qu'il n'est pas, c'est un être *en-soi,* que nous nommons plus simplement en sciences sociales une catégorie identitaire.

Nos enquêtées ne trouvent leur place ni dans la société métisse ni dans la société cancuquera. Dans la mesure où elles ne cessent de s'y référer en dépit du rejet, Fabiola, Rachel, Sarah et Fabiola font cependant l'expérience des failles de l'*en-soi* « Tseltal ». Cette identité ne peut exister que par celles et ceux qui la performent au quotidien mais, dans leur quotidien à elles, il leur est signifié qu'en migrant, elles la performent mal. En d'autres termes, elles apprennent qu'elles ne représentent pas l'inertie d'une norme posée par les élites de San Juan Cancuc mais refusent en même temps de tendre vers l'en-soi de Métis, puisque cela va à l'encontre des valeurs qu'elles ont acquises durant leur prime socialisation.

Dès lors, dans quelle mesure leurs identifications et leurs assignations genrées modulent-elles leur construction d'elles-mêmes en faisant émerger de nouveaux « Autres »[148] ?

Le sommet des hiérarchies sociales se représente quasi-omniscient sur le groupe qu'il domine. Howard Becker engage par conséquent l'anthropologue à douter de tout ce qu'une personne de pouvoir peut lui dire[149]. Ces personnes de pouvoir étant préférentiellement les hommes mariés sédentaire à San Juan Cancuc, nous nous sommes attachés à restituer les discours de jeunes filles non mariées en migration[150]. Cela nous a permis de poser qu'elles génèrent leurs propres discours normatifs selon les canons patriarcaux partagés par les deux sociétés qu'elles traversent. Puisqu'elle ne peut pas être épouse, la « bonne » migrante est idéalement domestique, car elle est placée sous l'autorité d'un foyer marié. Viennent ensuite les

[147] SARTRE Jean-Paul, 2016, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, p.12.
[148] L'autre, dans la construction de l'identité tseltale, est archétypicalement le *kaxlan* métis. (Partie I, Chapitre I) En tant que « femme » l'autre genré des *ach'ix* est également l'« homme » (Partie I, Chapitre II)
[149] BECKER Howard S., 1976, *Sociological work: method and substance*, Routledge, et BECKER Howard S., 2002, « Échantillons », *in Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris.
[150] Partie II, Chapitre III.

cuisinières, puis les prostituées qui, à Mexico et à San Juan Cancuc, représentent la consécration de la perte d'une femme[151].

Ces critères de respectabilité dressés par notre ethnographie confirment le postulat de Françoise Héritier selon lequel « ce n'est pas le sexe, mais la fécondité, qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin, et la domination masculine […] est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde. »[152] Dans un modèle d'accomplissement se pensant dans et par le collectif dès l'échelle du couple, la réussite politique du mari est interdépendante de la respectabilité de sa femme à San Juan Cancuc[153]. Or, travailler avec des jeunes filles mises au ban de cette société met au jour une définition du genre infiniment plus subtile que cette approche dressée au bénéfice de la reproduction des autorités communautaires. C'est seulement en posant la question suivante à Soledad que j'ai pu en saisir les implications :

---

127 Juliette ***Y*** ***ay*** ***bal*** ***homosexuales ?***

J ***y*** ***ay*** ***=bal*** ***homosexuales***

NR:et ***E*** ***=INTER***

Et est-ce qu'il y a des homosexuels?

128.1 Soledad *Homosexuales ?*

homosexuales

Des homosexuels ?

128.2 Ay !

ay

E

Oui !

---

[151] Partie III, Chapitre VII, A), §1.
[152] HERITIER Françoise, 1983, « Le sang du guerrier et le sang des femmes », *Les cahiers du GRIF*, n° 29, p.18.
[153] Voir Partie I, Chapitre II, A).

128.3 Ay !

ay

E

Oui !

128.4 Ay !

ay

E

Il y en a !

128.5 Ay !

ay

E

Oui!

129.1 Juliette *Ay ?*

J *ay*

E

Il y en a?

129.2 Melelix ?

melel =ix

vrai =déjà

Vraiment?

129.3 Pero banti ay ?

pero banti ay

mais INTER:où E

Mais où y en a-t-il?

130.1 Soledad *Sbayelix* *tey* *!*

s- *bayel* *=ix* *tey*

A3- *beaucoup* *=déjà* *DEIC:là*

Il y en a plein là-bas!

130.2 *Ay* *cha'oxtul* *ts'iin* *jna'be*

ay *cha'* *ox* *-tul* *ts'iin* *j-* *na'* *-be-*

E *deux* *trois* *CLF:humain* *donc* *A1-* *connaître* *APL-B3* *sbae* *sok* .

s- *ba* *=e* *sok*

A3- *NR:sur* *=DET* *NR:avec*

Il y en a quelques uns que je connais.

131 Juliette *Y* *...* *Bistuk* , *binti*

J *y* *bistuk* *binti*

NR:et *INTER:pourquoi* *INTER:comment* *spasik* *?*

s- *pas*

A3PL- *faire*

Et… Pourquoi, comment ils agissent?

132.1 Soledad ***Creo*** ***que*** ***problema*** ***ta*** ***sch'ielik*** ***to*** ***.***

problema ***ta*** ***s-*** ***ch'i*** ***-el*** ***=to***

problème ***P*** ***A3-*** ***grandir*** ***-INF*** ***=encore***

Je crois qu'il s'agit d'un problème dans leur croissance.

132.2 *No* *sé* , *ma'* *jpas* *entender* *ek* *bi* ,

no *ma'* *j-* *pas* *=ek* *bi*

[esp]:non *NEG* *A1-* *faire* *=aussi* *INTER:quoi* *ma'* *ka'ay* *sok* *entender* .

ma' *k-* *a'ay* *sok*

NEG *A1-* *comprendre* *NR:avec*

Je ne sais pas, je ne comprends pas ça aussi, je n'en ai pas la compréhension.

132.3 ***Ja' nix ts'iin ya ... Ma' spasbe juntar***
ja' =nix ts'iin ya ma' s- pas -be-
FOC =sûr donc INC NEG A3- faire APL-B3
sok kerem .
sok kerem
NR:avec jeune.homme

C'est que elles… elles ne s'unissent pas aux hommes.

132.4 Bueno , yak , pero ja' mas , ya smulanik xan
bueno yak pero ja' ya s- mulan xan
INTERJ:bon INC mais FOC INC A3PL- aimer plus
... Spasel sba juntar sok ach'ixetike .
s- ba sok ach'ix -etik =e
A3- NR:sur NR:avec jeune.fille -PL =DET

Enfin si, mais ce qu'elles aiment réellement, c'est s'unir avec les filles.

132.5 Tame tal ta , tal ta k'oponel jtul
tame tal ta tal ta k'opon -el j- -tul
lorsque venir P venir P parler -INF un CLF:humain
kereme , ya sel i sk'op i
kerem =e ya s- sel i s- k'op i
jeune.homme =DET INC A3- frotter PROX A3- mot PROX
, este ... " Ants'iwinik " xi , yich' yal
este ants' winik xi y- ich' y- al
[esp] femme homme dire-B3 A3- prendre A3- dire
bayel .
bayel
beaucoup

S'il leur arrive de, de parler à un garçon, elles ne mâchent pas leurs mots, et… On les appelle "ants'iwinik"[154], elles sont très critiquées.

132.6 Y ta selil sk'opik como que ... ma'
y ta sel -il s- k'op como ma'
NR:et P frotter -Vl A3- mot comme NEG
spas te defender te keremetik !
s- pas te te kerem -etik
A3- faire DET DET jeune.homme -PL

Et elles ne mâchent pas leurs mots de façon à ce que… Elles ne défendent pas les garçons!

132.7 Y ... Ja' ich'a bi !
y ja' ich' -a bi
NR:et FOC prendre -IMP INTER:quoi

Et… Voilà tout !

132.8 Tey ayik ta snaik te ants'iwinik
tey ay -ik ta s- na te ants' winik
DEIC:là E -B3PL P A3PL- maison DET femme homme
ts'iine .
ts'iin =e
donc =DET

Ces ants'iwinik sont là-bas chez-elles.

132.9 Y ma' spas te juntar sok , sok
y ma' s- pas te sok sok
NR:et NEG A3- faire DET NR:avec NR:avec
mach'a stukel .
mach'a s- tukel
INTER:qui A3- seul

[154] "Femme masculinisée", ou "homme efféminé", "ants'iwinik" est un terme très péjoratif s'appliquant indifféremment aux deux genres.

Et elles ne s'unissent pas avec, avec quelqu'un.

132.10 Ya sk'opon bayel te ach'ixetike ,
ya s- k'opon bayel te ach'ix -etik =e
INC A3- parler beaucoup DET jeune.fille -PL =DET
maba sk'opon lek keremetike .
maba s- k'opon lek kerem -etik =e
NEG A3- parler bon jeune.homme -PL =DET

Elles parlent beaucoup aux filles, mais elles ne parlent pas bien aux garçons.[155]

Deux raisons motivaient mon interrogation. La première est que Soledad m'avait demandé de l'aider à rédiger un devoir portant sur les discriminations homophobes. Je voulais enregistrer sa propre définition d'une orientation sexuelle qu'elle m'avait dit, lors de nos échanges par téléphone, mal connaître. Dans le temps long des interactions fondant mon rapport avec mon groupe d'enquêtées, j'avais également rencontré à la Merced une femme transgenre tseltale travaillant avec Rachel et Fabiola. Cuisinière tout comme elles, Rosy ne pouvait pas revenir dans son municipe, ce qui m'a poussé à me demander plus largement comment mes enquêtées concevaient les identités minoritaires de genre et d'orientation sexuelle.

La réponse de Soledad laisse d'emblée poindre la question de l'« anormalité » de l'*ants'iwinik*. La principale expression du « problème » (ligne 132.1) de ces *ach'ix* est qu'elles « ne s'unissent pas aux hommes » (ligne 132.3). Il est intéressant de remarquer que Soledad, alors que le terme *homosexuales* (ligne 127) que j'avais employé ne portait aucune marque de genre, comprend immédiatement que ma question porte sur les membres féminins ayant cette orientation sexuelle. Au-delà du fait qu'elles ne « s'unissent pas avec les garçons », ce qui est « critiqué » chez les *ants'iwinik* (ligne 132.6) semble surtout être le fait qu'elles ne les « défendent pas ». Cette attitude se caractérise par le fait qu'elles ne « mâchent pas leurs mots », ou, plus littéralement qu'elles « ont des paroles qui frottent ». En plus de « frotter », le verbe transitif *sel* signifie « sortir de quelque chose ». Les « paroles » *k'op* de

[155] Soledad, entretien du 11/04/2020, lignes 127-132.9.

ces *ants'iwinik* seraient d'une certaine manière exubérantes alors que dans leurs interactions avec les *kerem* elles devraient, au contraire, être réservées, retenues, voir ne pas être[156].

En dépit de cette transgression, Soledad, avec qui je menais l'entretien à Mexico, me dit que les *ants'iwinik* sont « là-bas chez elles » à San Juan Cancuc (ligne 132.8). Nous avons exposé dans le chapitre précédent qu'à l'inverse, en tant que migrante, Soledad « n'a pas de terre » pour revenir vivre dans le municipe[157]. Comment expliquer une telle différence de traitement ? Pourquoi le comportement dit « urbain » de Soledad lui interdit-il de revenir dans sur « sa terre » alors que des *ants'iwinik* « très critiquées » (ligne 132.5) peuvent y rester en toute quiétude ?

Soulignons tout d'abord que, par le simple fait qu'elles soient mentionnées publiquement dans le municipe, ces jeunes filles en font partie. Elles y *existent*, au sens du prédicat existentiel locatif *ay* et de la norme communautaire[158]. J'ai notamment compris suite à cet échange pourquoi j'avais parfois entendu prononcer le nom *ants'iwink* sur mon passage. Contrairement à Oxchuc où il ne s'applique qu'aux hommes « efféminés »[159], *ants'iwinik* recouvre une palette large de définitions de genres et d'orientations sexuelles à San Juan Cancuc. Le jour où je leur en ai parlé, les habitants m'ont dit que certains m'avaient appelé ainsi pour blaguer, parce que j'avais les cheveux courts et que je portais des pantalons. Ils ont aussi voulu me rassurer en me disant que ce terme péjoratif ne s'appliquait pas à moi puisqu'ils m'avaient déjà vu venir avec un petit ami[160]. Face à l'absence d'équivalence en français, dressons donc cette liste de personnes considérées *ants'iwinik* à proprement parler :

- Les personnes homosexuelles
- Les personnes transgenres
- Les femmes au comportement « masculin »

[156] Voir Partie I, Chapitre II, A), §2 et B), §3.
[157] Partie III, Chapitre VI, A), §1.
[158] Partie II, Chapitre IV, A), §1.
[159] Echange oral du 13 mai 2022 avec Gilles Polian.
[160] Bien que les Cancuqueros m'appelaient déjà *ach'ix* en 2017 parce que je n'avais pas d'enfants, j'avais présenté mon conjoint lorsqu'il était resté vivre quelques jours avec moi chez Maruch et Lol. En 2019, je suis revenue célibataire, sans *makem*, petit ami, parce que nous nous étions séparés (*P'ijt'ilpij ayotik*). La tristesse de mes amis a cédé très vite le pas à leur grand enthousiasme face à la nouvelle. Pour me consoler, ils me disaient que mon copain d'avant était « trop grand » et ne « savait pas cultiver la terre », contrairement aux *kerem* cancuqueros, qui sont « les plus beaux du monde (d'après eux-mêmes, *t'ujbilotik ta sbalumilale)*. Leur argument suprême était qu'en m'unissant avec un Cancuquero, je pourrai enfin définitivement m'installer dans leur municipe, et être une véritable Tseltale cancuquera.

- Les hommes au comportement « féminin »

Plus synthétiquement, *ants'iwinik* désigne toute personne ne rentrant pas dans les critères archétypaux de genre *ants'* « femme » ou *winik* « homme » dans la variante dialectale de San Juan Cancuc. Dès lors, il nous semble que ce qui est vraiment « critiqué » n'est pas tant l'orientation sexuelle ou de genre, mais le fait de ne pas « respecter » ceux étant hiérarchiquement supérieur : les hommes mariés du comité, et ceux étant appelé à en faire potentiellement un jour partie, les jeunes hommes non mariés. « En ce sens, le genre opère pour assurer certains types de liens sexuels reproductifs et pour en prohiber d'autres. Le genre d'une personne est, selon ce point de vue, un index des relations sexuelles prohibées et prescrites par lesquelles un sujet est socialement régulé et produit. »[161] Si, comme Judith Butler, nous considérons que la norme est « une mesure et le moyen de production d'un standard commun »[162], il appert qu'en termes de genre, ces standards sont, pour une « femme » *ants'* d'être mère, et pour un « homme » *winik* d'être père.

Aussi la production de ces standards cancuqueros suppose-t-elle l'acceptation de statuts intermédiaires à ces idéaux de réussites. Ceux d'*ach'ix* et de *kerem* sont un bon exemple de ce moyen de production. La mesure, quant à elle, ne peut s'effectuer que dans un rapport à l'« anormal ». Nous employons cette expression pour signifier qu'en transgressant les normes d'orientation sexuelle et de genre du « municipe » *k'inal*, les *ants'iwinik* s'en extériorisent. Si la critique permet de créer une norme d'hommes et de femmes hétérosexuels et cisgenre tseltal, elle permet aussi de faire évoluer cette norme[163]. Dans ce paradigme, il appert que les frontières de la norme tseltale peuvent offrir une relative flexibilité, à condition que l'expression de l'individualité des membres qui font société ne vienne pas contredire le discours patriarcal de la cohésion collective.

[161] BUTLER Judith, 2016, *Défaire le genre*, Amsterdam, p.74
[162] *Ibid.*, p.77.
[163] « Rule that define the standard of behavior (of action within practice) are literally definitive; behavior which deviates from the standard is ruled out of the practice." HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, p.151.
p.151 Il suggère que la notion d'action en accord avec une règle dépend en soi-même de l'institution sociale au sein de laquelle l'action est localisée.

Remarquons effectivement qu'au sein du système virilinéaire de répartition de la terre à San Juan Cancuc, quand une femme ne « s'unit pas avec un homme » (ligne 132.9), elle n'a pas de terre pour pouvoir continuer à y vivre[164]. Si le municipe d'Oxchuc suit le même modèle, il est donc fort probable que le terme *ants'iwinik* en soit venu à n'y désigner que les « hommes efféminés ». Pour cause : les hommes *ants'iwinik* sont les seuls à pouvoir rester, car ce sont les seuls qui en se mariant - même potentiellement entre eux - héritent de la terre de leur père.

Nous voyons alors que les orientations sexuelles et les identités de genre ont des conséquences politiques très concrètes à San Juan Cancuc. Elles appellent à considérer ce constat dressé par William I. Thomas à propos des jeunes filles de Chicago qui, en raison de leur comportement, étaient considérées « inajustées » dans les années 1920 :

> « Les traditions et coutumes, définitions de la situation, moralité et religion sont en évolution, et une société qui continue à supposer qu'une certaine norme est valide et que tout ce qui n'obtempère pas en ce sens est anormal s'en rendra compte - sans secours quand elle réalise que cette norme a perdu sa signification sociale et qu'une autre norme est apparue à sa place. – »[165]

2) … ou normes déréglées ?

Si lointaine qu'elle en soit spatialement et temporellement, le fait que le constat de Thomas puisse s'appliquer à notre enquête ethnographique nous paraît révélateur de considérations plus universelles sur le rapport aux normes. Celles de genre qui valorisent des femmes féminines et d'hommes virils ne sont pas l'apanage de San Juan Cancuc, mais courent dans l'ensemble de la société mexicaine. Le dualisme de ces identités et la valorisation de pratiques hétérosexuelles attenantes relèvent donc d'un trope si ce n'est occidental, du moins remarquablement hégémonique[166].

---

[164] Partie III, Chapitre VI, A)

[165] "Traditions and customs, definitions of the situation, morality, and religion are undergoing an evolution, and a society going on the assumption that a certain norm is valid and that whatever does not comply with it is abnormal finds it- self helpless when it realizes that this norm has lost social significance and some other norm has appeared in its place." THOMAS William Isaac, 1923, « The Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis », *Criminal Science Monographs*, vol. 3, p.230.

[166] Comme le remarque Erving Goffman « Les dispositions sociales propres à toute organisations impliquent donc une conception très précise de ses membres, une conception qui, d'ailleurs, ne les concerne pas seulement en tant que membres, mais plus profondément en tant qu'êtres humains » Goffman Erving, 2002, Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux, Les éditions de minuit, p.235. Dans ce cadre, notons qu'en Amérique latine, seuls huit pays autorisent le mariage homosexuel, et 69 États dans le monde la réprime. Seuls

Le régime normatif communautaire cancuquero présente néanmoins une spécificité. Si l'*ants'iwinik* est stigmatisé il y reste, pour reprendre la formule de Goffman, un « déviant normal »[167]. Notre usage du masculin est délibéré. Il n'est pas anodin que Soledad ait spontanément décrit les critiques visant les jeunes filles *ants'iwinik.* Ces dernières, si elles sont homosexuelles et/ou vivent une identité de femme alors qu'elles avaient été assignées homme à la naissance ne peuvent pas avoir de terre à San Juan Cancuc. Notre rencontre avec une femme tseltale transgenre d'Ocosingo à la Merced a révélé que ce rejet n'était pas propre à notre municipe d'étude. Rosy travaillait avec Rachel et Fabiola et les aidait dans leur connaissance du mode de vie urbain. Elle-même y vivait depuis plus de 10 ans. Le cosmopolitisme et le relatif anonymat caractérisant la sociabilité de la mégapole[168] lui a permis de performer son identité d'une manière qui n'était pas acceptée, me disait-elle, dans sa famille d'Ocosingo. Rosy avait eu recours à la chirurgie et à la prise d'hormones en utilisant, pour ce faire, l'argent de son *kanar*. Nous ne savons pas si elle faisait des envois d'argents au municipe, mais pouvons attester qu'elle n'avait plus son *a'tel* dans le système de charge local. Nous savons qu'elle était censée exercer celui de *tat* mais que, en tant que femme, ne voulait pas non plus exercer non plus d'*a'tel* de *me'* impliquant de se marier à un homme.

Il nous semble alors que les critiques relevées par Soledad envers les femmes qui adoptent un comportement masculin dans leur communauté recèlent des enjeux de transformation des règles d'exercice du pouvoir. En effet, si les *ants'iwinik* femmes « ne parlent pas bien aux garçons », alors le discours produisant la norme est mis en péril. Citant Michel Foucault remarquons donc

---

sept pays dans le monde autorisent la modification de l'état civil pour les personnes transgenre sans être « humiliées », d'après Amnesty International. Sources : Observatoire des inégalités https://www.inegalites.fr/Dans-69-pays-sur-193-l-homosexualite-est-interdite, et Amnesty International https://www.amnesty.org/fr/what-we-do/discrimination/lgbti-rights/

[167] GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit, p.154.

[168] LEWIS Oscar, 1975, « Urbanization without breakdown: a case study », *in City ways: a selective reader in urban anthropology*, New York, Crowell. Kemper Robert, 2002, « Migration and adaptation : Tzintzuntzenos in Mexico City and beyond », in Urban life, readings in anthropology of the city, Waveland press. Park Ezra Robert, 2009, « La ville comme laboratoire social », in L'École de Chicago: naissance de l'écologie urbaine, Paris, Flammarion.
Park Ezra Robert et Burgess Ernest, 1924, Introduction to the science of sociology, New York, Greenwood Press.

> « qu'en analysant les discours eux-mêmes, on voit se desserrer l'étreinte apparemment si forte des mots et des choses, et se dégager un ensemble de règles propre à la pratique discursive. Ces règles ne définissent non point l'existence muette d'une réalité, non point l'usage canonique d'un vocabulaire, mais le régime des objets. « Les mots et les choses », c'est le titre – sérieux – d'un problème ; c'est le titre – ironique – du travail qui en modifie la forme, en déplace les données, et révèle, au bout du compte, une toute autre tâche. Tâche qui ne consiste pas – à ne plus – traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations), mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. C'est ce plus qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. »[169]

Dans cette perspective, nous considérons que l'*existence* même d'*ants'iwinik* femmes qui ne « mâchent pas leurs mots » à San Juan Cancuc est productrice de règles qui viennent déranger les normes. Ces normes, nous le répétons, ne sont pas des discours désincarnés : elles émanent et forgent des actes qui, réitérés, s'érigent en règles[170]. Cette régulation par le corps opérant « comme une condition de l'intelligibilité culturelle de chacun »[171] selon Butler, ne pas suivre les normes de San Juan Cancuc, ou, plus exactement, les dérégler, revient à y exercer un contre-pouvoir.

Nous avons conclu le chapitre précédent en démontrant que les migrantes, grâce à leurs envois d'argents transformés en *a'tel* par leur famille, endettent les autorités communautaires[172]. Le tabou que leur migration constitue travaille réciproquement à maintenir la hiérarchie locale[173]. Cependant, en étant mises à la marge d'une société à laquelle elles se réfèrent, les migrantes génèrent des normes leur étant propres, conjuguant des acquis de leur socialisation cancuquera avec les apprentissages des normes de Mexico. Dans bien d'autres lieux du pays, la performance de l'identité de genre ressentie par Rosy aurait été sanctionnée, potentiellement de façon funeste[174]. Au contact de possibles identités performées

[169] FOUCAULT Michel, 2015, *L'archéologie du savoir*, 2e éd., France, Gallimard, p.70-71.
[170] Pour reprendre, comme dans le paragraphe précédent, les termes de Judith Butler, « Dans la mesure où les normes de genre sont reproduites, elles sont invoquées et citées par des pratiques corporelles qui ont aussi alors la capacité d'altérer les normes. Il est impossible de présenter un récit narratif complet de l'histoire citationnelle de la norme : si la narrativité ne dissimule pas pleinement son histoire, elle ne la révèle pas non plus selon une origine unique. » BUTLER Judith, 2016, *Défaire le genre*, Amsterdam, p.80
[171] *Ibidem.*
[172] Partie III, Chapitre VI, C), §3.
[173] Partie III, Chapitre VI, C).
[174] Bien que la Commission Nationale des Droits Humains (CNDH) ait légiféré sur les droits des personnes indépendamment de leur identité de genre et de leur orientation sexuelle au Mexique, il reste le deuxième pays

par les individus qu'elles fréquentent au sein de la capitale, les migrantes génèrent finalement un régime normatif leur étant propre. S'il n'en stigmatise pas moins les déviances de genre, il les stigmatise certainement autrement.

De fait, bien qu'elles ne se conscientisent pas tout à fait en tant que groupe, les migrantes ont un comportement similaire à celui des *ants'iwinik* « très critiquées[175] » dans la communauté. Elles aussi font « mauvais genre »[176]. Cette traduction des paroles de Soledad « *maba lek ta ilel* » référait à la critique qu'aurait pu émettre sa mère dans l'ornière du régime normatif de San Juan Cancuc, si elle venait à apprendre les pratiques amoureuses et sexuelles de sa fille à Mexico DF[177]. Les pratiques des migrantes transgressent la hiérarchie sexuelle que nous avons modélisées dans le chapitre précédent (en *Figure 14*). Dès lors, les *ants'iwinik* migrent-elles en raison de leur « féminité masculine », ou les *ach'ix* se masculinisent-elles par une migration qui transgresse la conception cancuquera de la féminité ?

De la même manière que l'expérience de la prostitution n'était pas nécessairement définie ainsi par les migrantes, le fait d'avoir un comportement d'*ants'iwinik* est approprié par chacune selon des valeurs vertueuses forgées au cœur d'une expérience à la jonction entre un espace communautaire indigène et l'espace urbain de la capitale. En migrant à Mexico, les *ach'ix* montrent qu'elles peuvent *choisir* de se marier ou non, et avec qui[178]. Si elles reviennent à San Juan Cancuc elles expriment, comme Fabiola, cette capacité de choix de façon renouvelée :

---

au plus fort taux de transféminicide au monde après le Brésil. D'après l'ONG Transgender Europe (https://tgeu.org/) dans le cadre du projet d'enquête Transrespect versus Transphobia Worldwide, 56 meurtres transphobes ont été commis au Mexique en 2022. Sources : https://transrespect.org/en/tmm-update-tdor-2022/ BARRAGÁN Almudena, 2020, « Radiografía de los derechos de las personas trans en México: "Nuestra utopía es llegar a viejas" », *El País*, https://verne.elpais.com/verne/2020/06/28/mexico/1593358995_407620.html.

[175] Soledad, entretien du 11/04/2020, glose 132.5

[176] Voir Partie II, Chapitre V, B)

[177] Soledad, entretien du 11/04/2020, glose 122.2-122.15.

[178] Partie III, Chapitre VI, A), §3 et Partie III, Chapitre VI, B), §2.

109	Juliette	*Ta*	*jlumaltik*		*,*	*binti*			*...*	*heu*	*...*
		ta	*j-*	*lumal*		*binti*				*heu*	
		P	*A1PL-*	*village*		*INTER:comment*				*HES*	
bit'il			*jpas*		*yu'un*			*kil*			*lek*
bit'il			*j-*	*pas*	*y-*	*u'un*		*k-*	*il*		*lek*
INTER:comment			*A1-*	*faire*	*A3-*	*NR*		*A1-*	*voir*		*bon*
mamalale			*?*								
mamalal			*=e*								
époux			*=DET*								

Dans notre municipe... Comment heu... Comment je fais pour voir un bon mari ?

110.1	Fabiola	*Binti*	*ya*	*stak'*		*awilik*	*?*
		Binti	*ya*	*s-*	*tak'*	*aw-*	*il*
		INTER:comment	*INC*	*A3-*	*être.possible*	*A2PL-*	*voir*

Comment tu peux les reconnaitre ?

110.2	*Ah*	*binti*	*awu'un*	*...?*	
	Ah	*binti*	*aw-*	*u'un*	
	INTERJ	*INTER:comment*	*A2-*	*NR*	

Ah, comment tu...

110.3	*Mayuk*	*yakubel*		*,*	*mayuk*	*este*	*...*	
	mayuk	*yakub*	*-el*		*mayuk*	*este*		
	NEG-E-IRR	*devenir.saoult*	*-INF*		*NEG-E-IRR*	*[esp]*		
Mayuk		***sabal***		***...***	***mayuk***		***max***	
mayuk		***saab***	***-al***		***mayuk***		***max***	
NEG-E-IRR		***tôt***	***-Vl***		***NEG-E-IRR***		***singe***	

yakubel , ma snuk cigaro , max
yakub -el ma' s- nuk ma' x-
devenir.saoult -INF NEG A3- fumer NEG INC-
majawane *... Este ni ... jaw* ***lek ay***
maj -awan =e *este* ***lek ay***
frapper -APAS =DET *[esp]* ***bon E***
spasat te respetare *... Este ... Max es*
s- pas -at te respetar =e *este ma' x-*
A3- faire -B2 DET *[esp] NEG INC-*
nanix ... Smajat ma' majel
=nanix s- maj -at ma' maj -el
=seulement=déjà A3- frapper -B2 NEG frapper -INF
ine ... ***Lek ay yilat , ya xbajt***
ine ***lek ay y- il -at*** *ya x- bajt*
DEM:ceci ***bon E A3- voir -B2*** *INC INC- aller-B3*
tojol , awe'el yak'bat ta
tojol ***a- we'el y- ak' -b- -at ta***
en.direction.de ***A2- manger A3- donner -APL- -B2 P***
ana i *ts'ine ma' xbaat teme*
a- na i *ts'iin =e ma' x- baat teme*
A2- maison PROX *donc =DET NEG INC- aller-B2 lorsque*
ma' sna' , jich yilel lek
ma' s- na' jich y- il -el lek
NEG A3- connaître ainsi A3- voir -INF bon
amamale
a- mamal =e
A2- ancien =DET

Pas d'alcoolique pas de… **Pas de façon précoce, pas de singe alcoolique**, qu'il **ne fume pas de cigarette, que ce ne soit pas un qui frappe**... C'est pas... hem … **qu'il te montre du respect**. C'est... Seulement que... Il te frappe, pas frapper c'est ça... **Il te met en valeur**, il marche droit, **il te**

> **donne ta nourriture chez toi**, c'est comme ça, n'y vas pas si il ne sait pas, c'est comme ça qu'il se reconnait.[179]

En répondant à ma question sur les moyens de trouver un bon mari dans la communauté, nous pouvons considérer que Fabiola expose son propre idéal : qu'il ne boive pas d'alcool ni ne fume, qu'il ne la frappe pas, qu'il soit respectueux et la mette en valeur, qu'il soit droit moralement, la nourrisse elle, et, nous pouvons supposer, ses futurs enfant… Il apparaît de suite que ses déclarations sont en net décalage avec les idéaux qui sont promus à San Juan Cancuc. Quand il est d'usage de se marier jeune, vers 16 ans, Fabiola qui a précisément cet âge préconise de ne pas se marier de façon précoce (ligne 110.3). Si l'alcoolisme et le tabagisme sont rejetés par l'ensemble des croyants évangéliques, et que l'apport de nourriture par le mari est un principe communautaire, les notions de « respect », et de « mettre en valeur » (« *Lek ay yilat* ») la femme sont assez inédites. Nous formulons l'hypothèse que ce champ représentationnel issu de l'expérience migratoire influe directement sur modalités matrimoniales cancuquera.

Toutes les migrantes ont pu acheter un smartphone grâce à l'argent de leur *kanar*. Les parents sont les premiers à réclamer cet outil afin de rester en contact avec leur enfant. Mais dans quelle mesure se révèle-t-il être à double tranchant ? Parler en public à un garçon n'est pas permis à San Juan Cancuc[180]. Toutefois, dans un cadre où la plupart des parents ne possèdent pas Facebook, et qu'aucun n'a sa fille en « ami », ils ne peuvent contrôler leurs relations dans cet espace virtuel. La surveillance des *ach'ix* est au départ plus rude au sein de la fratrie, puis les grands frères se rendent compte qu'ils ont plus à perdre qu'à gagner s'ils dénoncent leur sœur à leurs parents. En effet, eux-mêmes utilisent ce moyen pour trouver leur petite amie tant depuis le municipe qu'en dehors. Si leur sœur venait à faire connaître leur usage après coup, cela porterait préjudice à leur future ascension dans le comité une fois marié. Aussi un silence méfiant est-il stratégiquement maintenu.

Les *kerem* que j'interrogeais à l'oral dans la communauté me disaient qu'ils ne souhaitaient pas avoir de relation amoureuse, et encore moins se marier avec une fille qui aurait migré à

[179] Fabiola, entretien du 05/10/2019, gloses 109-110.3
[180] Partie I, Chapitre II, A) et B).

Mexico. Je ne compte pourtant plus le nombre d'*ach'ix* et de *kerem* de San Juan Cancuc qui me tiennent au courant de leurs pérégrination amoureuses sur les applications de réseaux sociaux ou de messagerie. Dans la société tzotzile voisine, Lourdes de León a réalisé une enquête dédiée sur ce phénomène. La similitude de nos données à cet égard est frappante. La chercheuse constate que

> « même si de nos jours, l'âge du mariage est généralement plus élevé que dans les décennies précédentes, la résidence virilocale et le logement partagé posent des défis particuliers à une fille qui décide de s'enfuir. Sa nouvelle résidence dans la famille élargie implique l'adoption soudaine de liens et d'obligations familiales contraignantes, en particulier entre elle et sa nouvelle belle-mère, à qui elle doit un service soumis. Par conséquent, ni avec les pratiques traditionnelles de parade nuptiale ni avec les fugues, les couples n'ont la moindre chance de vivre une relation amoureuse prénuptiale, et encore moins d'envisager un nouveau modèle de mariage de compagnonnage. »[181]

Ajoutons que dans la société tseltale cancuquera les jeunes filles, en migrant, échappent au rituel du rapt de la fiancée. Cette pratique théâtralisée[182] découle idéalement d'un consentement préalable entre les parents de la future épouse et la famille du *kerem*. Ce dernier va voir les parents de la jeune fille. Ceux-ci lui refusent sa main. Il est alors d'usage que le jeune homme prenne « de force » la jeune fille. Suite aux réclamations, il doit donner un dédommagement à ses futurs beaux-parents. Bien qu'elle tombe ces dernières années en désuétude sous le coup de la loi étatique, cette pratique reste encore vivace de façon plus ou moins secrète dans les communautés.

Notons alors que l'homme, dans ce scénario, est celui qui décide avec qui il souhaite se marier indépendamment de la volonté de la jeune fille. La seule instance régulatrice est formée par les aînés des jeunes gens : les parents de la future épouse. En migrant, les jeunes

[181] "Even though nowadays the marriage age is generally higher than in previous decades, virilocal residence and shared dwelling pose particular challenges to a girl who decides to elope. Her new residence in the extended family involves the sudden adoption of constraining family ties and obligations, especially between her and her new mother-in-law, to whom she owes submissive service. Consequently, neither with the traditional courtship practices nor with elopements do couples have any chance to experience a premarital romantic relationship, much less to envision a new model of companionate marriage" DE LEÓN Lourdes, 2017, « Texting Amor: Emerging Intimacies in Textually Mediated Romance Among Tzotzil Mayan Youth », *Ethos*, vol. 4, n° 45, p.464.

[182] Pour une analyse détaillée, et de types de mariage en société tseltale, se référer à STROSS Brian, 1974, « Tzeltal Marriage by Capture », *Anthropological Quarterly*, vol. 47, n° 3 : 328-346.

filles inversent les règles, et par la même, transforment une norme indigène appelée « coutume ».

Dès notre premier entretien, Soledad m'expliquait ainsi le changement opéré :

---

*186.3*Juliette *Binti awa'ay , te*
binti aw- a'ay te
INTER:comment A2- comprendre DET
talele , te costumbre ?
talel =e te
manière.de.faire =DET DET

Comment comprends-tu, la tradition, la coutume ?

187.1 Soledad *Bueno ... Ja' te costumbre tey ay ...*
bueno ja' te tey ay
INTERJ:bon FOC DET DEIC:là E
Casi ma' jmulanix es que bistuk ... ***Casi***
ma' j- mulan =ix Es que bistuk
NEG A1- aimer =déjà INTER:pourquoi
mayuk libertad tey a binti ut'il ya
mayuk libertad tey a binti ut'il ya
NEG-E-IRR DEIC:là INTER:comment "a.été.fait" INC
jk'antik jo'otik i ... Tame bi ya
j- k'an jo'otik i tame bi ya
A1PL- vouloir FOC-B1PL PROX lorsque INTER:quoi INC
jpas yalalike , ya xyalalonik (?)...
j- pas y- alal =e ya
A1- faire A3PL- commérage =DET INC

Bon... La coutume qu'il y a là-bas... On peut dire que je ne l'aime plus. Pourquoi ? **Il n'y a presque pas de liberté là-bas, ni de manière de faire**

ce que nous voulons... Si c'est le cas [si je le fais], je deviens l'objet des commérages, ils me critiquent...

187.2	*Este*	*...*	*Bueno*	***ya***	***xjilotik***					***najt***	***xi***
	este		*bueno*	***ya***	***x-***	***jil***		***-otik***		***najt***	***xi***
	[esp]		*INTERJ:bon*	***INC***	***INC-***	***rester***		***-B1PL***		***loin***	***dire-B3***
ay	*...*	*Jich'*	*i*	*ya*	*xboonix*				*,*	*ma'*	*jk'an*
ay		*jich'*	*i*	*ya*	*x-*	*boon*		*=ix*		*ma'*	*j-*	*k'an*
E		*ainsi*	*PROX*	*INC*	*INC-*	*aller-B1*		*=déjà*		*NEG*	*A1-*	*vouloir*
nax		*spas*		*pintar*	*,*	*y*	***ma'***	***jk'an***			***nax***	
=nax		*s-*	*pas*			*y*	***ma'***	***j-***	***k'an***		***=nax***	
=seulement		*A3-*	*faire*			*NR:et*	***NEG***	***A1-***	***vouloir***		***=seulement***	
jal		***vestido***	***,***	***sk'u***		***tey***		***a***	*.*			
j-	***jal***			***s-***	***k'u***	***tey***		***a***				
A1-	***tisser***				***A3-***	***DEIC:là***						

C'est... Enfin, **nous restons loin diront-ils**... Alors j'arrive, je ne veux pas juste broder[183], **je ne veux pas tisser des robes, leur vêtement de là-bas**.

187.3	***Bistuk***			***ta***	***México***	***la***		***jpas***			***jich'***
	bistuk			***ta***	***México***	***la***		***j-***	***pas***		***jich'***
	INTER:pourquoi			***P***	***Mexico***	***CMP***		***A1-***	***faire***		***ainsi***
kilik			***beel***		***...***	*O*	*sea*	*schapal*		*ta*	*jilel*
k-	***il***	***-ik***	***beel***			*o*		*s-*	*chapal*	*ta*	*jilel*
A1-	***voir***	***-B3PL***	***DIR:aller***			*ou*		*A3-*	*prêt*	*P*	*DIR:rester*
a	*.*										
a											

Parce qu'à Mexico j'ai agi ainsi, j'ai pu les voir... ou disons qu'on prépare ton installation là-bas.

[183] Nous traduisons l'espagnol *pintar* signifiant « peindre » en espagnol par le verbe « broder », car l'activité à laquelle se réfère Soledad est celle de la confection du vêtement, qui nécessite notamment de choisir les couleurs (verbe transitif *wajel*) pour les accommoder, un peu comme la confection d'une peinture.

187.4 Ya , ya xoch'on ***ta ijts'inel*** *y ... este*
ya ya x- och' -on ***ta ijts'in -el*** *y este*
INC INC INC- entrer -B1 ***P mineur -Vl*** *NR:et [esp]*
... Casi ma' jmulan te costumbre tey ***ma'***
ma' j- mulan te tey ***ma'***
NEG A1- aimer DET DEIC:là ***NEG***
laj mulan .
=la mulan
=PTD:on.dit aimer

J'ai, j'ai commencé **dans l'enfance** et... c'est... Je n'aime pas vraiment la coutume de là-bas, **je ne l'aimais pas**.

188 Juliette Hum binti ana' lon libertad
J hum binti a- na' lon libertad
INTERJ INTER:comment A2- savoir très
li' ?
li'
DEIC:ici

Hum... Comment tu sais qu'il y a plus de liberté ici ?

189.1 Soledad He ... Bueno , jay , jay ta
he bueno jay jay ta
INTERJ INTERJ:bon INTERJ INTERJ P
jlumal i , ***ja' ants'etik i , casi la***
j- lumal i ***ja' ants' -etik i la***
A1- village PROX ***FOC femme -PL PROX CMP***
mayoria , mayuk slibertadik .
mayuk s- libertad
NEG-E-IRR A3PL-

He... Bon, ça, ça dans mon village, **les femmes... Presque la majorité, n'ont aucune liberté.**

189.2 Y este ... Porque ?
y este
NR:et [esp]

Et ça... Pourquoi ?

189.3 Es que ja' jich' binti la kal i
Es que ja' jich' binti la k- al i
FOC ainsi INTER:comment CMP A1PL- penser PROX
, ya sle' smamalalik , entonces , ja' i
ya s- le' s- mamalal entonces ja' i
INC A3- chercher A3PL- époux FOC PROX
smamalalike , ya xbajtik ta
s- mamalal -ik =e ya x- bajtik ta
A3- époux -B3PL =DET INC INC- aller-B3PL P
snaik te winike .
s- na te winik =e
A3PL- maison DET homme =DET

C'est à cause de ce que j'ai dit, elles cherchent leur époux, et alors avec ces époux-là, elles vont [vivre] dans la maison de l'homme [= son nouvel époux].

*189.4 O sea **te ants'e mayuk bi a***
*o **te ants' =e mayuk bi a***
*ou **DET femme =DET NEG-E-IRR INTER:quoi***
yu'un .
y- u'un
A3- NR

Ou disons que **la femme n'a rien qui soit à elle.**

189.5 Entonces este ya xiw lon te sme'
entonces este ya xiw - lon te s- me'
[esp] INC avoir.peur -B3 très DET A3- mère
state , ya xbajt ta sna te
s- tat =e ya x- bajt ta s- na te
A3- père =DET INC INC- aller-B3 P A3- maison DET
smamalale entonces hum ... Ja' ts'iin
s- mamalal =e entonces hum ja' ts'iin
A3- époux =DET INTERJ FOC donc
winike , este a veces ay ya xk'oix
winik =e este a ay ya x- k'o =ix
homme =DET [esp] E INC INC- arriver.là =déjà
te skuj ts'iine te ants'etike .
te s- kuj ts'iin =e te ants' -etik =e
DET A3 – frapper donc =DET DET femme -PL =DET

Alors les parents ont très peur, qu'elle s'en aille dans la maison de son mari hum... C'est que cet homme, il arrive parfois qu'il frappe les femmes.

189.6 Y ja' yich' ta majel , este ...
y ja' y- ich' ta maj -el este
NR:et FOC A3- prendre P frapper -INF [esp]
Yipal ya , ya spasik embarasar i , ya
y- ipal ya ya s- pas i ya
A3- force INC INC A3PL- faire PROX INC

xoch' *spasik* *tratar* *mal* *y* ... *Ay* *ants'*

x- *och'* *-* *s-* *pas* *y* *ay* *ants'*

INC- *entrer* *-B3* *A3PL-* *faire* *NR:et* *E* *femme*

y *ants'etike* .

y *ants'* *-etik* *=e*

NR:et *femme* *-PL* *=DET*

Et elle est battue, et… de force, ils, ils les font tomber enceinte, ils commencent à mal les traiter et... La femme et les femmes le sont.

189.7 Y *ay* *ants'* *niwan* *ts'iin* ... *Bueno* ....

y *ay* *ants'* *niwan* *ts'iin* *bueno*

NR:et *E* *femme* *peut-être* *donc* *INTERJ:bon*

Et il y a peut-être des femmes qui... Bon...

189.8 Ma' ***sk'anik*** ***ts'in*** ***te*** ***yuts'inelike*** .

ma' ***s-*** ***k'an*** ***ts'iin*** ***te*** ***y-*** ***uts'inel*** ***=e***

NEG ***A3PL-*** ***vouloir*** ***donc*** ***DET*** ***A3-*** ***aggression*** ***=DET***

Qui ne veulent pas être agressées.[184]

Détaillons la suite d'idées qui mène notre enquêtée à critiquer la « coutume » communautaire (ligne 187.1)[185]. D'emblée, elle avance qu'il n'y a pas de « liberté » à San Juan Cancuc. Cette liberté, exprimée par l'espagnol *libertad* est ensuite définie en tseltal par le recours au verbe transitif *k'an*, « vouloir » (*ya jk'antik jo'otik* « (ce que) nous voulons). La particule focale *ja'* marquée ici par la première personne du pluriel (*jo'otik*) comme sur le verbe met l'emphase sur le sujet. Après avoir expliqué qu'il n'y a « pas de manière de faire ce que nous voulons », Soledad exemplifie en disant que si elle agissait selon son bon vouloir, elle deviendrait

[184] Soledad, entretien du 21/12/2019, gloses 186.3-189.8

[185] Appelée *costumbre* en espagnol ce qui marque d'emblée un éloignement symbolique que nous analysons en Partie III, Chapitre VI, A), §1.

« l'objet des commérages ». Son désir, ce qu'elle « aime » (verbe transitif *mulan*), n'est effectivement pas ce qui est valorisé communautairement ; elle ne veut notamment pas coudre de *huipil* (ligne 187.2). L'éloignement vis-à-vis de ces pratiques est marqué par son usage de l'espagnol, une fois de plus. Le terme *vestido* « robe » est ensuite traduit en tseltal « vêtement », *k'u'*. L'écart de pratique est également marqué par un éloignement physique, à la fois par l'usage final de l'adverbe déictique *tey*, « là-bas » et par la particule distale *a.* Il est cependant difficile de savoir qui sont les personnes qui « restent loin », et qui en atteste. De fait, *xi,* « dire » est un verbe intransitif marqué à la troisième personne du pluriel, mais qui est employé comme une particule discursive propre au registre d'un discours rapporté. L'éloignement marqué par l'adverbe « loin » *najt* peut cependant être mis en relation avec le verbe intransitif de mouvement *jil* « rester », conjugué à la première personne du pluriel. Dans la mesure où le tseltal imbrique les actions personnelles dans une dynamique collective[186] transparaissant dans le passage du « je » au « nous » et inversement effectué par Soledad, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'elle se réfère à une situation commune de jeunes filles migrantes.

En effet, elle ajoute dans la ligne suivante (182.3) que ses aspirations en décalage avec celles de la communauté trouvent leur origine dans une manière de « faire » (verbe transitif *pas*) qu'elle a pu « observer » (verbe transitif *il*, « voir ») à Mexico, puis rappelle qu'elle y a commencé sa socialisation « dans l'enfance » (ligne 187.4). L'état d'*ijts'inel* également souligné dans le récit de vie de Fabiola[187] correspond, pour Soledad, à un âge compris entre 9 et 10 ans. Elle n'était alors partie que brièvement pour aider ses grandes sœurs qui se trouvaient déjà dans la capitale. À la lumière des autres entretiens et de nos interactions avec Soledad, nous savons qu'elle souhaitait continuer à étudier au collège, mais que cette scolarité a été impactée par deux évènements. Le premier est que, comme toutes les migrantes, sa famille avait besoin argent. Alors que scolariser les garçons pouvait leur conférer un prestige communautaire, une fille à l'école n'était pas amenée à capitaliser cette valeur symbolique. En revanche, l'*ach'ix* pouvait mener à capitaliser une valeur économique. Cet argent ne se trouvant pas dans les salles de classe mais à Mexico, la présence de Soledad jusqu'au niveau secondaire a été très erratique de ses 10 ans jusqu'à ses 12 ans. Hors entretien, lors de

[186] Voir Partie II, Chapitre III, B), §2.
[187] Fabiola, entretien du 05/10/2019, gloses 59.1-59.3. Voir Partie III, Chapitre VII, A), §2 et Partie II, Chapitre III, B), §1 : Fabiola : urbanité et communalité en conflit

confidences sur nos vies amoureuses respectives, elle m'a expliqué qu'elle projetait de se marier avec un garçon à cette époque. S'apercevoir qu'il la trompait sans vergogne a été le deuxième évènement qui a bouleversé sa scolarité, cette fois-ci de façon plus durable. Soledad s'est aperçue avec douleur que le stigmate de sa migration à Mexico avait déjà opéré : jamais il ne demanderait en mariage une fille aussi affirmée qu'elle. Le cœur brisé, elle est retournée à Mexico pour faire « par elle-même »[188], et non au sein d'une union maritale.

À la lueur de ce passé, la migrante précise en ligne 189.1 ce qui n'était que sous-entendu dans les premières phrases : c'est en raison de son *a'tel* féminin qu'elle éprouve plus de « liberté » à Mexico qu'à San Juan Cancuc. Pascale Absi note que « la relation marchande, la transaction sexuelle incluse, peut être porteuse d'aliénation et d'émancipation en même temps : elle n'existe pas comme absolu, mais investie dans des relations sociales réelles. »[189] Dans ce cadre, si les femmes « n'ont rien à elles » (ligne 189.4) selon Soledad, c'est parce qu'elles « vont dans la maison de l'homme (ligne 189.3). À l'inverse, même si les migrantes ne possèdent pas de terre[190], elles apprennent en ville qu'elles peuvent acquérir un pouvoir d'agir via un argent détenu en propre[191].

Le lien entre la privation de liberté et le mariage est très net, et il appert que la peur du rapport de forces physiques, potentiellement violents, justifient le célibat de l'ensemble des migrantes. Comme Fabiola, Soledad précise que les parents des jeunes filles craignent également ce comportement de leur gendre. À San Juan Cancuc, la violence au sein des foyers est fortement désapprouvée. Raconter un jour en privé à Lol que j'avais surpris par inadvertance un homme battre son épouse sur le chemin pour me rendre dans la maison d'un de mes enquêtés en 2017 a provoqué la réaction immédiate des autorités communautaires. En repassant sur le même chemin quelques jours plus tard, l'homme incriminé avait été isolé sur le toit par le comité qui montait la garde devant sa maison. Je doute cependant que tous les actes de maltraitance conjugale connaissent le même sort dans le municipe. La peur commune

[188] Partie III, Chapitre VI, C), §1
[189] ABSI Pascale, 2014, « La valeur de l'argent dans les maisons closes de Bolivie », *in L'échange économico-sexuel* : 61-87.
[190] Partie III, Chapitre VI.
[191] Voir Partie III, Chapitre VI, B), §3, Partie III, Chapitre VI, C), §3 et Partie III, Chapitre VII, A), §1

des *ach'ix* et la conclusion que Soledad émet en ligne 189.8 en atteste : il y a peut-être des femmes « qui ne veulent pas être agressées ».

Dans son ethnographie des femmes Huli « revêches » de Nouvelle-Guinée[192], Holly Wardlow montre comment le qualificatif de prostituées leur étant accolé découle de leur non conformisme au schéma matrimonial local. En les accusant de « manger leur propre vagin »[193], les Huli reprochent à ces femmes d'exercer une sexualité en dehors du groupe. Aussi les résultats similaires de nos propres travaux nous incitent-ils à adhérer pleinement à la définition de Wardlow d'une agentivité s'exprimant avant tout en actes[194]. Nous pouvons également la nommer « libre-arbitre ». Considérer sous cet angle la manière dont les migrantes vont se pro-jeter c'est-à-dire, agir au présent en considération de l'en-soi du passé[195], révèle qu'elles ne « respectent » plus les autorités communautaires. Mais est-ce à dire qu'elles n'auraient pas intégré leur *mantal* ? À l'inverse d'Isabel Neila Boyer, nous pensons qu'elles n'ont compris que trop bien ces paroles[196], mais qu'à la différence des *ach'ix* des générations précédentes elles ont appris un autre *talel*, une autre manière de faire, à laquelle elle se sont adaptées[197].

En *agissant* de façon différente à San Juan Cancuc après avoir vécu à Mexico, elles ne changent pas les normes (la « structure » du régime normatif) mais y obéissent différemment. Comme nous l'exposions dans le précédent chapitre, elles continuent de suivre, entre autres, les règles de prohibition d'alliance[198]. Nous affirmons en bref que les migrantes produisent de nouvelles règles à partir des normes qu'elles ont intégrées lors de leur socialisation cancuquera, puis adaptées au régime normatif de la nation à Mexico.

---

[192] WARDLOW Holly, 2006, *Wayward women. Sexuality and agency in a New Guinea Society*, University of California press.
[193] *Ibid*, p.166-190.
[194] Il est d'ailleurs possible d'exprimer l'agentivité féminine contre le groupe sans que cela soit nécessairement sanctionné, et considéré déviant. Pour les femmes Huli, un de leur moyen de faire montre de cette agentivité est, par exemple, en cas de conflit, de se sectionner un doigt. Elles travaillent ainsi moins bien pour le compte de l'homme et de la communauté, et cette suppression partielle est une étape antérieure préférée au suicide. WARDLOW Holly, 2006, *Wayward women. Sexuality and agency in a New Guinea Society*, University of California press. Pour une discussion sur la manière dont cette agentivité féminine peut également être créée par leurs ascendants hiérarchique, voir aussi le commentaire intéressant de Gayatri Spivak sur les Sati indiennes : SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres : 66-111.
[195] SARTRE Jean-Paul, 2016, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 2e éd., Gallimard, p.601.
[196] Voir Partie I, Chapitre II, B)
[197] Partie II, Chapitre IV
[198] Partie III, Chapitre VI, B), §2.

Il s'agit en ce sens de considérer que, comme toutes les cultures, celle de la société tseltale

> « ne se contente pas de présenter la société ; elle remplit aussi, dans le cadre des exigences de la production de sens, la fonction de réélaboration des structures sociales et d'invention de nouvelles. En plus de *représenter* les rapports de production, elle contribue à leur *reproduction,* à leur *transformation* et à leur *invention*. »[199]

Nous ranger à cette conception de Néstor Garcia Canclini fait émerger des liens que les migrantes continuent d'entretenir avec leur société indigène sans provoquer sa perte, mais sa *réinvention*.

3) L'autre voie

Dans plusieurs travaux, Michel Foucault a proposé de comprendre le pouvoir à la fois comme un ensemble organisé de contraintes et un mécanisme régulateur[200]. Au début des années 1990, Lila Abu-Lughod entend se distinguer en montrant que le discours de la moralité est également lié au pouvoir. De fait, porter « une attention particulière à la place de ce qui est dit dans la vie sociale et politique »[201] permet de mettre en lumière la manière dont les sentiments peuvent être régulés en faveur d'un ordre hiérarchique. Pour saisir ce type d'implications, Abu-Lughod incite à regarder « le cas négatif - la mauvaise personne, la personne immorale qui manque de *hasham*. » Il s'agit, pour une femme bédouine, de la « salope », ou de la « volontaire ». À San Juan Cancuc, cette femme est appelée « prostituée », ou *ants'iwinik.* Les usages du sentiment de « modestie » *hasham* dans la société Awlad' Ali mériterait alors d'être

[199] "Culture does not just represent society; it also fulfills, within the context of the requirements of the production of meaning, the function of reelaborating social structures and inventing new ones. Il addition to *representing* relations of production, it contributes to their *reproduction*, *transformation*, and *invention*" GARCÍA CANCLINI Néstor, 1993, *Transforming modernity. Popular culture in Mexico.*, USA, University of Texas Press, p.192.

[200] FOUCAULT Michel, 1976, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard. FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison.*, Gallimard. FOUCAULT Michel, 1971, *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard. Voir notre critique de la « structure » lévi-straussienne, recouvrant une dimension d' « invariant » normatif In Partie III, Chapitre VII, B), §2. Par rapport à LEVI-STRAUSS Claude, 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton de Gruyter, voir également Partie III, Chapitre VI, B), §2 ?

[201] "I prefer a different argument, one that does not mistake discourses on sentiment for emotion and one that pays close attention to the place in social and political life of what is said." ABU-LUGHOD Lila, 1990, « Shifting politics in Bedouin love poetry », *in* Lila Abu-Lughod et Catherine Lutz (dir.), *Language and the politics of emotions*, Maison des sciences de l'Homme, p.33.

rapproché du « respect » tseltal[202]. Les jeunes, et en particulier les jeunes femmes devraient aider « à perpétuer [ce respect], parce que leur vertu ou leur statut en tant qu'êtres moraux, en tant que bonnes personnes, dépend de la négation de leur sexualité. »[203]

La poésie bédouine entre dans un cadre relativement admis de la transgression[204], ce qui explique qu'elle soit subversive, non pas séditieuse. Tel n'est pas le cas de la migration des *ach'ix*. Leur rejet[205] et le tabou[206] qui occultent leur existence naissent de la prise en compte des autorités communautaires du péril suscité par leur discours.

Appuyons notre propos par une analyse de l'image ci-dessous (Image 35). Elle est extraite d'une vidéo reçue sur Messenger de la part d'une amie Tseltale, un beau matin d'octobre 2018.

[202] L'anthropologue fait d'ailleurs elle-même le rapprochement avec l'organisation des hautes terres chiapanèques : "Love and the bonds it might establish between individuals are not just threats to the framework that orders social relations, but are also talked about as threats to the solidarity of the paternal kin group, something often noted in the literature on patricentered societies from traditional China to Zinacantan (Collier 1974; Wolf 1972)." *Ibid.,* p.34.
[203] "The modesty code ensures that even individuals who do not have as much stake in the system - like young men and especially women - will help perpetuate it, because their virtue or their standing as moral beings, as good persons, depends on denying their sexuality." *Ibidem.*
[204] *Ibid.*, p.36-37.
[205] Partie III, Chapitre VII, B), §1.
[206] Partie III, Chapitre VI, C), §3.



Image 35: Extrait de l'interview menée avec le comité de San Juan Cancuc présidé par José López López par le média chiapanèque « Red Informativa San Cristóbal »[207]

José López López, au premier plan, y fait part de ses démêlés avec une militante locale, Martha López Santis, plus connue sous le diminutif « la Martha ». Selon les lois nationales, cette militante politique a remporté la victoire aux élections pour la présidence au comité de la *cabecera*[208] de San Juan Cancuc. Comme nous le commentions en première partie, le *huipil* est, ainsi que les femmes qui le portent, un outil politique mobilisé par les Cancuqueros à l'extérieur de la communauté[209]. Les partisans et partisanes de José López López l'arborent tous lors de cette venue sur la place principale de l'ancienne capitale coloniale du Chiapas, San Cristóbal de las Casas. Cette présentation d'une parité étatique et d'une tradition tseltale illustre le communiqué de presse durant lequel José López López se défend en ces mots :

[207] Vidéo diffusée sur Facebook le 3/10/2018. Source : 2018, *Conferencia de prensa autoridades de San Juan Cancuc*, 11:22, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, Red Informativa San Cristóbal. https://www.facebook.com/RedinformativasanCristóbal/videos/conferencia-de-prensa-autoridades-de-san-juan-cancuc/1145487752293376/ (consulté en ligne le 12/09/2022).
[208] Localité éponyme « capitale » du municipe
[209] Partie I, Chapitre I, C), §3.

> « Elle dit que nous violons les droits des femmes… Mais ce n'est pas vrai… C'est pour ça que j'ai envoyé les policiers pour l'empêcher de protester. »[210]

La Martha soutient qu'elle et ses partisans ont été frappés par ces policiers[211] du comité de López[212]. Souhaitant mettre un terme aux accusations de machisme[213], ce dernier invite les femmes qui l'entourent à témoigner du fait qu'elles occupent des charges hautes du comité[214]. Elles s'exécutent, la tête baissée.

Cette même année 2018, ces mêmes femmes ont subitement démissionné au profit de leur suppléant masculin, dans un mouvement suivi dans d'autres municipes des hautes terres passant outre la loi étatique sur la parité[215]. Deux explications, selon nous, peuvent venir éclairer ce déroulement des événements.

La première est d'ordre symbolique. Pour les femmes cancuqueras impliquées, plus le statut de l'homme dans la hiérarchie du comité est élevé, plus elles seront « respectées » en conséquence : leur *mantal* de *me'* ou de *melk'uj* n'en sera que plus suivi et écouté par leur cadettes et cadets[216]. En ce sens, plusieurs d'entre elles ont joué un rôle actif pour la primauté des statuts sociaux communautaires sur ceux établis par les lois nationales, y compris quand celles-ci leur proposent de profiter de l'exercice civique de leur majorité étatique au sein de leur municipe.

---

[210] Voir 2018, *Conferencia de prensa autoridades de San Juan Cancuc*, 11:22, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, Red Informativa San Cristóbal. https://www.facebook.com/RedinformativasanCristóbal/videos/conferencia-de-prensa-autoridades-de-san-juan-cancuc/1145487752293376/ (consulté en ligne le 12/09/2022).

[211] Charges les plus basses du gouvernement local. Voir Figure 3 : Schéma des charges du comité de San Juan Cancuc39F en Partie I, Chapitre I, A), §2.

[212] Agencias, 2018, Impiden a golpes que mujeres tomen protesta en San Juan Cancuc, https://rotativo.com.mx/2018/10/02/mujer/impiden-a-golpes-que-mujeres-tomen-protesta-en-san-juan-cancuc-730093/ (consulté le 22 mars 2021).

[213] COUTIÑO Gabriela, 2018, *Impiden a golpes que mujer indígena de San Juan Cancuc tome el cargo de sindica – Gaby Coutiño | Noticias*, https://gabycoutino.com/2018/10/03/impiden-a-golpes-que-mujer-indigena-de-san-juan-cancuc-tome-el-cargo-de-sindica/ (consulté le 7 mars 2023). EXPRESO CHIAPAS, 2018, *Denuncia síndica de San Juan Cancuc violación a sus derechos políticos*, https://expresochiapas.com/noticias/2019/08/denuncia-sindica-de-san-juan-cancuc-violacion-a-sus-derechos-politicos/ (consulté le 7 mars 2023).

[214] Secrétaire notamment.

[215] https://www.milenio.com/estados/desisten-ocho-regidoras-de-chiapas-en-dejar-su-cargo

[216] Voir Partie I), Chapitre II), A), §1 et Partie II, Chapitre V, A), §2.

La seconde a rapport au constat que l'inclusion du national à la politique communautaire reste relativement limitée[217]. Suivant la règle des assemblées communautaires, presqu'aucune femme majeure au sens étatique ne va voter à San Juan Cancuc, encore moins si elle n'est pas accompagnée de son mari. Si nous pouvons y voir l'expression de normes communautaires qui priment sur le droit national, nous devons aussi noter que la moindre alphabétisation et hispanophonie des femmes joue en défaveur de leur connaissance des lois nationales[218].

Or, à Mexico, les migrantes apprennent que contrairement à la communauté, elles sont appelées à voter à partir de 18 ans. Nous pensons donc que dans ce cadre, le *mantal* peut avoir pour elles plusieurs valeurs.

Notre paradigme de compréhension de la socio-ethnicité a effectivement prouvé qu'il ne suffit pas d'avoir « beaucoup » de *mantal* pour être considéré accompli à San Juan Cancuc[219]. L'histoire du municipe montre plutôt qu'il s'agit d'en faire bon usage pour permettre la reproduction de la forme communautaire. Les *kerem* partis à Mexico dans les années 1990-2000 sont aujourd'hui des membres du comité *tat* ou *mamal* qui veillent à établir le *talel* [220]. La communalité se fait donc par l'échange avec ceux désignés *alters*, dans la praxis d'une performance de règles genrées[221]. En d'autres termes, notre ethnographie révèle que l'état d'éternelle *ach'ix* permet aux migrantes ne pas être « dépendantes »[222] au sein de l'union maritale, ni d'un *mantal* communautaire qu'elles considèrent injuste. Quand je les questionnais au sujet de la Martha, elles me disaient soutenir son initiative, Soledad souhaitant même la rencontrer en personne.

---

[217] DYM Jordana, 2006, « "Faire de chaque village un État souverain." Ville, État et Nation en Amérique centrale à l'époque des Indépendances », *in Écrits et peintures indigènes*, Bernard Grunberg : 231-246. BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, 2008, « Formas de gobierno indígena: la constitución del ayunamiento indígena tradicional en Los Altos de Chiapas », *in* Margarita Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico* : 149-152. BURGUETE CAL Y MAYOR Acaceli, 2004, « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos », *in El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México : 137-169.

[218] En 2020, 71,5% de femmes ne parlent pas espagnol à San Juan Cancuc, et 19,24% de celles âgées de plus de 3 ans n'a jamais été scolarisé. Source : INEGI, 2020. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados Voir également Introduction et Partie I.

[219] "De ahí que, como consideran los tzeltales, alguien pueda acumular mucho o poco *mantal* y, por consiguiente, ser más o menos cabal en función de la cabida que a lo largo de su existencia dé a esas palabras emitidas con el fin de que observe un comportamiento socialmente apropiado." BOYER Isabel Neila, 2015, *op.cit*., p.87

[220] Partie I, Chapitre II et Partie II, Chapitre V.

[221] Partie III, Chapitre VII, B), § 1 et 2.

[222] Soledad, entretien du 21/12/2019, gloses 183.5-183.6

Pouvant envoyer de l'argent à leur famille précisément parce qu'elles ne sont pas mariées, toutes perdues qu'elles soient pour les lignages patrilinéaires, les jeunes filles acquièrent en migrant la conscience d'être un gain substantiel pour la reproduction de la communalité. Aussi, ni leurs parents ni elles ne souhaitent-ils voir leur situation de rejet s'éterniser. Nous soutenons par conséquent que l'en-soi tseltal évolue nécessairement en fonction de l'*existence* pour-soi de chaque personne se référant à cette catégorie identitaire. Cet en-soi suppose certes une considération leur passé commun, mais également leur présent et leur avenir, ce qui nous pousse à partager ce constat de David Graeber :

> « La théorie sociale est dans une impasse, en partie parce qu'elle s'est enfermée dans un coin où elle est maintenant largement incapable d'imaginer que les gens puissent changer la société de manière délibérée. J'ai soutenu qu'une façon de surmonter ce problème est de considérer les systèmes sociaux comme des structures d'action créative, et la valeur, comme la façon dont les gens mesurent l'importance de leurs propres actions au sein de ces structures. Si c'est le cas, alors on voit nécessairement la « société » comme une chose intentionnelle dans une certaine mesure. Même si elle n'incarne pas une sorte de projet collectif, elle en est au moins faite et agit comme son principe régulateur. »[223]

Selon l'anthropologue, les chercheurs en sciences sociales gagneraient à distinguer plus systématiquement le sens linguistique, sociologique, et économique dans leurs usages du terme de « valeur ». En effet, les deux premières acceptions sont d'après lui surinvesties au dépend de la dernière dans la littérature[224]. En s'appuyant sur plusieurs exemples ethnographiques[225], D. Graeber montre que la valeur économique, « le degré auquel les objets sont désirés […] mesuré par ce que les autres sont prêts à abandonner pour les obtenir »[226] englobe nécessairement une dimension linguistique et sociale lui conférant un sens politique.

---

[223] "I began this book by saying that social theory is at something at an impasse, in part, because it has boxed itself into a corner where it is now largely unable to imagine people being able to change society purposefully. I have argued that one way to overcome this problem is to look at social systems as structures of creative action, and value, as how people measure the importance of their own actions within such structures. If so, then one is necessarily seeing "society" as to some degree an intentional thing. Even if it does not embody some sort of collective project, it is at least made out of them, and acts as their regulative principle." GRAEBER David, 2001, *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, p.230.

[224] GRAEBER David, 2001, *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave.

[225] Voir en particulier le Chapitre 4 de l'ouvrage cité : *ibid*, p.91-115.

[226] "the degree to which objects are desired, particularly, as measured by how much others are willing to give up to get them" *Ibid.* p.3.

Les travaux de Lourdes de León révèlent en ce sens que les *ach'ix* de Zinacantan préfèrent être déclassées sur le marché matrimonial et perdre de la valeur sociale plutôt que de devenir l'« esclave » leur belle-famille, pour reprendre les mots d'une de ses enquêtées. Cette jeune fille explique à la linguiste qu'une fois mariée, « tu n'as pas ton propre argent pour acheter tes propres choses, et les paroles d'amour disparaissent. Je préfère être libre et posséder ma vie. »[227] De telles paroles ne sont pas sans rappeler celles de Soledad, Rachel, Sarah et Fabiola. Elles soulignent que, par la renégociation des rapports amoureux au sein de l'espace numérique, des jeunes filles de la communauté en apparence « bien élevées »[228], qui ne transgressent ni les identités ni les rapports de genre en « parlant bien » aux garçons[229] refusent de voir leurs aspirations individuelles sacrifiées sur l'autel de la reproduction collective. Selon Lourdes de León, « cette situation révèle des idéologies de genre persistantes défavorables aux filles, mais elle signale également de nouvelles formes d'action féminines contre ces idéologies d'une manière qui affecte les asymétries de genre répandues. »[230] La hiérarchie patriarcale n'étant pas le propre du municipe de San Juan Cancuc, mais caractérisant les relations genrées au sein de l'ensemble de la nation mexicaine, il apparait que la traversée de régimes normatifs permet aux migrantes de ménager une voie politique marginale et contestataire.

Elles l'expriment d'une part par leur corps, ce que l' « autre » voit. Dans cette extension du *k'inal* cancuquero que sont devenus les réseaux sociaux, elles performent leur genre et leur identité socio-ethnique en portant tour à tour *huipil* et habit de *kaxlan* en photo de profil[231]. Les jeunes qui peuvent avoir un portable à San Juan Cancuc sont « amis » avec elles sur Facebook et Instagram. Ils peuvent ainsi lire leurs opinions postées, dont ils ne manquent pas de transmettre le contenu aux autres *ach'ix* et *kerem* moins fortunés par l'oralité de la rumeur. L'écrit de l'espace numérique est oralement réapproprié dans l'espace communautaire.

[227] "you do not have your own money to buy your own things, and the loving words vanish. I'd rather be free and own my life." DE LEÓN Lourdes, *op.cit.,* p.482.
[228] Partie I, Chapitre II, B)
[229] Partie III, Chapitre VII, B), §1.
[230] "This situation reveals persistent gender ideologies unfavorable for girls, but it also signals new forms of female action against those ideologies in ways that affect prevalent gender asymmetries." *Ibidem.*
[231] Faisant, d'une certaine manière, écho aux *cholas* observées par Laura Flety. Cf FLETY Laura, 2011, « Jeux du corps et jeux identitaires chez les Cholas », *Civilisations*, n° 60-1 : 23-42.

En dévoilant leur parcours, l'argent qu'elles gagnent, comment elles le gagnent, et ce qu'elles achètent avec, les migrantes font alors entendre une « autre voix » : celle d'*ach'ix* qui ne se sentent pas moins tseltales parce qu'urbanisées. Prisées pour leurs talent domestiques et de cuisinières à Mexico, elles sont fières de trouver le temps de coudre *huipils* et besaces « traditionnelles » pendant leur jour de congé.

À partir d'un jugement réciproque et d'une communication imbriquée dans l'acte, les jeunes filles migrantes ou aspirantes inventent finalement une autre manière d'être tseltale de San Juan Cancuc, une « autre voie », en déplacement. Communautairement, elles acquièrent une fonction de *hub* social[232] : comme l'ont fait les hommes qui ont migrés avant elles, elles concentrent et redistribuent les flux d'*ach'ix* cancuquera qui souhaitent travailler à Mexico. Mettant de la sorte leur capital relationnel à disposition des autres jeunes filles de la communauté, elles capitalisent une forme inédite de capital symbolique qui ne transite plus nécessairement par leur famille restée sur place. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse que, depuis que nous avons terminé notre terrain ethnographique, les *ach'ix* qui partent en ville ajoutent à l'impératif économique une volonté de transgression sublimée par la voie émergente d'un *a'tel* de migrante.

Par ses pratiques et par ses mots, la migrante prouve que ses aspirations propres ne font pas d'elle une individualiste précipitant l'anomie de la structure communautaire. Seulement, en lieu de se plier à la binarité identitaire nationale entre métissage urbain et ruralité tseltale, elle combine singulièrement les deux. Elle est une Tseltale urbaine. Nous avançons de ce fait que les normes ou « structures politiques » sont pas à saisir *en-soi* mais dans un dialogue avec les *pour-soi.* Autrement dit, par leurs déviances, ces *ach'ix* nous confrontent au fait que leurs identités ne sont pas des essences, mais des existences. Leurs voix déviées corroborent cette intuition de Pierre Clastres :

> « la société ne se ramène pas à la somme de ses individus, et la différence entre la somme qu'elle n'est pas et le système qui la définit consiste en l'échange et en la réciprocité par quoi sont liés les [H]ommes. Il serait inutile de rappeler ces trivialités si l'on ne voulait pas marquer que s'y indique le contraire. À savoir précisément que, si

[232] « En géographie, le terme « hub » désigne un nœud dans un réseau, concentrant et redistribuant les flux. Nous pourrions en ce sens penser ces migrants qui reviennent de Mexico comme des hub sociaux, concentrant et redistribuant les flux d'aspirants à la migration. » DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, Lieu de soutenance : Collège de France, p.72.

> l'[H]omme est un « animal malade » c'est parce qu'il n'est pas seulement un animal politique, et que de son inquiétude naît le grand désir qui l'habite : celui d'échapper à une nécessité à peine vécue comme destin et de repousser la contrainte de l'échange, celui de refuser son être social pour s'échapper de sa condition. Car c'est bien en ce que les [H]ommes se savent traversés et portés par la réalité du social que s'origine le besoin de ne point s'y réduire et la nostalgie de s'en évader. »[233]

C) A venir

1) De la voix au champ d'existence

À la croisée des chemins, l'histoire des migrantes s'emmaille dans les histoires collectives. Fabiola, Rachel, Sarah et Soledad nous poussent à réinterroger leur temps, peut-être à temps. En retour, tentons de leur laisser un espace théorique disponible afin qu'elles puissent se projeter dans nos écrits.

L'approche de la voix développée par Susan Gal et Gayatri Spivak nous a mené à questionner le rapport de l'individu avec ses collectifs. Au cours de notre recherche, nous avons pu démontrer que Rachel, Fabiola, Sarah et Soledad peuvent « parler » au sens de la dernière chercheuse[234], tout en ne cessant pas d'être subalternes de San Juan Cancuc à Mexico DF[235]. Il s'est alors agit d'appréhender comment elles sont parvenues à se créer « un espace de positions et de prises de position par rapport aux objets et à leurs valeurs »[236]. Cette définition du champ de W. Hanks permet, nous semble-t-il, de saisir une réalité vécue par les migrantes, à la jonction entre une socialisation tseltale et une socialisation urbaine[237]. Nous avons ensuite ajouté à ce paradigme, dans la lignée de la pensée phénoménologique de J.-P. Sartre, qu'être pour-soi consiste à référer en permanence à un en-soi[238]. Dans la mesure où cet en-soi constitue un cadre auquel l'individu se réfère pour exister, nous nommons « champ

[233] CLASTRES Pierre, 2011 [1974], *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, les Éd. de Minuit, p.108. Considérant que ce postulat ne s'applique pas qu'aux personnes de sexe masculin, nous apposons une majuscule au nom « homme », bien que l'emploi par l'auteur terme « humain » eut été amplement préférable.
[234] Partie II, Chapitre III.
[235] Partie III, Chapitre VI.
[236] HANKS William, 2005, « Explorations in the deictic field », *Current anthropology*, vol. 46, n° 2, p.197.
[237] Partie III, Chapitre VII, A).
[238] Partie III, Chapitre VII, B).

d'existence » le lien multimodal[239] qui crée simultanément l'existence du sujet et de ce cadre de référence.

Ce dernier concept permet de saisir sous un angle nouveau la distinction établie par G. Spivak entre la voix *Vertretung* et la voix *Darstellung*[240]. Tandis que la première réfère à la conscientisation du sujet par sa représentation pour et par lui-même, la « voix » *Darstellung* définit sa représentation comme « mise en scène ou, surtout comme signification, qui se rapporte de manière indirecte au sujet divisé. »[241] Dès lors, inscrire la condition de l'existence dans une dialectique de référence permanente à ce qui *est en soi* replace la question de la représentation de la « voix » dans un cadre temporel.

La « complicité » [242] remarquée par la chercheuse entre la voix *Darstellung* et la voix *Vertretung* indique effectivement, selon nous, que le premier type de représentation n'est pas détachée du second. Au contraire, ce *paraître*, en tant qu'exacte mesure de *l'être*, est la condition même de *l'existence* du sujet[243]. Cela peut également être pensé en termes d'axe chronologique : le passé est l'*être* du sujet, qui lui permet d'*exister* au présent en se projetant vers son avenir.

À titre d'exemple, montrons comment la manière dont Soledad décrit sa vie future s'inscrit dans cette dynamique.

[239] La multimodalité désigne la multiplicité des moyens de communiquer, verbaux ou non verbaux. Nous reviendrons sur la communication non-verbale dans le paragraphe suivant : Partie III, Chapitre VII, C), §2.
[240] "The event of representation as *Vertretung* (in the constellation of rhetoric-as-persuasion) behaves like a *Darstellung* (or rhetoric-as-trope), taking its place in the gap between the formation of a (descriptive) class and the nonformation of a (transformative) class" SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres, p.72.
[241] "Representation in the economic context is *Darstellung,* the philosophical concept of representation as staging or, indeed, signification, which relates to the divided subject in an indirect way.", *ibid.* p.73.
[242] *Ibidem.*
[243] SARTRE Jean-Paul, 2016, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 2e éd., Gallimard, p.15.

76.3 Bueno ***ay te jcarrera ta jnopjune*** *ja'*
bueno ***ay te j- carrera ta j- nopjun =e*** *ja'*
INTERJ:bon ***E DET A1- P A1- étude =DET*** *FOC*
te administracione .
te administracion =e
DET

Bon, **j'ai mon cursus** dans l'administration.

76.4 Y si , tiene mucha ventaja para mi porque ***tame***
y tiene para porque ***tame***
NR:et [esp] parce.que ***lorsque***
xboon ta jpuebloe , ya stak'
x- boon ta j- pueblo =e ya s- tak'
INC- aller-B1 P A1- =DET INC A3- être.possible
ya jpas fundir este ... Fundar este empresa .
ya j- pas este este
INC A1- faire [esp] [esp]

Et oui, il y a beaucoup d'avantages pour moi **si je vais dans mon village, je pourrais fonder c'est… Fonder cette entreprise.**

76.5 ***Ya jpas generar empleos no ?***
ya j- pas no
INC A1- faire [esp]:non

Et générer des emplois non ?

76.6 Este ... Ja' interes con ts'iin ek jo'on ii .
este ja' ts'iin =ek jo'on =ii
[esp] FOC donc =aussi FOC-B1 =PROX

C’est… Il y a aussi cet intérêt pour moi.

76.7 Y ja' ts'iin ta Costa Rica , a la vez ay sventajas
y ja' ts'iin ta a la ay s- ventajas
NR:et FOC donc P CMP E A3-
*xi ... Ya este ... **Ya xboon tey xan te***
*xi Ya este **ya x- boon tey xan te***
*dire-B3 INC [esp] **INC INC- aller-B1 DEIC:là plus DET***
jnae !
j- na =e
A1- maison =DET

Et voilà donc le Costa Rica, à la fois ça a des avantages... On va dire que… **J’irai de nouveau chez moi !** […]

76.14 Este ... Ya xboon ya jpas conocer yan
este Ya x- boon ya j- pas yan
[esp] INC INC- aller-B1 INC A1- faire autre
pais , y ademas tame xsujton tel , ya
y tame x- sujt -on tel ya
NR:et lorsque INC- revenir -B1 DIR:venir INC
*jpas obtener este tituloe **ya stak' xan***
*j- pas este titulo =e **ya s- tak' xan***
*A1- faire [esp] **INC A3- être.possible plus***
ya spas aprovechar ta jtierra ja' ta jpueblo
ya s- pas ta j- tierra ja' ta j- pueblo
INC A3- faire P A1- FOC-B3 P A1-
xan ts'iine .
xan ts'iin =e
plus donc =DET

C'est… Je vais connaître un autre pays, et en plus si je reviens, je vais avoir ce diplôme et **c'est possible que je tire profit de ma terre pour mon peuple**.

76.15 Y ja' jich ay te jbi .
y ja' jich ay te j- bi
NR:et FOC ainsi E DET A1- quoi

Et voilà ce que je vois.[244]

L'extrait ci-dessus est issu du dernier entretien que nous avons mené avec Soledad. Préoccupée par l'acceptation de son dossier dans une des universités auxquelles elle avait postulé, la jeune fille me faisait part de la manière dont elle envisageait sa vie si elle pouvait poursuivre ses études. Pour référer au cursus qu'elle compte entreprendre, elle emploie le terme *carrera*[245] (ligne 73.3). Cette « carrière » personnelle est d'emblée mise en relation avec l'exercice d'une charge communautaire : elle a des « avantages » que notre enquêtée souhaite transmettre à son « village » (ligne 73.4). Sa socialisation passée apparaît ainsi dans sa conception du « travail » : elle veut réinvestir sa *carrera* en principe, individuelle et monétisée, en don de sa personne au profit de la communauté. Autrement dit, cette *ach'ix* fait de sa *carrera* une « charge » *a'tel*.

L'aspect inaccompli marqué par *ya* ouvre sur cette « possibilité » future, exprimée par le verbe transitif *tak'* (ligne 73.4)[246]. Dans cet avenir possible, Soledad ne conçoit pas son retour sans changements de sa société de départ. À Mexico, elle a été mise en contact avec une économie de marché aux logiques entrepreneuriale. Pour « réussir » dans le régime normatif national, elle doit maximiser ses efforts selon le rapport à un temps calculé en fonction du

[244] Soledad, entretien du 11/04/2020, gloses 76.3-76.15.
[245] Partie III, Chapitre VII, A), §2.
[246] Toujours conjugué à a troisième personne du singulier, *tak* signifie littéralement « pouvoir, être possible, être autorisé » cf POLIAN Gilles, 2017, « Tak' », *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, vol. Version preliminar.

revenu monétaire[247]. Toutefois sa trajectoire de vie future n'appartient pas aux espaces urbains qui valorisent cette conception du travail, puisqu'elle l'imagine se réaliser au sein de sa communauté qui pour l'heure, ne la valorise pas. Conséquemment, elle veut faire en sorte que son travail *kanar* soit plus tard reconnu en tant qu'*a'tel*. Toutefois, pour que ce travail soit imbriqué dans le système de charge, il faudra que les Cancuqueros lui reconnaissent une utilité reproductive. Sachant qu'ils se considèrent « pauvres » relativement à l'économie nationale, la migrante voudrait générer des emplois salariés *kanar* qui deviendraient autant de nouveaux *a'tel* (ligne 76.5). Sa capitalisation symbolique personnelle ne transiterait alors plus par sa famille[248] : serait reconnue en elle-même à l'égal des autres charges communautaire.

Se projeter, c'est sortir de soi en s'appuyant sur ce qu'on voudrait être. Soledad, pour sa part voudrait être « chez-elle » (ligne 76.7) c'est-à-dire à San Juan Cancuc. Selon ce champ d'existence, la réalisation de son avenir s'appuie sur ce qui est déjà : une structure communautaire historiquement construite par son lien au « territoire » *k'inal*[249]. Remarquons alors que le passé de Soledad forme aussi la condition d'accomplissement de son futur : le déplacement au Costa Rica qu'elle prévoit pour continuer ses études a pour origine et pour fin sa « terre ». Bien qu'elle ait recours à l'espagnol *tierra* pour y référer, le lien qu'elle opère en ligne 76.14 avec son « peuple » *puebloe*, en marquant ses deux noms d'un possessif à la première personne du singulier tseltal *j-*, rend compte d'une prise en considération constante du commun communautaire dans l'individualité de son parcours, et réciproquement.

Pour reprendre les termes de J.-P. Sartre, il apparaît que « le passé mort hante le présent sous l'aspect d'un savoir »[250].

2) Dévoiements : l'amorce d'une critique sociale constitutive de l'individu et du groupe

Nous avons pu constater que l'ensemble des migrantes avec lesquelles nous nous sommes entretenues situent en permanence leur *k'inal* communautaire[251] en regard des

[247] ABSI Pascale, BAZIN Laurent, et SELIM Monique, 2014, « Les dominations enchevêtrées. Investissements épistémologiques de l'anthropologie du travail », *L'Homme & la Société*, vol. 193-194, n° 3-4, p.163.
[248] Cf Partie III, Chapitre VI.
[249] Partie I, Chapitre I.
[250] SARTRE Jean-Paul, 2016, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 2e éd., Gallimard, p.598.
[251] Partie III, Chapitre VI.

« avantages »[252], pour reprendre l'expression de Soledad, qu'elles attribuent à la capitale. De ce rapport nait une critique sociale motrice dans le processus de constitution de leurs projets.

L'adventisme de cette enquêtée joue un rôle certain dans sa volonté de réforme en profondeur de la société cancuquera. Son projet implique une rupture conséquente avec la pratique de l'échange sans rétribution financière *a'tel*[253]. Cette rupture avec le passé est un trait commun aux religions évangéliques en Amérique Latine[254]. Pourtant, bien que le presbytérianisme appartienne à ce même courant religieux, Sarah, Rachel, et Fabiola n'ont pas présenté leur éventuel retour futur sous cet angle. Sarah, comme Soledad, veut revenir à San Juan Cancuc[255]. À l'inverse Fabiola, après plus d'un an de migration, souhaitait s'installer définitivement dans la capitale[256]. Rachel n'était quant à elle pas encore certaine de ce qu'elle souhaitait entreprendre quand nous nous sommes entretenues avec elle quelques semaines après son arrivée[257]. La diversité de positionnement de ces quatre jeunes filles ne peut donc être expliquée par leur héritage confessionnel[258].

Les projets qu'elles conçoivent varient sensiblement en fonction du temps d'installation et de la trajectoire individuelle de chacune d'elle au sein de la capitale. Ainsi, à mesure qu'elles « s'habituent » à l'urbanité[259], pour reprendre leur expression, nos enquêtées ont développé par elles-mêmes une critique sociale qui vise tant leur société d'origine de San Juan Cancuc que celle de Mexico DF. Nous avons ainsi pu détailler en amont la manière dont Fabiola place ses critères d'élection d'un « bon » mari à rebours de ceux véhiculés par la société cancuquera. Nous avancions qu'elle s'appuyait sur des principes acquis en milieu urbain pour

[252] Soledad, entretien du 11/04/2020, glose 76.4.
[253] Voir Partie II, Chapitre V, A), §3.
[254] PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité.*, CNRS éditions. PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 2004, « Entre «local» et «global». Les conversions au pentecôtisme au Guatemala », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, vol. 121 : 107-121. BASTIAN Jean-Pierre, 1993, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides. AZRIA Régine, HERVIEU-LEGER Danièle, et IOGNA-PRAT Dominique, 2019, « Protestantisme évangélique », *Dictionnaire des faits religieux*.
[255] Sarah, entretien du 29/02/2020.
[256] Fabiola, entretien du 16/12/2019
[257] Voir Rachel, entretien du 16/12/2019 et du 14/01/2020
[258] Tel que décrit en Partie II, Chapitre V, B). Voir également, au sujet de l'impact des pratiques économiques et de la migration pour les populations maya GOLDIN Liliana R., 2009, *Global Maya: work and ideology in rural Guatemala*, Tucson, University of Arizona Press.
[259] Partie II, Chapitre IV.

former son jugement[260]. En retour, à la lueur de leur prime socialisation, les migrantes conçoivent une critique de la société urbaine de Mexico. Par exemple, Soledad brosse ce tableau dépréciatif du mode de vie féminin de la capitale :

---

125 Juliette *Ya spasik ts'iin swenta ay bayel*
J ya s- pas ts'iin swenta ay bayel
INC A3PL- faire donc NR:à.cause.de E beaucoup
a'tel ... Hum ... Kuy ... Binti spasik te
a'tel hum kuy binti s- pas te
travail INTERJ d'accord INTER:comment A3PL- faire DET
ants'etike ta Méxicoe ?
ants' -etik =e ta Méxicoe
femme -PL =DET P Mexico=DET

Elles font donc ça parce qu'il y a beaucoup de travail... Hum. D'accord... Comment font les femmes à Mexico ?

126.1 Soledad *He ... Bueno , ja' ... Ja' ants'etik*
he bueno ja' ja' ants' -etik
INTERJ INTERJ:bon FOC FOC femme -PL
ta México i ?
ta México i
P Mexico PROX

He... bien, ces, ces femmes là à Mexico ?

[260] Partie III, Chapitre VII, B), §2.

126.2 Bueno , bueno ... Depende ts'iin ... Binti ut'il ay
bueno bueno ts'iin binti ut'il ay
INTERJ:bon INTERJ:bon donc pour quoi E
te situacionike .
te situacion -ik =e
DET

Et bien, heu... Ça dépend en fait... de comment est leur situation.

126.3 Y este ... Ja' te ants'etik mach'a ... Ja'
y este ja' te ants' -etik mach'a ja'
NR:et [esp] FOC DET femme -PL INTER:qui FOC
*i ayik sprofesionik , **ayik stak'inik** ,*
*i ay -ik s- profesion **ay -ik s- tak'in***
*PROX E -B3PL A3PL- **E -B3PL A3PL- argent***
ya'bik te xk'aaltike .
y- a' -b- -ik te xk'aaltike
A3- donner -APL- -B3PL DET PTD:nous.disons

Et c'est... Ces femmes-là qui... Celles qui ont leur profession, **elles ont leur propre argent, on leur en donne comme on dit.**

*126.4 Ay ts'iin ay sprofesionik y este ... **ma' sk'an***
*ay ts'iin ay s- profesion y este **ma' s- k'an***
*E donc E A3PL- NR:et [esp] **NEG A3- vouloir***
sle'ik i ya'telike .
s- le' i y- a'tel =e
A3PL- chercher PROX A3PL- travail =DET

Et donc ce qu'il y a c'est qu'elles ont leur profession et c'est... **Elles ne veulent pas trouver de travail.**

*126.5 Bistuk ts'iin ... **ay mach'a yilik ta***
*bistuk ts'iin **ay mach'a y- il ta***
*INTER:pourquoi donc **E INTER:qui A3PL- voir P***
banti stikon te ya'telik .
banti s- tikon te y- a'tel
INTER:où A3- envoyer DET A3PL- travail

Pourquoi et bien… **C'est qu'il y a quelqu'un qui fait leur travail à leur place.**[261]

126.6 Este ... Jay ants'i , ay stak'in , o sea
este jay ants' i ay s- tak'in o
[esp] INTERJ femme PROX E A3- argent ou
lek abi , este ayix ta spasel mantener y ...
lek abi este ay =ix ta s- pas -el y
bon quoi [esp] E =déjà P A3- faire -INF NR:et
Todo eso .

C'est... Cette femme-là, elle a son argent, ou disons que ça va pour elle, et elle est en train de se faire entretenir et... tout ça.

126.7 Y ilbil yalaltak , ilbil
y il -bil y- alal -tak il -bil
NR:et voir -PF A3- enfant.de.femme -PL voir -PF
ts'iin ....
ts'iin
donc

Et ses enfants sont gardés, c'est donc vu.

[261] Littéralement : « il y celles qui veillent à là où elles les envoient à leur travail. »

126.8 Binti ts'iin ya spasike este ... Ja'
binti ts'iin ya s- pas =e este ja'
INTER:comment donc INC A3PL- faire =DET [esp] FOC
xanix ts'iin yal ... yalik , yal ,
xan =ix ts'iin y- al y- al y- al
plus =déjà donc A3- dire A3PL- dire A3- dire
yalbotik ts'iine ... Spas ya'tel
y- al -b- -otik ts'iin =e s- pas y- a'tel
A3- dire -APL- -B1PL donc =DET A3- faire A3- travail
bi , spason te subir te ... Desayuno .
bi s- pas -on te te
INTER:quoi A3- faire -B1 DET DET

Comment ils font en fait, c'est... Celle-là en plus dit, elles disent, elle dit, elle nous dit... qu'elle fait son travail, elle me fait monter son... petit déjeuner.

126.9 Este ... Ya xlok' swe'el ts'iin ,
este ya x- lok' - s- we' -el ts'iin
[esp] INC INC- sortir -B3 A3- manger -INF donc
ya xjilon ta spasel sol i ,
ya x- jil -on ta s- pas -el sol - i
INC INC- rester -B1 P A3- faire -INF passer -B3 PROX
ya xjilon ta spasel ya xk'ax ...
ya x- jil -on ta s- pas -el ya x- k'ax
INC INC- rester -B1 P A3- faire -INF INC INC- passer
Bueno , ya jpas arreglar .
bueno ya j- pas
INTERJ:bon INC A1- faire

C'est... Sa nourriture est prête, puisque je reste là pour la lui donner, je suis là pour la lui donner... Enfin, disons que j'accommode.

126.10 ***Este , ja' jich kil ach'ix o ants' banti***
este ja' jich k- il ach'ix o ants' banti
[esp] FOC ainsi A1- voir jeune.fille ou femme INTER:où
ya xtalon ta a'tel , ts'iin ini ... Ay
ya x- tal -on ta a'tel ts'iin ini ay
INC INC- venir -B1 P travail donc DEM:PROX E
scarrera ts'iin , pero ma' sk'anik yich'
s- carrera ts'iin pero ma' s- k'an y- ich'
A3- donc mais NEG A3PL- vouloir A3- prendre
a'tel
a'tel
travail

C'est, c'est comme ça que je vois la fille ou la femme chez qui je suis venue travailler, donc voilà. Elles ont leur carrière, mais elles, elles ne veulent pas s'atteler au travail.

126.11 Bistuk ts'iin ... Bi xan sk'an ts'iin ,
bistuk ts'iin bi xan s- k'an ts'iin
INTER:pourquoi donc quoi plus A3- vouloir donc
ayix yu'un o sea ... Ayix yu'un .
ay =ix y- u'un o ay =ix y- u'un
E =déjà A3- NR ou E =déjà A3- NR

Pourquoi ? Qu'est-ce qu'elles veulent de plus ? elles ont déjà de quoi faire ou disons... Elles ont déjà ce qu'il faut.

126.12 Y este ... Ja' jich ay bi , mientras ts'iin ..
y este ja' jich ay bi ts'iin
NR:et [esp] FOC ainsi E INTER:quoi donc

Et ça... Voilà quoi, pendant ce temps...

126.13 Ja' ants'etik , ay mach'a mayuk
ja' ants' -etik ay mach'a mayuk
FOC femme -PL E INTER:qui NEG-E-IRR
stak'inik ts'iin ike .
s- tak'in ts'iin ike
A3PL- argent donc DEM:ceci

Il y a cette femme, et il y a ceux qui n'ont pas d'argent.

126.14 Entonces este ... Ya xa'tejik .
entonces este ya x- a'tej -ik
[esp] INC INC- travailler -B3PL

Alors eux... Ils travaillent.

126.15 Ya xa'tejik para que spasik
ya x- a'tej -ik para s- pas
INC INC- travailler -B3PL [esp] A3PL- faire
kanar tak'in .
kanar tak'in
travail.salarié argent

Ils travaillent pour gagner de l'argent.

126.16 Y este ... Y para que xuj yilik ,
y este y para uj y- il
NR:et [esp] NR:et [esp] mois A3PL- voir
yalik ta kanar te tak'in .
y- al ta kanar te tak'in
A3PL- dire P travail.salarié DET argent

Et c'est... Et pour faire leur mois, ils pensent à gagner de l'argent.

126.17 Ja' jich ay bi .
ja' jich ay bi
FOC ainsi E INTER:quoi

Voilà.

126.18 Y ...
y
NR:et

Et…

127.1 Juliette *Ya ka'ayi .*
J *ya k- a'ay i*
INC A1- comprendre PROX

Je comprends bien ça.[262]

Soledad compare la conception tseltale et la conception *kaxlan* du travail en ligne 126.3-126.4. Selon des valeurs forgées par la socialisation de San Juan Cancuc, les femmes urbaines possèdent un « don » d'argent (verbe transitif « donner » *a'*), mais ce sont des domestiques qui effectuent leur « travail » *a'tel.* Puisque ces Métisses ne « veulent pas trouver » cet *a'tel* (ligne 126.3), Soledad décrit littéralement qu'« il y a ceux qui voient là où s'envoie [le] travail [des femmes de Mexico] » (*ay mach'a yilik ta banti stikon te ya'telik*, ligne 126.5). Ce que nous traduisons par l'expression « faire le travail à leur place » est présenté de façon fort prosaïque. Il s'agit, au sens tseltal, d'une *dé-charge* de travail des femmes riches vers leurs employés. En ligne 126.10 Soledad constate qu'elles ne transforment pas leur *carrera* en

[262] Soledad, entretien du 21/12/2019, gloses 125-127.1.

a'tel. Selon sa morale de migrante qui valorise ce type de réinvestissement[263], il s'agit donc d'un mésusage de leur gain d'argent *kanar*.

Notre enquêtée opère finalement un distinguo entre la catégorie d'urbains auxquels elle appartient et ceux auxquels elle n'appartient pas. Pour satisfaire des personnes qui, comme sa patronne, ont de l'argent, ceux qui « n'en ont pas » doivent « travailler » à leur place (lignes 126.13-126.15). Dérivé du substantif *a'tel* (ligne 126.14-126.15), le verbe intransitif *a'tej* est conjugué à la troisième personne du pluriel pour référer à ces autres personnes qui doivent, « travailler » au profit du *kanar* des urbaines plus riches[264]. Selon sa conception de la « charge » *a'tel*, Soledad s'inclue dans un groupe de travailleurs de la capitale n'étant pas nécessairement indigènes, mais aux emplois similaires au sien : pauvres, ils travaillent afin de survivre avec leur famille[265].

Il apparaît dès lors qu'au-delà de l'argent, le champ d'existence des jeunes filles de San Juan Cancuc recèle la double nécessité de subvenir à leurs besoins primaires tout en se sentant appartenir à un groupe.

3) L'amorale de l'histoire

À l'orée de ce chapitre, nous avons analysé les critères selon lesquelles les migrantes étaient considérées « vulgaires »[266]. Tant en regard des valeurs de San Juan Cancuc que celles de Mexico DF, leur comportement serait celui de « mauvaises Tseltales »[267]. Mais au-delà de ces tropes, quelle valeur pourrait attester la moralité d'une quelconque attitude dans l'histoire de la migration des *ach'ix* ? À San Juan Cancuc, les autorités condamnent du stigmate et du rejet celles qui n'ont d'autre choix que de partir pour permettre leur famille de survivre[268]. À Mexico, l'héritage colonial raciste renforcé par les mœurs capitalistes confine les jeunes filles

[263] Partie III, Chapitre VII, A), §1.
[264] Partie II, Chapitre V, A).
[265] Voir notamment en Annexes l'entretien de Soledad du 11/04/2020, en particulier gloses 10.18-10.59 où elle décrit comment elle a abrité une de ses collègues métisse congédiée arbitrairement un soir de pluie par leur patronne, en dépit des risques qu'elle prenait pour sa propre situation professionnelle. Sarah et Fabiola ont également des amies métisses rencontrées en ville dans le cadre de leur profession.
[266] Partie III, Chapitre VII, A)
[267] Partie III, Chapitre VII, A), §3.
[268] Partie I, Chapitre II, et Partie II, Chapitre V.

indigènes au bas de l'échelle sociale[269]. En même temps, à la conjonction entre ces deux régimes normatifs[270], le *talel* de San Juan Cancuc valorisé par ses habitants l'est également en dehors des frontières du municipe : la « tradition » des peuples indigènes du Mexique est un argument touristique de poids dans l'économie de ce pays[271]. L'évolutionnisme renouvelé de la fixité culturelle s'articule harmonieusement à la mémoire de la construction de la nation mexicaine[272]. Que la modernité capitaliste finance la tradition autochtone, et les marginaux seront bien gardés.

Il appert alors que le champ d'existence des jeunes filles s'appuie sur des processus communs aux deux sociétés avec lesquelles elles sont en contact.

[269] Partie II, Chapitre IV.
[270] Voir définition en Partie I, Chapitre II, A), §3 : les « « règles du jeu » traversant à la fois les espaces physiques et les espaces sociaux, « imaginés », nationaux et communautaires. »
[271] GARCÍA CANCLINI Néstor, 1993, *Transforming modernity. Popular culture in Mexico.*, USA, University of Texas Press. LARTIGUE François, 1992, « Mexico 92: les amérindiens dans la ville », *Caravelle*, n° 59 : 99-108.
[272] GARCÍA CANCLINI Néstor, 2021, « Qué será la interculturalidad? », *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 18. LOMNITZ Claudio, 2001, *Deep Mexico, silent Mexico. An anthropology of nationalism*, University of Minneapolis Press, Minneapolis.

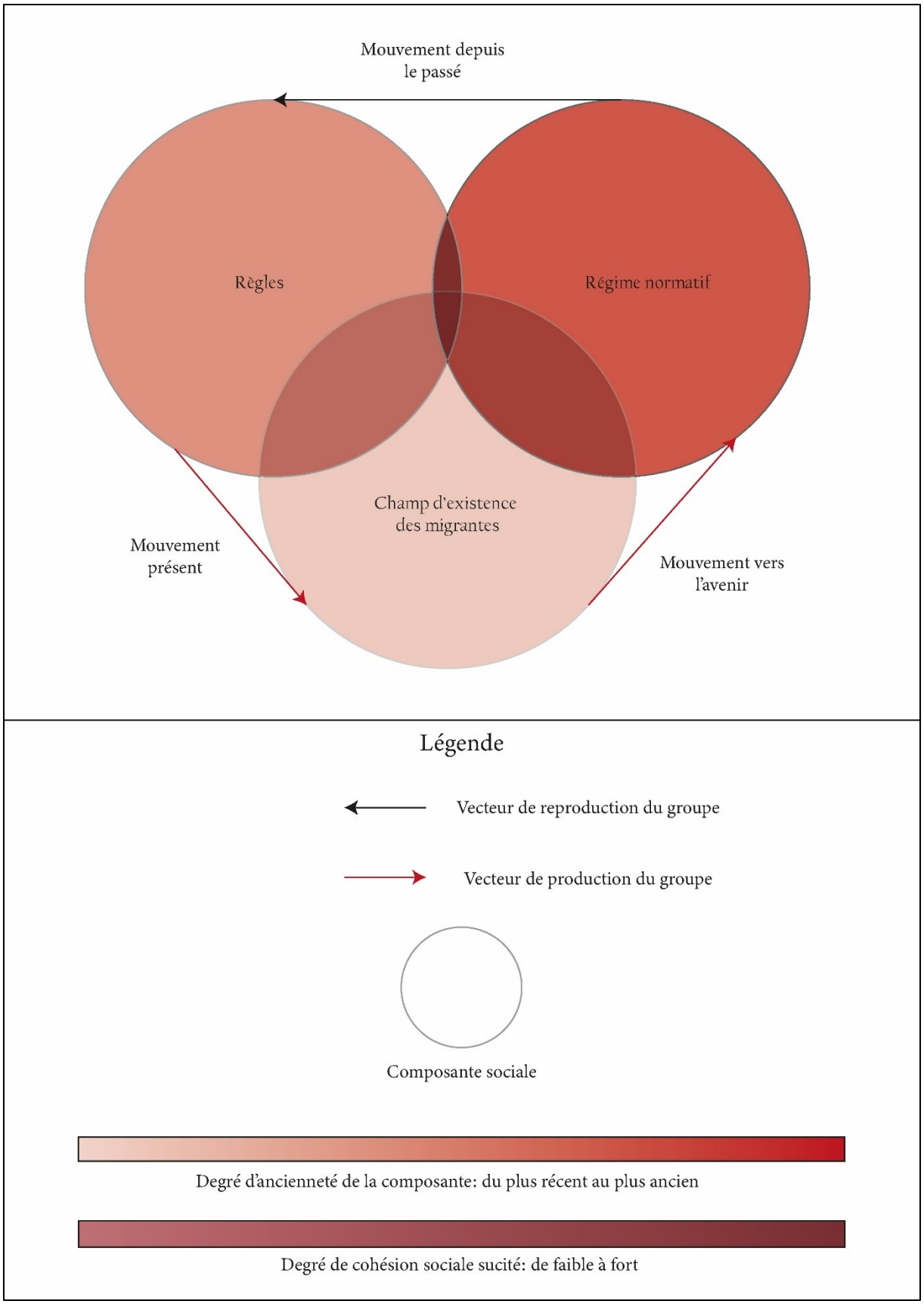


Figure 16: Structure interactionnelle du dévoiement des migrantes

Les cercles du schéma ci-dessus (*Figure 16*) représentent les trois composantes sociales de la règle, du régime normatif, et du champ d'existence des migrantes. Nous émettons l'hypothèse que ces composantes sociales se construisent mutuellement.

Les mouvements que nous représentons en vecteurs[273] se dirigent vers des indicateurs temporels. Dans le cas du vecteur de reproduction du groupe, l'indicateur temporel du passé se retrouve en particulier dans les discours sur le *talel*[274]. Les régimes normatifs de la communauté et la nation mexicaine se justifient en référant au même maintien depuis le passé d'une « tradition » indigène[275].

Les règles mettent en acte les régimes normatifs[276]. Le champ d'existence des migrantes nait à la jonction entre ces deux composantes sociales. Dans la mesure où il n'est pas « en règle » avec les régimes normatifs de San Juan Cancuc et de Mexico DF, le comportement de Rachel, Fabiola, Soledad et Sarah y est déviant[277]. Les projets de chacune d'entre elles contribuent alors à structurer le groupe dont elles prennent progressivement conscience de faire partie. Happées par ce qui est à venir, leurs valeurs « vulgaires » recèlent un potentiel de structuration politique[278].

En d'autres termes, nous suggérons que c'est la discussion des normes qui les institue en tant que telles[279]. Notre schéma reprend ainsi pour partie celui de John Haviland sur la structure du récit de commérage[280], à ceci près que nous l'ouvrons aux modes de communication non-verbaux. En effet, si le rejet des migrantes permet aux sociétés de San Juan Cancuc et de Mexico DF d'affirmer leurs régimes normatifs respectifs[281], nous devons nécessairement nous inscrire dans une approche interactionnelle et multimodale de la « voix ».

---

[273] Flèches rouges et noires en Figure 16
[274] Partie I, Chapitre I, C)
[275] Cf « degré d'ancienneté de la composante » en Figure 16.
[276] Partie III, Chapitre IV, B), §2.
[277] Partie III, Chapitre VI, B), §3.
[278] Partie III, Chapitre VII, A) et B)
[279] HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.
[280] Voir Figure 8, In Partie I, Chapitre II, C), §3, et HAVILAND John Beard, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, p.67
[281] Cf « degré de cohesion sociale » en Figure 16

Nous avons souligné lors de la précédente partie que l'agentivité des migrantes est tissée d'actes qui ne se résument pas à la parole[282]. Au terme de cette thèse, soutenons qu'exprimer une prise de conscience *Verstretung* en tant qu'objet réalisé nécessite une certaine inscription dans le temps : il faut que l'individu puisse y référer comme un *en-soi*, et que cet *en-soi* puisse être considéré comme l'expérience d'autres que soi.

Autrement dit, si tout un chacun évolue dans un champ d'existence, force est de constater que celui des « normaux », selon une terminologie goffmanienne[283], est structuré et structurant depuis plus longtemps que celui des déviants. Pour reprendre les termes d'Emmanuel de Vienne et Olivier Allard, nous notons que

> « l'amorce d'une logique segmentaire et les reconfigurations du rapport entre l'individuel et le collectif, pour la distribution et la transmission des savoirs et des biens immatériels, apparaissent comme des aspects de ces processus : sources de conflits puisque non stabilisés, les changements actuels n'annoncent pas une trajectoire linéaire prévisible, mais des métamorphoses surprenantes bien que compréhensibles. »[284]

De façon similaire aux peuples amazoniens, les mutations sociétales des hautes terres ne se réalisent certes pas sans heurts, mais adviennent. Rachel, Sarah, Soledad et Fabiola ne seront pas l'idéal attendu d'elles au moment où elles sont parties de leur communauté. Elles incarnent néanmoins un autre genre de Tseltale. Valorisées moralement par le biais de leurs familles et, de façons croissantes, par les *ach'ix* et *kerem* exogames[285], les valeurs créées par la migration de nos enquêtées pourraient alors bien se voir intégrées politiquement à San Juan Cancuc.

Un an après notre terrain, le 23 juin 2021, les *consejeras de San Juan Cancuc*, « conseillères de San Juan Cancuc », créaient justement leur propre page Facebook (Image 36: Photo de couverture des Consejeras de San Juan Cancuc).

[282] Partie III, Chapitre VII, B), §2.
[283] Cf Partie III, Chapitre VII), B), §1
[284] DE VIENNE Emmanuel et ALLARD Olivier, 2005, « Pour une poignée de dollars ? », *Cahiers des Amériques latines*, n° 48-49, p.140.
[285] Partie III, Chapitre VII, B), §3



Image 36: Photo de couverture des Consejeras de San Juan Cancuc[286]

En *huipil* ou en habit de *kaxlan*, des femmes de tout âge, *ach'ix*, *me'*, et *melk'uj* posent en photo de couverture, entourées de deux hommes avec des instruments de musique tseltals. La banderole affichée en arrière-plan indique *sk'alel tak'uwanej antsetik ta San Juan Cancuc »*, littéralement, « le champ [d'expression] de conseils des femmes à San Juan Cancuc ». Il est difficile de ne pas rapprocher cette organisation naissante du système de paires genrées prévalant dans de nombreux municipes mayas des hautes terres[287], à cela près que ces

[286] Source : https://www.facebook.com/profile.php?id=100069642587957

[287] A Aguacatenango par exemple, « alors que les femmes d'*autoridades* ne participent qu'à la préparation de la nourriture lors des fêtes, les femmes des *mayordomos*, appelées *mayordomas*, ont, elles aussi, des fonctions au sein de l'Église. Leur activité n'est d'ailleurs pas considérée comme subordonnée à celle de leur mari mais plutôt comme une charge complémentaire. […] Lorsque les *mayordomos* de San Sebastian acquièrent le statut de *tatil*, leurs femmes acquièrent quant à elle celui de *me'il*. Leurs réputations et leurs actes pendant leurs charges peuvent avoir une influence importante sur la future nomination de leurs maris et, par là même, sur la carrière, qu'ils mènent finalement ensemble, au sein du système. J'ai été, par exemple, témoin de l'éviction d'un potentiel candidat à une charge politique pour la raison que sa femme avait été trop souvent absente aux réunions hebdomadaires des *mayordomas* lors de la charge religieuse précédente qu'il avait occupée. Bien qu'elles ne soient pas citées dans le système, les fonctions des *mayordomas* sont donc indispensables au bon fonctionnement de l'ensemble du système. » CHOSSON Marie, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, p.136.

« conseillères » (*consejeras*) cancuqueras manifestent chaque année pour lutter contre les « violences de genre ».

Depuis la timide tentative de tontine de Maruch en 2019[288], la « perte » de jeunes filles par la migration s'avère donc créative. Par leurs voies politiques incipiantes, l'amoralité des uns devient la morale des autres, dans une forme de rupture instituée et instituante. Suivant ce schème, l'anthropologue qui écrit des histoires qui s'entrecroisent avec la sienne a elle-même brisé une forme d'éthos académique[289]. Toutefois, a-t-elle été aussi naïve qu'elle aimerait l'écrire ? N'a-t-elle pas, par son intégration puis sa désaffiliation, délibérément effectué un transfert du prestige placé en elle par les élites communautaires au profit de ses propres enquêtées ?

S'attacher à ces « jeunes filles qui n'existent pas » impliquât d'intercéder en leur faveur[290]. Conséquemment, il n'y a pas de morale à notre histoire. Reflet d'un essai d'ethnométhodologie dialectique, laissons-la se tisser à présent de fils de vies qui n'entrent pas dans les cadres, et n'ont pas vocation à y entrer.

[288] Partie I, Chapitre I, A), §1.
[289] Notre relation avec nos enquêtées décrite en Partie II, Chapitre III fait écho à ce constat de Perla Petrich: «De manera consciente o inconsciente el individuo piensa que la presencia del "extranjero" marcará una diferencia cuantitativa en su existencia: el interés que el antropólogo demuestra por sus actividades, por ejemplo, será generalmente interpretado como una forma de admiración por sus conocimientos y así lo hará saber a los vecinos. De este modo supone que establecerá o aumentará su "prestigio" local y obtendrá pacientes si es curandero o adhesiones si aspira a un puesto político o administrativo." PETRICH Perla, 1999, « Las historias de vida y las circunstancias de elocución », *Estudios de cultura maya*, vol. 20 : 407-408
[290] Partie II, Chapitre IV, A),

*

« Tant qu'on n'aura pas étudié les structures d'avenir dans une société déterminée, on s'exposera nécessairement à ne rien comprendre au social »[291] . Toute abrupte que soit cette formulation de Jean-Paul Sartre, elle porte un impératif méthodologique conditionnant l'approche phénoménologique à la dialectique que nous avons tenté de mettre en œuvre dans notre travail.

À l'issu de cette thèse, nous avons ainsi montré comment Rachel, Sarah, Fabiola et Soledad forgent des valeurs qui leurs sont propres en créant une distinction entre elles. À l'intersection entre une socialisation communautaire réexaminée à la lumière d'une expérience urbaine, les normes qu'elles performent en règles produisent un discours politique multimodal. Evadées dans leur avenir, nos enquêtées se sont projetées par l'imbrication d'injonctions collectives au sein de leur singularité, à fleur de corps et de mots. La capacité créatrice universelle de l'humain à se créer *être* en dehors de ce qu'il *est* nous paraît dans cette mesure constituer un socle théorique potentiel pour une meilleure appréhension des devenirs des personnes.

[291] SARTRE Jean-Paul, 1974, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, p.66.

Conclusion

"Well, in politics and life I always liked the losers, the underdogs, there was a smell of success that I don't like."

Alice Neel, 1984

Comment le discours sur la migration des *ach'ix* transgresse-t-il les normes de San Juan Cancuc et de Mexico DF?

Pour le comprendre, nous avons tout d'abord analysé le discours produit par les Cancuqueros à propos de cette migration, en nous demandant comment Rachel, Fabiola, Sarah et Soledad sont devenues des jeunes filles tseltales[1]. La société d'origine des migrantes, San Juan Cancuc, a enclenché réactivement à la « modernité » de l'urbanité de l'État Nation mexicain un discours sur une « tradition » indigène *talel* qui lui serait propre[2]. Or, puisque ce *talel* cancuquero s'appuie principalement sur la sédentarité des femmes[3], les *ach'ix* ont été des jeunes filles tseltales « normales »[4] avant de dévier en migrant. Dans ce contexte, l'outil conceptuel du régime normatif nous a permis de faire face à deux difficultés méthodologiques. La première est directement liée au phénomène social que nous étudions : la migration. Puisque nos enquêtées quittent un espace social pour en rejoindre un autre, notre réflexion devait se fondre dans la jonction de ces espaces. La seconde difficulté concerne précisément la nature de cette contiguïté créée par leur migration. Si elles avaient été des hommes, ces *ach'ix* auraient pu intégrer le semblant de diaspora tseltale qui s'est constitué à Mexico DF[5]. Elles y auraient retrouvé des règles leur étant familières, ainsi que le réseau de soutien communautaire dont l'étude est devenue classique en sociologie urbaine[6]. À l'inverse, une *ach'ix* qui s'installe dans ce lieu, parce qu'elle est une femme, est stigmatisée par les entrepreneurs de morale[7] communautaires : les personnes qui incarnent une réussite sociale au sens communautaire à San Juan Cancuc : les *tat*, *me'*, *melk'uj*, *mam* et *mamal* dont le *mantal* est similaire à celui du comité.

[1] Partie I Comment devient-on une jeune fille Tseltale ?
[2] Partie I, Chapitre I) La construction d'une identité indigène
[3] Partie I, Chapitre II) Enjeux genrés d'une jeunesse
[4] GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit., p.57.
[5] Tout comme pour les Indigènes mixtèques, dont la migration ne soulève pas les même enjeux genrés que celle des Tseltales de San Juan Cancuc cf LESTAGE Françoise, 2008, *Les indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives.*, PUF.
[6] PARK Ezra Robert, 2009, « La ville comme laboratoire social », *in L'École de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion. PARK Robert Ezra, BURGESS Ernest Watson, et MCKENZIE Roderick Duncan, 1967, *The City*, Chicago London, The University of Chicago Press. BURGESS Ernest W., 1969, *Personality and the social group*, Freeport, Books for libraries press. THOMAS William Isaac et ZNANIECKI Florian, 1958, *The Polish peasant in Europe and America*, New York, États-Unis d'Amérique, Dover Publications.
[7] Il s'agit des « élites » que nous décrivions en Partie I, Chapitre II, B), §1: Voir également BECKER Howard S., 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, p.157-158.

Deuxièmement, nous avons confronté le discours de ces autorités communautaires à celui produit par les jeunes filles elles-mêmes, ce qui nous a conduit à amorcer une réflexion sur la manière dont pouvait s'infléchir le concept de « voix » en anthropologie. Optant délibérément pour une perspective pragmatique, nous ne nous sommes pas tant interrogées sur la manière dont le potentiel vocalique permet à la voix d'être actée[8] que sur le champ d'agentivité de cette voix en tant que parole[9]. Dans la mesure où l'existence même des migrantes n'est pas reconnue à San Juan Cancuc, l'observation participante de leur parcours a supposé d'expérimenter nous-même ce discrédit. Les « voix » du titre de notre thèse sont ainsi celles d'enquêtées mêlées à celle d'une anthropologue[10]. Or, la cantonner à une prise de conscience collective nous aurait réduit à considérer que tout subalterne ne l'est plus quand il peut « parler »[11]. Afin de pondérer cette optique spivakienne, nous avons souligné comment l'acte peut influer sur le sentiment identitaire. En perdant peu à peu leur accent, en parlant espagnol, et en acquérant petit à petit les « habitudes » de la ville, Sarah, Rachel, Fabiola et Soledad auraient pu décider de ne plus se considérer ainsi. Pourtant, elles n'en font rien. À l'inverse, leurs pratiques témoignent d'une perpétuelle relation à leur *k'inal* communautaire au sein d'un contexte social où elles sont conscientes, selon leurs termes, de pouvoir « devenir des urbaines »[12]. Tenter de comprendre comment elles vivaient leur identité individuelle et collective a abouti à une critique du critère linguistique d'appréciation de l'identité adopté par les politiques nationales. Selon l'INEGI, l'institut statistique mexicain, est indigène tseltal qui parle la langue indigène tseltale. Or, des locuteurs de ces langues peuvent déclarer ne pas la parler afin d'échapper aux stigmatisations associées à cette appartenance socio-ethnique[13].

[8] CALAME Claude, DUPONT Florence, LORTAT-JACOB Bernard, et MANCA Maria, 2010, *La voix actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Paris, Éd. Kimé. Voir également : REVEL Nicole et REY-HULMAN Diana, 1993, *Pour une anthropologie des voix*, Paris, L'Harmattan INALCO.

[9] WEIDMAN Amanda, 2014, « Anthropology and Voice », *Annual Review of Anthropology*, vol. 43 : 37-51.

[10] Partie II, Chapitre III) Mémoires d'ach'ix rangées

[11] SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres : 66-111.

[12] Voir Partie II, Chapitre IV) Le mauvais genre. Cette situation a été également repérée par Marisol de la Cadena au Pérou. Des femmes qui se disaient métisses et plus indigènes parce qu'elles avaient acquis un mode de vie urbain depuis leur départ de la communauté pour Cuzco. DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47. Voir également BOULLOSA-JOLY Maïté, 2013, « « Pourquoi serait-on Indiens maintenant ? »: Mouvement indianiste et résistance villageoise dans le nord-ouest argentin », *Civilisations*, n° 62 : 109-130.

[13] HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 1995, « Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población Mame con el indigenismo mexicano », *América Indígena*, vol. 5, n° 1 : 129-148. Cette notion de socio-ethnicité a été élaborée en Partie I, Chapitre I, A), §3 afin de « questionner une ethnicité qui émane avant tout de la distinction idéologique mise en place par le colonisateur afin de justifier un ordre social en sa faveur. ».

Cette stratégie également employée par les migrantes au sein de la capitale, révèle des conceptions identitaires plus souples que celles postulées à la fois dans l'espace national et dans l'espace communautaire.

Les Tseltals se définissent eux-mêmes comme des « humains véritables » locuteurs d'une « langue authentique ». Le même adjectif *bats'il* est utilisé dans les deux expressions correspondantes ; *bats'il winik* et *bats'il k'op* réfèrent à un « réel, naturel, originel » que, par définition, les *kaxlan* ne seraient pas. Nous avons alors remarqué que, comme le constatait Jean Bazin à propos d'ethnies africaines « si l'on avait moins de respect pour la langue et plus pour le discours, on se demanderait pourquoi le critère linguistique peut n'être pas pertinent aux yeux des acteurs eux-mêmes »[14]. Selon le paradigme d'appartenance de cette société mésoaméricaine, ce n'est pas la langue qui fait le Tseltal, mais bel et bien le discours qu'il produit sur lui-même. Puisque l'effet collatéral de la stigmatisation cancuquera des *ach'ix* est qu'elle renforce leur isolement à Mexico Rachel, Fabiola, Soledad et Sarah ont migré à leur perte[15]. Nous avons conséquemment mis en lumière comment la création d'un discours collectif exclut les franges de la population qui ne correspondent pas à la représentation que la société cancuquera veut donner d'elle-même[16]. Pour ce faire, nous avons mis en regard le comportement des migrantes et les impératifs de transmission d'une morale communautaire. Le comité crée un discours dont l'itération génère un sentiment identitaire commun. Néanmoins, pour reprendre la formule de David Graeber, « dans toute situation donnée, différentes sortes de raisonnement moral peuvent être mobilisées par les acteurs »[17], et ces acteurs ont des motivations diverses. Celles des parents des migrantes obéissent aux valeurs du protestantisme évangélique qui valorise l'accumulation d'un gain financier et l'entreprenariat[18].

[14] BAZIN Jean, 2005, « A chacun son Bambara », *in Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, p.117.
[15] Partie II Migrer à sa perte
[16] Partie II, Chapitre V) Une perte profitable
[17] GRAEBER David Rolfe, 2010, « Les fondemements moraux des relations économiques. Une approche maussienne. », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 36, p54.
[18] Selon un principe combinatoire n'étant pas sans rappeler les observations d'Anath Ariel de Vidas In DE VIDAS Anath Ariel, 2021, *Combinar para convivir*, México, CEMCA | CIESAS | COLSAN.

Dans la mesure où les migrantes agissent moralement selon ces principes véhiculés au sein de leur famille nucléaire, ethnographier leur parcours nous inscrit dans un champ encore peu abordé de l'anthropologie : la politisation féminine à travers la migration[19]. Au sens de Butler,

> « si le genre est une sorte de faire, une activité incessante performée, en partie, sans en avoir conscience et sans le vouloir, il n'est pas pour autant automatique ou mécanique. Au contraire, c'est une pratique d'improvisation qui se déploie à l'intérieur d'une scène de contraintes. »[20]

Le genre est une norme assortie de règles[21]. En ce sens, il est tissé de discours qui s'incarnent en actes, et d'actes qui s'érigent en discours[22].

Notre analyse synchronique des paroles et des gestes a ainsi mis au jour des logiques de construction du genre distinctes entre la société tseltale et la société mexicaine, mais qui ont en commun le fait d'être liées par des préoccupations matrimoniales. Il s'agit du troisième et dernier point de notre thèse. Au lieu d'être régulée par un système lignager et clanique virilocal, l'exogamie au sein de la capitale obéit plutôt aux critères racistes et coloristes de l'idéal du métissage[23]. Dans ce cadre, le concept d'intersectionnalité s'est avéré particulièrement approprié pour saisir l'expérience de nos enquêtées[24]. Remise au goût du jour dans des travaux d'anthropologues interrogeant l'altérité[25], l'approche de Donna Haraway suggère que les « femmes de couleur » pourraient être comprises comme une identité cyborg,

[19] Partie III L'Indigène respectueuse
[20] BUTLER Judith, 2016, *Défaire le genre*, Amsterdam, p.11.
[21] « Régulations du genre », *ibid.*, p.64-86.
[22] FOUCAULT Michel, 1971, *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard.
[23] Partie III, Chapitre VI) Comment les jeunes filles migrantes ont-elles été prostituées ?
[24] Kimberlé W. Crenshaw (CRENSHAW Kimberle W., 2011, « From Private Violence to Mass Incarceration: Thinking Intersectionally about Women, Race, and Social Control Symposium: Overpoliced and Underprotected: Women, Race, and Criminalization: I. Establishing the Framework », *UCLA Law Review*, vol. 59, n° 6 : 1418-1473.) s'inscrit dans le sillage du Black feminism. De nombreuses analyses l'ont critiqué, certaines préférant identifier une imbrication, interlocking systems (COLLINS Patricia, 2000, *Black feminist thought. Knowledge, conciousness, and the politics of empowerment.*, Routeledge), une coextensivité/consubtantialité des rapports de pouvoir (HIRATA Helena Sumiko, LE FEUVRE Nicky, FALQUET Jules, KERGOAT Danièle, LABARI Brahim, et SOW Fatou, 2011, *Le sexe de la mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po.).
[25] Voir notamment : BERLINER David, 2022, *Devenir autre: Hétérogénéité et plasticité du soi*, Paris, La Découverte; Paris. Et GRANDJEAN Nathalie, 2021, *Généalogies des corps de Donna Haraway: féminismes, diffractions, figurations*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

une subjectivité puissante synthétisée à partir de fusions d'identités extérieures[26]. » L'autrice définit le cyborg comme « un organisme cybernétique, un hybride de machine et d'organisme, une créature de la réalité sociale ainsi qu'une créature de fiction.[27] » Il nous semble, à l'inverse, que le caractère intersectionnel de la situation migratoire à laquelle nous avons affaire gagne à ne pas être rapprochée d'une « fiction »[28]. De fait, la vulgarité attribuée aux comportements des *ach'ix* justifie leur censure par leur relégation dans le champ d'un irréel : selon les Cancuqueros, les *ach'ix* qui migrent à Mexico « n'existent pas ». Comme Haraway, nous considérons que ces « femmes de couleur » ne sont ni victimes ni bourreaux au sein de ce processus[29]. Nous ajoutons seulement que les considérer pleinement actrices des sociétés qu'elles traversent et qu'elles produisent engage à accompagner les effets matériels des réflexions qu'elles élaborent sur leur condition individuelles et collectives d'existence[30]. Des enquêtées étant installées depuis plusieurs années à Mexico, comme Soledad, perçoivent l'amorce d'une possibilité d'organisation commune. Toutefois, la transmission inter et intragénérationnelle des règles générées par la migration féminine à San Juan Cancuc dépasse les prises de position singulières des migrantes. En ce sens, leurs trajectoires relevant d'un mouvement incipiant de conscientisation invitent à repenser plus largement les approches de la déviance en sciences sociales.

Bien qu'à partir des années 1920, une approche européano-centrée et criminologique de la déviance commence à voir le jour[31], dans *The Unadjusted Girl,* le sociologue William Isaac Thomas considère qu'

---

[26] "Earlier I suggested that 'women of color' might be understood as a cyborg identity, a potent subjectivity synthesized from fusions of outsider identities." HARAWAY Donna, 1987, « A manifesto for Cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s », *Australian Feminist Studies*, vol. 2, n° 4, p.29.

[27] « The cyborg is a matter of fiction and lived experience that changes what counts as women's experience in the late twentieth century. This is a struggle over life and death, but the boundary between science fiction and social reality is an optical illusion. » *Ibid,* p.1.

[28] Voir notamment URREA GIRALDO Fernando et POSSO QUICENO Jeanny Lucero, 2015, *Feminidades, sexualidades y colores de piel: mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*, Cali, Colombia, Colombie, Universidad del Valle, Programa Editorial.

[29] *Ibid.,* p.30.

[30] Partie III, Chapitre VII) Un genre de Tseltale

[31] TAYLOR Ian, WALTON Paul, et YOUNG Jock, 1973, *The New criminology: for a social theory of deviance*, New York London, Harper & Row.LEMERT Edwin M., 1981, « Diversion in Juvenile Justice: What Hath been Wrought », *Journal Of Research In Crime And Delinquency*, vol. 18, n° 1 : 34-46. YOUNG Jock et MATTHEWS Roger, 1992, *Rethinking criminology: the realist debate*, London Newbury Park (Calif.), Sage. MATZA David, 1992, *Delinquency and drift*, 2nd printingNew Brunswick (U.S.A.) London (U.K.), Transaction publishers.

> « une méthode d'étude réussie sera suffisamment large et objective pour inclure à la fois l'individu et les normes en tant que processus évolutif, et une telle étude doit être faite au cas par cas, de manière comparative et sans préjugés ni indignation. Tout nouveau mouvement dans la société implique un certain désordre, des mouvements aléatoires, exploratoires préliminaires à un type différent d'organisation répondant à de nouvelles conditions. L'individualisme est une étape de transition entre deux types d'organisation sociale. Aucune partie de la vie de l'individu ne doit être étudiée comme dissociée de l'ensemble de sa vie, l'anormal comme séparé de la normale, et les groupes anormaux doivent être étudiés en comparaison avec les autres groupes que nous appelons normaux. Il n'y a pas de rupture dans la continuité entre le normal et l'anormal dans la vie réelle qui permettrait de sélectionner des corps exacts de matériaux correspondants, et la nature du normal et de l'anormal ne peut être comprise qu'à l'aide de la comparaison. [32] »

Suivre la migration de femmes à la fois indigènes et jeunes a souligné ce caractère éminemment processuel. Il nous a poussé à étendre l'approche interactionniste d'Howard Becker en la croisant aux propositions de John Haviland. Cet anthropologue avait dès 1977 mené à bien une analyse approfondie de la manière dont le commérage régule les actes déviants dans la société tzotzile chiapanèque de Zinacantan. En considérant qu'une société n'est pas un ensemble de normes et de règles qui ne pourraient se comprendre que dans une optique punitive[33], son étude démontre que les normes proviennent autant des comportements déviants que les comportements déviants proviennent des normes[34]. C'est ce processus de construction réciproque des altérités que nous espérons avoir mis au jour.

---

[32] « A successful method of study will be wide and objective enough to include both the individual and the norms as an evolving process, and such a study must be made from case to case, comparatively and without prejudice or indignation. Every new movement in society implies some disorder, some random, exploratory movements preliminary to a different type of organization answering to new conditions. Individualism is a stage of transition between two types of social organization. No part of the life of the individual should be studied as dissociated from the whole of his life, the abnormal as separated from the normal, and abnormal groups should be studied in comparison with the remaining groups which we call normal. There is no break in continuity between the normal and the abnormal in actual life that would permit selection of any exact bodies of corresponding materials, and the nature of the normal and the abnormal can be understood only with the help of comparison." THOMAS William Isaac, 1923, « The Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis », *Criminal Science Monographs*, vol. 3, p.231.

[33] Au sens foucaldien développé In FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison.*, Gallimard.

[34] Ou, pour reprendre la formule de Bronislaw Malinowski : "The true problem is not to study how human life submits to rules; the real problem is how the rules become adapted to life." MALINOWSKI Bronislaw, 1936, *Crime and Custom in Savage Society*, 3ème éditionNew York, Taylor & Francis.

Dans la mesure où il se pourrait que, par le biais de la diffusion de ce travail, la parole de nos enquêtées en vienne elle-même à acquérir une valeur normative, nous suggérons d'investiguer plus avant sur les manières dont chaque individu intègre ces valeurs afin de générer ses propres mécanismes d'altérisation. C'est en ce sens que notre thèse propose une anthropologie des voix déviées.

Bibliographie

ABSI Pascale, 2004, « Le diable et les prolétaires. Le travail dans les mines de Potosi, Bolivie », *Sociologie du Travail*, vol. 46, n° 3 : 379-395.

———, 2014, « La valeur de l'argent dans les maisons closes de Bolivie », *in L'échange économico-sexuel* : 61-87.

———, 2017, « Depuis les podiums des reines de beauté : se produire comme femme trans en Bolivie », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 1, n° 103 : 119-147.

ABSI Pascale, BAZIN Laurent, et SELIM Monique, 2014, « Les dominations enchevêtrées. Investissements épistémologiques de l'anthropologie du travail », *L'Homme & la Société*, vol. 193-194, n° 3-4 : 153-180.

ABSI Pascale et DOUVILLE Olivier, 2011, « Nocturnal Battles in the Whorehouse. The Dreamscape of Bolivian Prostitutes », *Revue du MAUSS*, vol. 37, n° 1 : 323-346.

ABU-LUGHOD Lila, 1990, « Shifting politics in Bedouin love poetry », *in* Lila Abu-Lughod et Catherine Lutz (dir.), *Language and the politics of emotions*, Maison des sciences de l'Homme.

———, 2010, « Écrire contre la culture. Réflexion à partir d'une anthropologie de l'entre-deux », *in L'engagement ethnographique*, Paris : 417-447.

ABU-LUGHOD Lila et LUTZ Catherine (dir.), 1990, *Language and the politics of emotions*, Cambridge University Press, Maison des sciences de l'Homme.

AGIER Michel, 2009, *Esquisses d'une anthropologie de la ville: lieux, situations, mouvements*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant.

———, 2013, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, La Découverte.

———, 2020, *Vivre avec des épouvantails: le monde, les corps, la peur*, Paris, Première parallèle.

AGUILAR MONTES DE OCA Rosa Isela, 2009, « ¿Distribución desigual del ingreso o discriminación étnica en Chiapas? », *in* Marco Estrada Saavedra (dir.), *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía sociedad y política*, Mexico DF, Marco Estrada Saavedra : 633.

ALANÍS Paola Lilí García, 2022, « Criminalización hacia mujeres migrantes en México: operativos antitrata en bares y cantinas de la región del Soconusco, Chiapas », *Revista CIFE: Lecturas de Economía Social*, vol. 24, n° 40.

ALLARD Olivier, 2014, « Des morts pour pleurer », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 62 : 36-53.

———, 2019, « Trafics citoyens aux marges de l'État », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*.

ALEXANDER T. T., 2017, « The Archaeology of Place in Ebtún, Yucatán », *in Archaeology, ethnohistory, and the politics of cultural continuity in the Americas*, USA, University Press of Colorado : 131-161.

ALONSO BOLAÑOS Marina, 2008, « Sistema de cargos », *in* Margarita Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas ethnografico*, Gobierno del Estado de Chiapas : 173-179.

AMIABLE Louis, 1861, « Essai historique et critique sur l'âge de la majorité », *Revue historique de droit français et étranger (1855-1869)*, vol. 7 : 205-271.

AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses*, 3ème édition, Payot.

ANDERSON Benedict, 2006, *Imagined communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*, 3e éd., Verso.

APPADURAI Arjun, 1988, « Putting hierarchy in its place », *Cultural anthropology*, vol. 3, n° 1 : 39-49.

———, 1996, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnessota Press.

———, 2000, « Savoir, circulation, et biographie collective », *L'Homme*, vol. 156 : 26-38.

———, 2013, *Condition de l'Homme global*, Payot.

AQUINO MORESCHI Alejandra, 2010, *Entre luttes indiennes et « rêve américain ». L'expérience migratoire des jeunes Indiens mexicains aux États-Unis.*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 506 p.

———, 2012, « Cruzando la frontera: experiencias desde los margenes », *Frontera Norte*, vol. 24, n° 47 : 7-34.

———, 2014, « Trajectoire d'un militant zapatiste : de l'engagement au désengagement », *Alternative Sud*, vol. 21.

AQUINO-MORESCHI Alejandra et CONTRERAS-PASTRANA Isis, 2016, « Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca », *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*.

ARÉVALO Jorge López et MEDINA Gerardo Núñez, 2015, « Democratización de la pobreza en Chiapas », *Economía Informa*, vol. 393 : 62-81.

ARIEL DE VIDAS Anath, 2004, « Penser la différence. L'organisation teenek de l'altérité », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, n° 10.

ARIEL DE VIDAS Anath et HIRTZEL Vincent, 2017, « Les coutumes entre paganisme et barbarie : El costumbre « le coutume » (Nahua, Mexique) et la mala costumbre « la mauvaise coutume » (Yurakaré, Bolivie) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.

ARIEL DE VIDAS Anath et VAPNARSKY Valentina, 2017, « Culture : modes d'emploi. La patrimonialisation à l'épreuve du terrain: Colloque final du projet ANR FABRIQ'AM-La fabrique des patrimoines dans les Amériques indiennes aujourd'hui, 30 mai – 1er juin 2016 », *Nuevo mundo mundos nuevos*.

ARIEL DE VIDAS Anath Ariel, 2021, *Combinar para convivir*, México, CEMCA | CIESAS | COLSAN.

ARIZPE S Lourdes, 1980, *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*, 1a ed. México, D.F, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.

ARNAULD Jacques ed, BRETON Alain ed, et ARNAULD Marie-Charlotte collab, 1991, *Mayas: la passion des ancêtres, le désir de durer.*, Paris, Autrement.

AUDEFROY Joel, 2005, « El Mejoramiento de la Vivienda Indígena en la Ciudad de México », *Revista INVI*, vol. 20, n° 053 : 154-180.

AUGE Marc, 1992, *Non-lieux : Introduction a une anthropologie de la surmodernité*, Seuil.

———, 1994, *Le sens des autres : actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.

AUSTIN John Langshaw, 1970, *Quand dire, c'est faire*, Du Seuil.

AVILES GONZALES Karla Janiré, 2015, « Discours et stigmatisation identitaire », *Mots. Les Langages du politique.*, vol. 109 : 21-35.

AZRIA Régine, HERVIEU-LEGER Danièle, et IOGNA-PRAT Dominique, 2019a, *Dictionnaire des faits religieux*, 2e édition [enrichie]Paris, Presses universitaires de France.

BAHENA PEREZ Martha Atzin, 2022, « Narrativas de éxito y fracaso: autoridades indígenas de frontera y usos sociales del pasado en Chiapa de la Real Corona (1571-1603) », *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, n° 19 : 28-49.

———, 2023, « Conectar conquistas. Circulación de intérpretes en la configuración de fronteras lingüísticas, siglo XVI », *Prohistoria*, n° 39.

BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, 1997, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, [Nouv. éd.]Paris, la Découverte.

BARRERA BASSOLS Dalia et OEHMICHEN BAZÁN Cristina, 2000, *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP, A.C.

BARTH Frederik, 1999, « Les groupes ethniques et leurs frontières », *in Théories de l'ethnicité* : 203-249.

BARTHES Roland, 1976, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *in Poétique du récit*, Paris, Éd. du Seuil : 7-57.

BARTOLOMÉ Miguel Alberto, 1993, « La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales », *Anuário Antropológico*, n° 91 : 167-187.

BASCHET Jérôme, 2002, *L'étincelle zapatiste: insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël.

BASSO Ellen B. (dir.), 1990, *Native Latin American cultures through their discourse*, Bloomington, Ind, Folklore Institute, Indiana University.

BASTIAN Jean-Pierre, 1993, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides.

BASTOS Santiago et AURA Cumes, 2007, *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, FLASCO CIRMA Cholsamaj.

BATAILLON Claude, DELER Jean-Paul, et THERY Hervé, 1991, *Amérique latine*, Paris] [Montpellier, Paris, Hachette Reclus, Hachette / Reclus.

BAUDEZ Claude-François et BECQUELIN Pierre, 1984, *Les Mayas*, nrf, Gallimard.

BAUMARD Nicolas, 2007, « La morale n'est pas le social », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 48 : 49-72.

BAUMARD Nicolas et SPERBER Dan, 2007, « La morale », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 48 : 5-12.

BAYON María Cristina, 2012, « Images de lieux, stigmates et représentations de la pauvreté urbaine à Mexico », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 87, n° 5 : 29.

BAZIN Jean, 2005, « A chacun son Bambara », *in Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte : 87-127.

BEAUD Stéphane, 1996, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l' "entretien ethnographique" », *Politix*, vol. 9, n° 35.

BECERRA Andrea García, 2019, « Feminidades, sexualidades y colores de piel. Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano. Fernando Urrea Giraldo y Jeanny Posso Quiceno (Eds.). Cali: Universidad del Valle, 2015. 552 pp », *Universitas Humanística*, vol. 87, n° 87 : 273-.

BECKER Howard S., 1976, *Sociological work: method and substance*, Routledge.

———, 1985, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

———, 1986, « Biographie et mosaïque scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1 : 105-110.

———, 1998, *Tricks of the trade. how to think about your research while you're doing It*, USA, University of Chicago Press.

———, 2002, « Échantillons », *in Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris.

BECQUEY Cédric, VAPNARSKY Valentina, et YVINEC Cédric, 2014, « La « culture » dans les grammaires amérindiennes », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.

BELLIER Irène, 2013, « Peuples autochtones : un construit pratico-heuristique ? Le concept à l'épreuve d'un terrain globalisé », *in Transversalités de l'altérité, Comment peut-on être socioanthropologue aujourd'hui ? Autour de Pierre Bouvier*, L'Harmattan : 219-231.

BENGOA José, 2011, « Violence et émergence de l'indianité en Amérique », *Ateliers d'Anthropologie*, n° 26.

BENNETT Joyce, 2015, « Traje's Future: Gendered Paths in Guatemala », *Native American and Indigenous Studies*, vol. 2, n° 1 : 67-89.

———, 2018, « "I became more Maya": International Kaqchikel Maya Migration in Central America », *Universitas Psychologica*, vol. 16, n° 5 : 1-13.

———, 2020, « Mothering through Language: Gender, Class, and Education in Language Revitalization among Kaqchikel Maya Women in Guatemala », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 30, n° 2 : 196-212.

———, 2022, *Good Maya Women: Migration and Revitalization of Clothing and Language in Highland Guatemala*, University Alabama Press.

BENVENISTE Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard.

BERLIN Brent, 1962, « A Tzeltal Surname Origin Myth », *Folklore*, vol. 73, n° 4 : 230-233.

BERLINER David, 2005a, « La féminisation de la coutume: Femmes possédées et transmission religieuse en pays bulongic (Guinée-Conakry) », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 45, n° 177 : 15-38.

———, 2005b, « Social Thought & Commentary: The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology », *Anthropological Quarterly*, vol. 78, n° 1 : 197-211.

———, 2018, *Perdre sa culture*, Zones Sensibles.

———, 2022, *Devenir autre: Hétérogénéité et plasticité du soi*, Paris, La Découverte, Paris.

BERNAND Carmen, 2010, « Celles par qui les métissages arrivent », *Clio : femmes, genre, histoire* : 101-113.

BERNAND Carmen et GRUZINSKI Serge, 1992, « La Redécouverte de l'Amérique », *L'Homme*, vol. 32, n° 122/124 : 7-38.

_____, 2001, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, Fondo de cultura económica, México.

BERSTEIN Serge, 1999, *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil.

BERTAUX Daniel, 2005, *Le récit de vie*, 2e éd. Paris, Armand Colin.

BESNIER Niko, 2009, *Gossip and everyday production of politics*, Honolulu, University of Hawai'i press.

BETHELL Leslie (dir.), 1984, *The Cambridge history of Latin America*, Cambridge University Press.

BIEHL Joao, 2013, *Vita. Life in a zone of social abandonment.*, University of California Press.

BLUMER Herbert, 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, University of California Press.
BLUMER Herbert et HAUSER Philip M., 1933, *Movies, delinquency, and crime*, New York, The Macmillan Company.

BOHNEMEYER Jürgen et BROWN Penelope, 2007, « Standing divided: dispositionals and locative predications in two Mayan languages », *Linguistics*, vol. 45, n° 5part6.
BOIDIN Capucine, 2009, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 : 129-140.
———, 2011, *Guerre et métissage au Paraguay: 2001-1767*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
BOIDIN Capucine et DAVIDSON Naomi, 2021, « Le genre de la geste indépendantiste », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 53 : 7-22.
BOIDIN Capucine et HURTADO LOPEZ Fátima, 2009, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 : 17-22.

BONFIL BATALLA Guillermo, 1987, *México Profundo: Una civilización negada*, Grijalbo.

BONHOMME Julien, 2014, « Ce que jurer veut dire : les conditions rituelles de l'efficacité du discours », *in Compétence et performance. Perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Karthala : 69-90.

BONNIOL Jean-Luc, 1992, *La couleur comme maléfice*, Albin Michel.

BONNIOL Jean-Luc et BENOIST Jean, 1994a, « Hérédités plurielles: Représentations populaires et conceptions savantes du métissage », *Ethnologie française*, vol. 24, n° 1 : 58-69.

———, 1994b, « Hérédités plurielles: Représentations populaires et conceptions savantes du métissage », *Ethnologie française*, vol. 24, n° 1 : 58-69.

BOULLOSA-JOLY Maïté, 2013a, « Doit-on militer aux côtés des Indiens ? Récit du non-engagement d'une anthropologue sur le terrain », *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, n° 4 : 125-147.

———, 2013b, « « Pourquoi serait-on Indiens maintenant ? »: Mouvement indianiste et résistance villageoise dans le nord-ouest argentin », *Civilisations*, n° 62 : 109-130.

BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement.*, Les éditions de minuit.

———, 1980, *Le sens pratique*, Editions de Minuit.

———, 1982, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

———, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1 : 69-72.

———, 2007, « Comprendre », *in La misère du monde*, Paris, Éddu Seuil.

BOURDIEU Pierre et ABDELMAYEK Sayad, 1989, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie.*, Les éditions de minuit.

BOYER Isabel Neila, 2013, « Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social », *EntreDiversidades*, vol. 1 : 43-85.

———, 2012a, « Me' vinik. Una metáfora tzotzil sobre la salubridad de la vida en la modernidad de los Altos de Chiapas », *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 7, n° 2 : 137-170.

———, 2012b, « Ach' Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil », *in Modernidades indígenas*, Iberoamericana - Vervuert : 279-317.

———, 2015, « Gente de palabras. Subjetividades indígenas en transformación en el Chiapas contemporáneo », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXX, n° 1 : 77-100.

BRAUDEL Fernand, 2006, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin.

BRETON Alain, 1979, *Les Tzeltal de Bachajon: habitat et organisation sociale*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie.

———, 1995, *Rabinal Achi: un drame dynastique maya du quinzième siècle*, Nanterre, Société d'ethnologie.

BROQUAT Christophe et DESCHAMPS Catherine, 2014, *L'échange économico-sexuel*, EHESS.

BROSSAT Alain, 2008, « Sur la variabilité des normes », *Appareil*.

BROWN Judith K., 1970, « A Note on the Division of Labor by Sex », *American Anthropologist*, vol. 72, n° 5 : 1073-1078.

BROWN Penelope, 1990, « Gender, politeness, and confrontation in Tenejapa », *in Discourse Processes* : 123-141.

———, 1995, « Politeness strategies and the attribution of intentions: the case of Tzeltal irony », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 153-186.

———, 2004, « Position and motion in tzeltal frog stories. The acquisition of narrative style. », *in* S. Strömqvist et L. Verhoeven (dir.), *Relating events in narrative style*, Erlbaum : 37-57.

———, 2008, « Up, down, and across the land: landscape terms, place names, and spatial language in Tzeltal », *Language Sciences*, vol. 30, n° 2 : 151-181.

———, 2010, « Questions and their responses in Tzeltal », *Journal of Pragmatics*, vol. 42, n° 10 : 2627-2648.

———, 2012, « Time and Space in Tzeltal: Is the Future Uphill? », *Frontiers in Psychology*, vol. 3.

BROWN Penelope et LEVINSON Stephen C., 1987, *Politeness: some universals in language usage.*, Cambridge, university press.

BROWN Penelope et LEVINSON Stephen C, 1993, « *Linguistic and non linguistic coding of spatial arrays: explorations in mayan cognition* », n° 24 : 1-64.

BRUMBLE H. David, 1993, *Les autobiographies d'indiens d'Amérique*, Paris, Presses universitaires de France.

BRUNER Jerome Seymour, 2010, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ? Le récit, au fondement de la culture et de l'identité*, Paris, Retz.

BUCHOLTZ Mary et HALL Kira, 2005, « Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach », *Discourse Studies*, vol. 7, n° 4/5 : 585-614.

BURGESS Ernest W., 1969, *Personality and the social group*, Freeport, Books for libraries press.

BURGUETE CAL Y MAYOR Acaceli, 2004, « Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos », *in El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México : 137-169.

BURGUETE CAL Y MAYOR Araceli, 2011, « Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno », *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 6, n° 11 : 38.

BURNOT Maureen, 2016, « Chapitre 7. À l'écart du "bon catholicisme": sens, contresens et puissance des cultes du Gauchito Gil et de San la Muerte en Argentine », *in Chapitre 7. À l'écart du « bon catholicisme » : sens, contresens et puissance des cultes du Gauchito Gil et de San la Muerte en Argentine*, Presses universitaires du Midi.

BURNOT Maureen et YLLESCAS Jorge Adrián, 2019, « *Entre similitudes y diferencias las devociones estigmatizadas de la santa muerte (México) y del san de la muerte (Argentina)* », *in* Seminario, CIESAS de México DF.

BURNS Alan, 2011, *An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya*, University of Texas Press.

BUTLER Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge.

———, 2016, *Défaire le genre*, Amsterdam.

CALAME Claude, DUPONT Florence, LORTAT-JACOB Bernard, et MANCA Maria, 2010, *La voix actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Paris, Éd. Kimé.

CAMPBELL Stephen, 2019, « Towards a dialectical anthropology of capitalism », *Social Anthropology*, vol. 27, n° 3 : 547-553.

CANCIAN Frank, 1965, *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan*, Stanford university press.

CANESSA Andrew, 2007, « Who Is Indigenous? Self-Identification, Indigeneity, And Claims to Justice In Contemporary Bolivia », *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, vol. 36, n° 3 : 195-237.

CASTEL Robert, 1991, « De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », *Esprit*.

CHAKRABARTY Dipesh, 2009, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris.

CHAVEL Solange, 2014, « De la migration à la mobilité : comment aller au-delà du nationalisme méthodologique ? », *Raisons politiques*, vol. 54, n° 2 : 53-66.
_____ , 2023, *Qu'est-ce qu'une frontière ?*, Paris, Vrin.

CHÁVEZ ARELLANO María Eugenia, 2014, « Experiencias femeninas de migración: Yucatecas en Los Ángeles », *Migraciones Internacionales*, vol. 7, n° 4 : 69-99.

CRUZ MANJARREZ Adriana, 2019, « Gender, work and social integration among Yucatec Mayas in California », *Norteamérica*, vol. 13, n° 2 : 113-142.

———, 2020, « Los nuevos retornados de la migración maya yucateca en Estados Unidos », *Estudios Fronterizos*, vol. 21, n° 21.

CHO Sumi, CRENSHAW Kimberlé Williams, et MCCALL Leslie, 2013, « Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 38, n° 4 : 785-810.

CHOSSON Marie, 2012, « Du système de charges aux statuts de prestige individuel », *Ateliers d'anthropologie*, vol. 37.

———, 2013, *Enjeux, modalité et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, 344 p.

———, 2015, « "Ceux qui ne boivent pas perdent le chemin de leurs ancêtres". Évolution des usages sociaux de l'alcool dans une communauté indigène des Hautes Terres du Chiapas », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, vol. Numéro 107, n° 3 : 303-318.

———, 2017a, « Diversificación y concurrencia de redes en la construcción de proyectos político-territoriales autóctonos en Chiapas », *Indiana*, vol. 2, n° 34 : 161-181.

———, 2017b, « Cuando la memoria también habla del porvenir. El flujo temporal en los discursos de reivindicación identitaria en Aguacatenango (Chiapas) », *Journal de la Société des américanistes*, n° Maya times : 239-261.

———, 2020, « Tradition orale maya comme source historiographique (La) », *in* Nathalie Kouamé, Éric P. Meyer, et Anne Viguier (dir.), *Encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies : Volume 1 : sources et genres historiques (Tome 1 et Tome 2)*, Paris, Presses de l'Inalco : 1889-1894.

———, 2022, « From Talel to Cultural Rights: The Challenge of Translating Transnational Discourse on Indigenous Rights in the Tseltal Area », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 533-555.

CHOSSON Marie et CARPENTIER Julie, 2017, « Une indianité interculturelle ? Cultura et nouveaux modes de gouvernance », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.

CLASTRES Pierre, 2011, *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris, les Édde Minuit.

CLIFFORD James, 1988, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX° siècle*, Ecole nationale supérieure des Beaux Arts.

CLIFFORD James et MARCUS George E., 1986, *Writing culture: the poetics and politics of ethnography a school of American research advanced seminar.*, Berkeley Los Angeles London, University of California press.

COE Michael D et HOUSTON Stephen D, 2015, *The Maya*, Thames&Hudson.

COHEN Albert Kircidel, 1966, *Deviance and control.*, Englewood Cliffs, N.J, Prentice-Hall.

COLE Harold L. et KEHOE Timothy J., 1996, « A self-fulfilling model of Mexico's 1994–1995 debt crisis », *Journal of International Economics*, vol. 41, n° 3 : 309-330.

COLLARD Chantal, 2000, « Femmes échangées, femmes échangistes. À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, n° 154-155 : 101-116.

COLLINS Patricia, 2000, *Black feminist thought. Knowledge, conciousness, and the politics of empowerment.*, Routeledge.

COMAROFF Jean, 1994, « Les vieux habits de l'Empire. Façonner le sujet colonial. », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 18, n° 3 : 15-38.

COMAROFF Jean et COMAROFF John, 2012, « Theory from the South : Or how Euro-America is Evolving toward Africa », *Anthropological forum*, vol. 22, n° 2 : 113-131.

CONTRERAS PASTRANAS Isis Violeta, 2014, *Colectivos juveniles ayuujk: Nuevas formas de ser y estar en comunidad.*, Tesis de maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca, 227 p.

CORNELIUS Wayne A., 1975, *Politics and the migrant poor in Mexico City*, Stanford, Calif, Stanford university press.

CORREDOR Claudia Adelaida Gil, 2017, « Proceder artístico agenciado por mujeres: las tejedoras mayas en Los Altos de Chiapas », *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 15, n° 2 : 60-68.

CRENSHAW Kimberle W., 2011, « From Private Violence to Mass Incarceration: Thinking Intersectionally about Women, Race, and Social Control Symposium: Overpoliced and

Underprotected: Women, Race, and Criminalization: I. Establishing the Framework », *UCLA Law Review*, vol. 59, n° 6 : 1418-1473.

CRENSHAW Kimberlé Williams, 2019, « Moynihan Men », *New Republic*, vol. 250, n° 11 : 10-11.

CRUZ SALAZAR Tania, 2009, « Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes », *CIESAS* : 169-212.

CRUZ-MANJARREZ Adriana, 2014, « Transnacionalismo y género en una comunidad indígena oaxaqueña », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM.*, vol. 27.

CUNHA Manuela Carneiro da, 2010, *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Ed. de l'éclat.

CUNILL Caroline, 2017, « Redes de comunicación y conformación de espacios políticos mayas (siglos XVI-XXI). Introducción al dossier », *INDIANA - Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, vol. 34, n° 2 : 9-14.

CUNIN Elisabeth, 2013, *Mestizaje, diferencia y nación: lo « negro » en América Central y el Caribe*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

CUNIN Élisabeth et CABALLERO Paula López, 2020, « L'indigénisme, un objet d'étude polyphonique et bon à penser », *Cahiers des Amériques latines*, n° 95 : 21-32.

DANFAKHA Juliette, 2018, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, Mémoire, Paris Nanterre, lieu de soutenance: Collège de France, 143 p.

DAVIS Angela, 1983, *Women, race, and class*, Vintage Books.

DE FINA Anna, 2003, *Identity in narrative. A study of immigrant discourses*, John Benjamins Publishing Company.

DE LA CADENA Marisol, 1992, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, vol. I, n° 9 : 7-47.

DE LA CADENA Marisol et STARN Orin, 2009, « Indigeneidad: problemáticas, experciencias y agendas en el nuevo milenio », *Tabula Rasa*, n° 10 : 191-223.

DE VOS Jan, 1994, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS.

———, 2010, *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de chiapas*, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de ChiapasTuxtla Gutiérrez.

DEHOUVE Danièle, 2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique: du local au global*, Paris, CNRS éditions.

DELEAGE Pierre, 2012, « Transmission et stabilisation des chants rituels », *L'Homme*, n° 3 : 103.

DELECHELLE Gérard, 1994, « La voix grammaticale : ou la "voix" de la voix », *in* Pierre Gault (dir.), *Effets de voix*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais : 29-39.

DEMAZIERE Didier et DUBAR Claude, 2004, *Analyser les entretiens biographiques: l'exemple des récits d'insertion*, Presses de l'université de Laval.

DESCHAMPS Catherine, 2008, « City and prostitution: rivals or neighbours? », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXIX, n° 1 : 101-116.

DESCLES Jean-Pierre, 2012, « Du trimorphe aux frontières quasi topologiques », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 37.

DEVINEAU Julie, 2011, « Variations régionales : la politisation des identités ethniques au Mexique », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 72 : 73-92.

DOLLARD John, 1967, « The life history in community studies », *in Personality in nature, society, and culture*, New York, Alfred A. Knopf.

DONATO Katharine M., GABACCIA Donna, HOLDAWAY Jennifer, MANALANSAN Martin, et PESSAR Patricia R., 2006, « A Glass Half Full? Gender in Migration Studies », *The International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 3-26.

DOWNES David M. et ROCK Paul Elliott, 2011, *Understanding deviance: a guide to the sociology of crime and rule-breaking*, 6th ed.Oxford New York (N.Y.) Auckland (Calif.)[etc., Oxford University Press.

DUBAR Claude, 2010, *La socialisation*, 5° édition, Armand Colin.

DUFOUR Annie-Hélène, 2002, « L'ethnologue et l'enregistrement de terrain », *Bulletin de l'AFAS. Sonorités*.

DURKHEIM Emile, 1952, *Suicide. A study in sociology*, Routledge.

DZIUBINSKA Magda Helena, 2017, « Devenir reine kakataibo. Performance, séduction et genre en Amazonie péruvienne », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 1, n° 103 : 51-83.

ECZET Jean-Baptiste et COMETTI Geremia, 2017, « Est-il possible de faire le portrait d'un migrant ? Dilemmes anthropologiques », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*.

ENGLAND Nora C., 1983, *A grammar of Mam : a Mayan language*, Austin (Tex.), University of Texas press.

———, 1994, *Autonomía de los idiomas mayas : historia e identidad*, Segunda ed. Guatemala, Cholsamaj.

ENGLAND Nora C. et ELLIOTT Stephen R. (dir.), 1990, *Lecturas sobre la lingüística maya*, La Antigua Guatemala South Woodstock (Vt.), Centro de investigaciones regionales de Mesoamérica Plumsock Mesoamerican studies.

ESTRADA SAAVEDRA Marco, 2007, *La comunidad armada rebelde y el EZLN: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona, 1930-2005*, México, Mexique, El Colegio de México.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan, 1937, *Les Nuers - Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Tel, Gallimard.

FALQUET Jules, 1999, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n° 2 : 87-114.

FARET Laurent, 2011, « Pratiques de mobilité, transport et acteurs transnationaux dans le champ migratoire Mexique – États-Unis, Mobility patterns, transport and transnational agents in the migration field between Mexico and the – United States », *Autrepart*, n° 32 : 149-167.

FARRIS Nancy M., 1992, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial.

FAVRE Henri, 2009, *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan.

———, 2011, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, L'Harmattan.

FEIXA Carles et GONZÁLEZ CANGAS Yanko, 2006, « *Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina* ».

FIGUEROA Mónica G. Moreno, 2013, « Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México », *in* Elisabeth Cunin (dir.), *Mestizaje, diferencia y nación : Lo « negro » en América Central y el Caribe*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos : 129-170.

FIGUEROLA PUJOL Helios, 1996, « L'enfant, les hommes et les dieux : histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique) », *Journal de la société des américanistes*, vol. 82, n° 1 : 129-158.

———, 1994, « Les espaces de pouvoir dans les communautés tzeltal des hautes terres du Chiapas (Mexique). », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 80 : 191-194.

———, 1996, « Sujtesel : una oración para buscar el ch'uhlel de una persona en la comunidad tzeltal de San Juan Cancuc, en las altas tierras de Chiapas, México », *AMERINIDIA*, n° 21 : 176-199.

———, 2005, *Les dieux, les hommes et la parole dans la communauté de San Juan evangelista Cancuc, dans l'État du Chiapas, Mexique*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris X - Nanterre, Paris.

———, 2014, « De la casa y sus moradores », *in* Fabienne de Pierrebourg et Mario Humberto Ruz (dir.), *Nah, Otoch. Concepciónm factura y atributo de la morada maya* : 225-259.

FINK Leon Reynold, 2003, *The Maya of Morganton: work and community in the nuevo new south*, Chapel Hill (N.C.) London, University of North Carolina Press.

FISCHER Edward F., 2002, *Cultural logics and global economies. Maya identity in thought and practice*, University of Texas Press.

———, 2003, « Globalización económica. Culturas híbridas y futuros políticos: potencialidades y problemáticas para los pueblos mayas », *in* Beatriz Pérez Gálan et Gunther Dietz (dir.), *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, Madrid, CATARATA : 81-102.

FLETY Laura, 2011, « Jeux du corps et jeux identitaires chez les Cholas », *Civilisations*, n° 60-1 : 23-42.

FOUCAULT Michel, 1970, *L'ordre du discours, leçon inaugurale prononcée au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard.

———, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison.*, Gallimard.

———, 1976, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard.

———, 2015, *L'archéologie du savoir*, 2e éd., France, Gallimard.

FRANKE Katherine M., 1997, « What's Wrong with Sexual Harassment? », *Stanford law review*, vol. 49, n° 4 : 691-772.

FRAZER James George, 1981, *Le rameau d'or. Le Roi magicien dans la société primitive Tabou et les périls de l'âme..*, Paris, Robert Laffont.

FREEMAN Carla, 2020, « Feeling neoliberal », *Feminist Anthropology*, vol. 1, n° 1 : 71.

FREILICH Morris, RAYBECK Douglas, et SAVISHINSKY Joel (dir.), 1991, *Deviance. Anthropological perspectives*, Bergin & Garvey.

FRYE David, 1996, *Indians into Mexicans. History and identity in a mexican town*, University of Texas Press.

GAETANO Arianne, 2008, « Sexuality in diasporic space: rural-to-urban migrant women negotiating gender and marriage in contemporary China », *Gender, Place & Culture*, vol. 15, n° 6 : 629-645.

GAL Susan, 1989, « Between speech and silence: the problematics of research on language and gender », *IPrA Papers in Pragmatics*, vol. 3, n° 1 : 1-38.

GALEANO Eduardo, 2004, *Las venas abiertas de América Latina*, Mexique, Siglo veintiuno editores.

GALINDO D. Letticia, 1996, « Language Use and Language Attitudes: A Study of Border Women », *Bilingual Review*, vol. 21, n° 1 : 5-17.

GALINIER Jacques et MOLINIE Antoinette, 2006, *Les néo-indiens. Une religion du III° millénaire*, Odile JacobParis.

GALL Olivia, 1999, « Racismo, modernidad y legalidad en Chiapas », *Dimensión Antropológica*, vol. 15 : 55-86.

GAMIO Manuel, 2010, *Forjando patria, pronacionalismo (forging a nation)*, Francisco Armstrong-FumeroUnited States of America, University Press of Colorado.

GARCÍA CANCLINI Néstor, 1993, *Transforming modernity. Popular culture in Mexico.*, USA, University of Texas Press.

———, 2021, « Qué será la interculturalidad? », *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 18.GIBB Robert, 2017, « Breaking the silence (again): on language learning and levels of fluency in ethnographic research », *Sociological Review*, vol. 65, n° 1 : 134-149.

GILL Nick, CALETRÍO Javier, et MASON Victoria, 2011, « Introduction: Mobilities and Forced Migration », *Mobilities*, vol. 6, n° 3 : 301-316.

GIMÉNEZ Gilberto, 2009, « Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas », *Frontera Norte*, vol. 21, n° 41 : 7-32.

GIRARD Raphaël, 1954, *Le Popol-Vuh: histoire culturelle des Mayas-Quichés*, Paris, Payot.

GIRAUDO Laura, 2020, « Crítica de la autoridad indigenista. Actores y significados del indigenismo interamericano (1940-1970) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 95 : 43-68.

GIULIANOTTI Richard, 2005, « Towards a Critical Anthropology of Voice: The Politics and Poets of Popular Culture, Scotland and Football », *Critique of Anthropology*, vol. 25, n° 4 : 339-359.

GODDARD Victoria, 2003, *Gender, Agency and Change*, 0 éd., Routledge.

GODELIER Maurice, 1984, *L'idéel et le matériel*, Paris, Fayard.

———, 2010, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Flammarion.

GOFFMAN Erving, 1956, *The presentation of self in everyday life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.

———, 1974, *Les rites d'interaction.*, Paris, les Éd. de Minuit.

———, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap.*, Les éditions de minuit.

———, 2002, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Les éditions de minuit.

GOLDÍN Liliana R., 2009, *Global Maya: work and ideology in rural Guatemala*, Tucson, University of Arizona Press.

GÓMEZ SAN LUIS Anel Hortensia, 2014, « Prostitución de niñas y adolescentes: un acercamiento a su representación social en comerciantes de La Merced », *Península*, vol. 9, n° 2 : 131-152.

GONZÁLEZ ESPONDA Juan, 2013, *« Ya no hay tributo, ni Rey » De profetas y mesías en la insurrección de 1712 en la provincia de Chiapa*, Ts'ib-jaye-Textos de los pueblos originarios, Tuxtla Gutiérrez, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena.

GOODY Esther N., 1995, *Social intelligence and interaction: expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge, University Press.

GOSSEN Gary H., 1974, *Chamulas in the world of the sun: time and space in a Maya oral tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard university press.

———, 1999, *Telling Maya tales: Tzotzil identities in modern Mexico*, New York, Routledge.

GOURARIER Mélanie, 2011, « Négocier le genre? Une éthnologue dans une société d'hommes apprentis séducteur », *Journal des anthropologues* : 159-178.

———, 2014, « Quand les hommes veulent être le prix de l'échange », *in L'échange économico-sexuel* : 247-266.

GRAEBER David, 2001, *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave.

———, 2010, « Les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne. », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 36 : 51-70.

GRANDJEAN Nathalie, 2021, *Généalogies des corps de Donna Haraway: féminismes, diffractions, figurations*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

GRANOVETTER Mark, 1983, « The strenght of weak ties: a network theory revisited », *Sociological Theory*, vol. 1 : 201-233.

———, 1985, « Economic action and social structure: the problem of the embeddedness », *in* Mark Granovetter et Richard Swedberg (dir.), *The sociology of economic life* : 53-84.

GRICE Herbert Paul, 1975, « Logic and conversation », *in Syntax and semantics 3: Speech arts*.

GRUZINSKI Serge, 1988, *La Colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI°- XVIII°siècle*, Paris, Gallimard.

———, 1990, *La guerre des images: de Christophe Colomb à « Blade Runner » (1492-2019)*, Paris, Fayard.

———, 1996, *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard.

———, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.

GUDYNAS Eduardo, 2012, « Estado compensador y nuevos extractivismos: las ambivalencias del progresismo sudamericano », *Nueva Sociedad*, n° 237 : 128-146.

GUILLAUME Philippe, 2013, « Ghetto », *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*.

GUILLAUMIN Colette, 1978, « Pratique du pouvoir et idées de Nature (1) L'appropriation des femmes », *Questions féministes*, n° 2 : 5-30.

GUITERAS HOLMES Calixta, 1984, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas. 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura.

GUPTA Akhil et FERGUSON James (dir.), 1997, *Culture, power, place. Exploration in Critical Anthropology*, Duke University PressDurham and London.

GUTIÉRREZ Natividad, 2018, « Indigenous myths and nation building in Latin America », *Nations and Nationalism*, vol. 2, n° 24 : 271-280.

GUZMÁN ARIAS Isaac, 2012, *Misioneros al servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas.*, Tesis de maestría en antropología social, CIESAS Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 119 p.

HAESBAERT Rogerio, 2011, « Hybridité culturelle, « anthropophagie » identitaire et transterritorialité », *Géographie et cultures*, n° 78 : 21-40.

HALBAWCHS Maurice, 1968, *La mémoire collective*, 2° édition, PUF.

HANKS William F., 1990, *Referential practice: language and lived space among the Maya*, Chicago, University of Chicago Press.

———, 2005a, « Explorations in the deictic field », *Current anthropology*, vol. 46, n° 2 : 191-220.

———, 2005b, « Pierre Bourdieu and the Practices of Language », *Annual Review of Anthropology*, vol. 34 : 67-83.

———, 2007, « Person reference in Yucatec maya conversation », *in Person Reference in Interaction: Linguistic, Cultural, and Social Perspectives*, Cambridge University : 149-171.

———, 2009a, *Pour qui parle la croix: la colonisation du langage chez les Mayas du Mexique.*, Nanterre, Société d'ethnologie.

———, 2009b, « Fieldwork on deixis », *Journal of Pragmatics*, vol. 41, n° 1 : 10-24.

HANKS William F. et SEVERI Carlo, 2015, *Translating worlds: the epistemological space of translation.*, Chicago, Hau books.

HARAWAY Donna, 1987, « A manifesto for Cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s », *Australian Feminist Studies*, vol. 2, n° 4 : 1-42.

HARVEY Neil, 1998, « la autonomía indígena y ciudadanía étnica en chiapas », *Boletín de Antropología Americana*, n° 32 : 97-110.

HAVILAND John Beard, 2010, « Mu xa xtak'av: "He Doesn't Answer" », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 20, n° 1 : 195-213.

———, 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press.

———, 1984, « Keremcita: speech relations and social relations in highland Chiapas », *Estudios de Cultura Maya*, n° XV : 329-348.

HAVILAND John Beard et HAVILAND Leslie K., 1982, « "Inside the fence". The social basis of privacy in Nabenchauk », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 14 : 323-351.

HENDRICKSON Carol, 1995, *Weaving identities. Construction of dress and self in a Highland Guatemala town*, University of Texas press, Austin.

HERAN François, 2009, *Figures de la parenté: une histoire critique de la raison structurale*, Paris, Presses universitaires de France.

———, 2018, *Migrations et sociétés*, Paris, Collège de France Fayard.

HERITIER Françoise, 1983, « Le sang du guerrier et le sang des femmes », *Les cahiers du GRIF*, n° 29 : 7-21.

HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, 2001, *Histories and stories from Chiapas. Border identities in Southern Mexico*, University of Texas PressAustin.

———, 2013, « Femmes autochtones détenues et criminalisation de la pauvreté au Mexique », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 42 : 21-30.

———, 2014, « Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo », *in Más allá del feminismo: caminos para andar*, México, Red de Feminismos Descoloniales : 183-212.

HERNÁNDEZ CASTILLO Aída, SPEED Shannon, et STEPHEN Lynn M., 2006, *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas Press.

HIELD Wayne, 1954, « The Study of Change in Social Science », *The British Journal of Sociology*, vol. 5, n° 1 : 1-11.

HIRATA Helena Sumiko, LE FEUVRE Nicky, FALQUET Jules, KERGOAT Danièle, LABARI Brahim, et SOW Fatou, 2011, *Le sexe de la mondialisation*, Paris, Presses de Sciences Po.

HIRTZEL Vincent, 2021, « Entre política identitaria y narrativas autobiográficas. Restituciones digitales de un proyecto de documentación lingüística en Bolivia (Proyecto DoBeS Yurakaré 2006-2011) », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 107, n° 107-1 : 151-185.

HIRTZEL Vincent et DE VIDAS Anath Ariel, 2022, « Introduction: The Terms of Culture: Idioms of Reflexivity Among Indigenous Peoples in Latin America », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 513-532.

HOBSBAWM Eric et RANGER Terence (dir.), 2006, *L'invention de la tradition*, Amsterdam.

HOFMANN Susanne et CAPRABAN DUARTE Melisa (dir.), 2019a, *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

HOLLIFIELD James F., 1992, *Immigrants, Markets, and States: The Political Economy of Postwar Europe*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

HONIGMANN John J., 1952, « Toward a Distinction between Psychiatric and Social Abnormality », *Social Forces*, vol. 31, n° 3 : 274-277.
HUGHES Everett Cherrington, 1958, *Men and their work*, Westport Conn, Greenwood Press.

IZCARA PALACIOS Simón Pedro, 2018, « Prostitución de menores en locales registrados en México », *Revista Internacional de Sociología*, vol. 1, n° 76.

JAKOBSON Roman, 1973, *Essais de linguistique générale. [2]. rapports internes et externes du langage*, Paris, Éditions de Minuit.

JORION Paul et DE MEUR Gisèle, 1980, « La Question murngin, un artefact de la littérature anthropologique », *L'Homme*, vol. 2, n° 20 : 39-70.

JOSEPH Gilbert Michael et HENDERSON Timothy J., 2002, *The Mexico reader: history, culture, politics. edited by Gilbert M. Joseph and Timothy J. Henderson*, Durham, Duke University Press.

KAUFMAN Terrence, 1971a, *Tzeltal phonology and morphology*, Berkeley Los Angeles London, University of California press.

———, 1971b, *Tzeltal phonology and morphology*, Berkeley Los Angeles London, University of California press.

KAUFMANN Jean-Claude, 2007, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Armand Colin.

KEMPER Robert, 2002, « Migration and adaptation : Tzintzuntzenos in Mexico City and beyond », *in Urban life, readings in anthropology of the city*, Waveland press.

KITSUSE John I., 2011, « Réactions sociales face aux comportements déviants : problèmes de théorie et de méthode [1962] », *Genre, sexualité & société*, n° Hors-série n° 1 : 1-14.

KLEIN Herbert S., 1966, « Peasant Communities in Revolt: The Tzeltal Republic of 1712 », *Pacific Historical Review*, vol. 35, n° 3 : 247-263.

———, 1970, « Rebeliones de las comunidades campesinas : La Républica Tzeltal de 1712 », *in Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Instituto Indigenista Nacional.

KNOROZOV Yuri, 1999, *La escritura Jeroglifica maya descifrada*, Mexique, Universidad de Quintana Roo / Xcaret.

KRISTENSEN Regnar Albæk, 2015, « La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities », *Journal of Latin American Studies*, vol. 47, n° 3 : 543-566.

KUPPRAT Felix, 2019, « Los mayas y los otros: integración y distinción cultural en el paisaje urbano y rural de Copán », *Journal de la société des américanistes*, vol. 1, n° 105 : 1-26.

LABRECQUE Marie-France, 1987, « Les femmes et le mouvement féministe mexicain », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 11, n° 2 : 95-106.

_____, 2016, « Le programme canadien des travailleurs agricoles saisonniers et le système régional de migration au Yucatán : où sont les femmes? », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, n° 31.

LAMBEK Michael, 2008, « Value and virtue », *Anthropological Theory*, vol. 8, n° 2 : 133-157.

LARTIGUE François, 1992, « Mexico 92: les amérindiens dans la ville », *Caravelle*, n° 59 : 99-108.

LAWSON Ronald, 1998, « From American Church to Immigrant Church: The Changing Face of Seventh-Day Adventism in Metropolitan New York », *Sociology of Religion*, vol. 59, n° 4 : 329-351.

LE BOT Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine: indianité, société et pouvoir*, Paris, Éd. Karthala, Karthala.

———, 2004, « Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, n° 10.

LE GUEN Olivier, 2009, « The ethnography of emotions: a field worker's guide », *in Field Manual* : 31-43.

LE RENARD Amélie, 2010, « Partager des contraintes de genre avec les enquêtées: quelques réflexions à partir du cas saoudien », *Genèses*, vol. 4, n° 81 : 128-141.

LEAL Anyi, 2017, « Asociaciones Locales de Ahorro y Crédito », *Universidad De San Carlos De Guatemala* : 15.

LELIÈVRE Michelle A et MARSHALL Maureen E, 2015, « 'Because life it selfe is but motion': Toward an anthropology of mobility », *Anthropological Theory*, vol. 15, n° 4 : 434-471.

LEMERT Edwin M., 1981, « Diversion in Juvenile Justice: What Hath been Wrought », *Journal Of Research In Crime And Delinquency*, vol. 18, n° 1 : 34-46.

LENNES Kostia, 2017, « Aspirations cosmopolites : Javier, citoyen sexuel par-delà les cultures », *Chimères*, vol. 92, n° 2 : 137-148.

———, 2022, « L'ethnographe, l'escort et le client », *Socio-anthropologie*, n° 46 : 29-43.

DE LEÓN Lourdes, 2005, *La llegada del alma : lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, D.F, CIESAS CONACULTA-INAH.

———, 2017, « Texting Amor: Emerging Intimacies in Textually Mediated Romance Among Tzotzil Mayan Youth », *Ethos*, vol. 4, n° 45 : 462-488.

———, 2018, « Entre el mensaje romántico y el etnorock en YouTube: repertorios identitarios en los paisajes virtuales de jóvenes mayas tsotsiles », *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 16, n° 1 : 40-55.

———, 2019, « Playing at being bilingual: Bilingual performances, stance, and language scaling in Mayan Tzotzil siblings' play », *Journal of Pragmatics*, vol. 144 : 92-108.

LESTAGE Françoise, 2001a, « La construction des différences chez les migrants à la frontière mexico-étasunienne », *Études rurales*, n° 159/160 : 189-204.

———, 2001b, *Migrants et Indiens : une autre façon d'être transfrontalier entre Mexique et États-Unis*, Éditions de l'IHEAL.

———, 2008, *Les indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives.*, PUF.

LEVINSON Stephen C., 1994, « Vision, shape, and linguistic description: Tzeltal body-part terminology and object description », *Linguistics*, vol. 32, n° 4-5 : 791-856.

———, 1995, « Interactional biases in human thinking », *in Social intelligence and interaction. Expressions and implications of the social bias in human intelligence*, Cambridge University : 221-260.

———, 2016, « Turn-taking in Human Communication – Origins and Implications for Language Processing », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 20, n° 1 : 6-14.

LEVI-STRAUSS Claude, 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton de Gruyter.

———, 1983, *L'identité*, PUF, Paris.

LEVY Jacques et LUSSAULT Michel (dir.), 2013, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, 2e éd., Belin.

LEWIS Oscar, 1963, *Les enfants de Sanchez*, Gallimard.

———, 1975, « Urbanization without breakdown: a case study », *in City ways: a selective reader in urban anthropology*, New York, Crowell.

———, 1983, *La Vida: une famille porto-ricaine dans une culture de pauvreté San Juan et New York*, Paris, Gallimard.

LEYVA SOLANO Xochitl, 2005, « Indigenismo, Indianisme and "ethnic citizenchip" in Chiapas », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 32, n° 3-4 : 555-583.

LOHMEYER DE LENKERSDORF Gudrun, 2001, *Repúblicas de indios: pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

———, 2012, « Los mayas bajo el régimen colonia », *Revista Digital Universitaria*, vol. 13, n° 11 : 1-8.

LOMNITZ Claudio, 1993a, « Hacia una antropología de la nacionalidad mexicana », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 55, n° 2 : 169-195.

———, 1993b, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, University of California Press.

———, 1995, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1 : 20-47.

———, 1999, *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta.

———, 2001, *Deep Mexico, silent Mexico. An anthropology of nationalism*, University of Minneapolis PressMinneapolis.

———, 2021, « AMLO's Mexican Time (Business Is Good!) », *CURRENT HISTORY*, vol. 120, n° 823 : 78-80.

LOPEZ CABALLERO Paula, 2012, *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*, Paris, Karthala.

———, 2020, « Desarticular el indigenismo oficial. Miradas al Instituto Nacional Indigenista (1940-1960) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 95.

LÓPEZ GUERRERO Jahel, 2012, « Relaciones de género e interétnicas entre jóvenes indígenas migrantes en la Ciudad de México », *Géneros*, vol. 2, n° 19 : 139-160.

LOZADA Josuhé, VIGLIANI Silvina, ACOSTA Guillermo, PÉREZ Patricia, EZRA CRUZ Jorge, CHAPARRO Diana, et GARCÍA Víctor Húgo, 2021, « Rock art and rituality in the construction of the Maya person of the Postclassic period at Mensabak Lake, Chiapas », *Estudios Latinoamericanos*, n° 41 : 129-145.

LUSSAULT Michel, 2013, « Séparation spatiale », *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*.

LUZ DEL ROCÍO Bermúdez H, 2011, « ¿Categoría étnica? 'Los coletos' y la designación de procesos de identidad social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México) », *AFEHC*, n° 50.

MAESO Silvia Rodríguez, 2008, « Relaciones de poder e inscripciones identitarias: Mujeres y diferencia cultural indígena en contextos latinoamericanos », *Ex Aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n° 17 : 53-70.

MAHLER Sarah J. et PESSAR Patricia R., 2006, « Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies », *The International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 27-63.

MALKKI Liisa H., 1995, « Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24 : 495-523.

MALINOWSKI Bronislaw, 1936, *Crime and Custom in Savage Society*, 3ème éditionNew York, Taylor & Francis.

MANALANSAN Martin F. IV, 2006, « Queer Intersections: Sexuality and Gender in Migration Studies », *International Migration Review*, vol. 40, n° 1 : 224-249.

MANNHEIM Hermann, 1946, *Criminal Justice and Social Reconstruction*, 1èreLondon, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

MARTINEZ Abelino, 1989, *Las sectas en Nicaragua oferta y demanda de salvación*, 1. ed editionSan José, Costa Rica, DEI.

MARTÍNEZ VELAZCO Germán, 2005, « Conflicto étnico y migraciones forzadas en Chiapas », *Política y Cultura*, n° 23 : 195-210.

MARX Karl, 1978, *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre premier Tome premier. Le développement de la production capitaliste*, Paris, Éditions sociales.

MASSEY Douglas et RIOSMENA Fernando, 2012, « Pathways to El Norte: Origins, Destinations, and Characteristics of Mexican Migrants tothe United States », *The International Migration Review*, vol. 1, n° 46 : 3-36.

MATZA David, 1992, *Delinquency and drift*, 2nd printingNew Brunswick (U.S.A.) London (U.K.), Transaction publishers.

MAUSS Marcel, 1968, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Éd. de Minuit, Les Editions de Minuit, Minuit.

———, 2012, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 2e édition.Paris, Presses universitaires de France.

MAY MAY Ezer Roboam, 2017, « El protestante y el ferrocarril. La expansión del presbiterianismo en yucatán, México: 1885-1940 », *Revista Cultura y Religión*, vol. 11, n° 1 : 23-47.

MAYER Nonna, 1995, « L'entretien sociologique selon Bourdieu », *Revue Française de Sociologie*.

MAZO KARRAS, 1996, *Common women. Prostitution and sexuality in medieval England*, Oxford University Press.

MEAD George Herbert, 1934, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, USA, University of Chicago Press.

MEAD Margaret, 1950, *Sex and temperament in three primitive society*, New American Library.

———, 1963, *Moeurs et sexualité en Océanie*, Plon.

MELENOTTE Sabrina, 2018, « « Forger la patrie » dans la région des Hautes-Terres du Chiapas (1930-1970) : Caciquisme, indigénisme et hégémonie culturelle », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.

MENDOZA GONZÁLEZ Zuanilda, 2005, « "¿Dónde Quedó el Árbol de las Placentas?" Transformaciones en el Saber acerca del Embarazo/Parto/Puerperio de dos Generaciones de Triquis Migrantes a la Ciudad de México. », *Salud coléctiva*, vol. 1, n° 2 : 225-236.

METAIS Julie, 2019, *Maestras et maestros de Oaxaca. Ecole et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

MEZZADRA Sandro, 2004, « Capitalisme, migrations et luttes sociales. Notes préliminaires pour une théorie de l'autonomie des migrations », *Multitudes*, n° 19 : 17-30.

MICHELET Dominique, 2012, « Limites politiques et barrières sociales dans le monde maya classique. Réflexions à partir de quelques expériences archéologiques », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 37.

MILLÁN MONCAYO Márgara, 2006, « Indigenous women and zapatismo. New horizons of visibility », *in* Aída Hernández Castillo, Shannon Speed, et Lynn M. Stephen (dir.), *Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, University of Texas Press : 75-96.

MOISA Daniela, 2011, « Introduction : Pour une anthropologie de la réussite », *Martor (Bucuresti)*, vol. 16 : 11-16.

MONOD - BECQUELIN Aurore, 1993, « Temps du récit, temps de l'oubli », *in* Aurore Monod - Becquelin et Antoinette Molinié (dir.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie : 21-50.

———, 1997, *Parlons Tzeltal. Une langue maya du Mexique*, L'Harmattan, Paris.

———, 2000, « Polyphonie thérapeutique: une confrontation pour la guérison en tseltal », *in* Philippe Erikson et Aurore Monod Becquelin (dir.), *Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Société d'ethnologie : 511-553.

———, 2002, *La guerre rouge, ou une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*, CNRS éditions.

———, 2012, « Introduction. La frontière épaisse. », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 37.

MONTAÑA BARBANO María M., HUICOCHEA GÓMEZ Laura, et MEJÍA LOZADA Diana I., 2015, « Ser coleto: plantas en las casas de El Cerrillo; San Crisóbal de las Casas, México », *Culturales*, vol. 3 : 181-207.

MONZÓN Ana Silvia, 2017, « Mujeres, Género Y Migración: Una Perspectiva Crítica Desde El Feminismo », *in Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*, CLACSO : 79-92.

MORA Aura Isabel, ATAWALLPA Oviedo Freire, AVELA Andrés, VEGA SILLO Elisa, CAMPUZANO RODRÍGUEZ Catalina, SIMBAÑA PILLAJO Fredy, HELBERTH SÁNCHEZ Jorge, PLAZA ZUÑIGA Jeannette, GIRALDO Omar Felipe, LORA Particia, et SOLANO SALINAS Rigoberto, 2020, *Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida plenitud: convivir en armonía*, Bógota , Colombie, UNIMINUTO.

NASH Manning, 1959, « Introducing Industry in Peasant Societies », *Science*, vol. 130, n° 3387 : 1456-1462.

———, 1970, *Los mayas en la era de la máquina: la industrialización de una comunidad guatemalteca*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra.

———, 1974, *Machine age Maya : the industrialization of a Guatemalan community*, [Facsim. Ed. Millwood (N.Y.), Kraus reprint.

NEGRETE SALAS María Eugenia, 1990, « Migración a la ciudad de México », *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 15, n° 3 : 641-654.

NOIRIEL Gérard, 2006, « “Color Blindness” et construction des identités dans l’espace public français », *in De la question sociale à la question raciale-représenter la société moderne*, Paris.

NOLL Mark A., 1994, *Evangelicalism: comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles and beyond, 1700-1990*, New York Oxford, Oxford university press.

ODGER ORTIZ Olga, RIVERA SÁNCHEZ Liliana, et HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ Alberto, 2015, « Believe, Migrate, Circulate: A Methodological Proposal for Analyzing Migratory Experience and Religious Change from Localities of Origin », *Migraciones Internacionales*, vol. 8, n° 29 : 73-101.

ODGERS ORTIZ Olga, 2006, « Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos », *Economía Sociedad y Territorio*.

OEHMICHEN BAZAN Cristina, 2006, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1 : 97-116.

———, 2010, « Réseau de migration et capital social », *in Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée*, Presses de l'Université de Laval : 33-56.

———, 2020, « La valoración de las culturas indígenas en el mercado turístico: ¿apropiación, despojo o resignificación? », *Anales de Antropología*, vol. 54, n° 1 : 149-158.

OGIEN Albert, 2012, *Sociologie de la déviance*, [Nouvelle édition].Paris, Presses universitaires de France.

OKURA Yuko, 2013, « Urdiendo Y Tejiendo La Identidad Comunitaria : Tejidos Y Trajes Tradicionales De Las Mujeres Mayas En Guatemala », *ILA Investigaciones Latinoamericanas*, n° 39.

ORDIANO HERNÁNDEZ Esteban, 2000, « Los espacios sagrados en el contexto de prácticas y creencias en torno a la salud/enfermedad en San Juan Cancuc, pueblo tzeltal de los altos de Chiapas », *in II encuentro indígena de las americas. Memoria 1999. 19-24 de abril, Chiapas, México*, Editorial Fray Bartolomé de las Casas : 188-198.

ORELLANA Sandra L., 1975, « La introducción del sistema de cofrad¡a en la región del lago Atitlán en los altos de Guatemala », *América Indígena*, vol. 35, n° 4.

ORTAR Nathalie, SALZBRUNN Monika, et STOCK Mathis, 2018, « Quels enjeux épistémologiques autour du mobility turn ? », *in Migrations, circulations, mobilités. Nouveaux enjeux épistémologiques et conceptuels à l'épreuve du terrain*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence : 15-42.

ORTZOY Irma, 1992, « Identidad y traje maya », *Mesoamérica*, vol. 22: 95-112.

PALACIOS Simón Pedro Izcara, 2018, « El déficit de denuncias de víctimas de prostitución forzada en México », *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 34, n° 2 : 191-217.

PARIS Elizabeth H., 2014, « Cross-valley communities: Identity and interaction in Early Postclassic period highland Chiapas », *Journal of anthropological archaeology*, vol. 34 : 78-99.

PARK Robert Ezra, BURGESS Ernest Watson, et MCKENZIE Roderick Duncan, 1967, *The City*, Chicago London, The University of Chicago Press.

PEDRON-COLOMBANI Sylvie, 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité.*, CNRS éditions.

———, 2001, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie*, n° 10 : 1-7.

———, 2004, « Entre «local» et «global». Les conversions au pentecôtisme au Guatemala », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, vol. 121 : 107-121.

PEIRCE Charles Sanders, 1868, « On a New List of Categories », *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, n° 7.

PELLERIN Hélène, 2011, « De la migration à la mobilité : changement de paradigme dans la gestion migratoire. Le cas du Canada », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 27, n° 2 : 57-75.

———, 2019, « Indigenous Peoples in Canadian Migration Narratives: A Story of Marginalization », *Aboriginal Policy Studies*, vol. 8, n° 1.

PEPIN-LAHALLEUR Marielle, 2003, « (Dés)affiliation et identité. Des femmes indiennes face aux politiques publiques au Mexique », *Ateliers d'Anthropologie*, vol. 23 : 29-65.

PERCHERON Annick, 1974, « Chapitre I. Socialisation et socialisation politique », *in L'univers politique des enfants*, Paris, Presses de Sciences Po : 3-24.

PÉREZ RUIZ Maya Lorena, 2015, *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, México, Instituto nacional de antropología e historia.

PERRAUDIN Anna, 2008a, *Esquiver les frontières. Expérience migratoire, identités et rapport au groupe des indiens mexicains*, Presses Universitaires de Rennes.

———, 2008b, « Migrations, genre et recompositions sociales : le départ des hommes aux États-Unis vu par des femmes indiennes à Mexico », *L'Ordinaire des Amériques*, n° 208-209 : 183-206.

PETRICH Perla, 1999, « Las historias de vida y las circunstancias de elocución », *Estudios de cultura maya*, vol. 20 : 404-427.

———, 2011, « Les effets de la transterritorialité dans la migration guatémaltèque », *Amérique latine histoire et mémoire*, vol. 22, n° 22.

DE PIERREBOURG Fabienne, 1999, *L'espace domestique maya. Une approche ethnoarchéologique au Yucatan (Mexique)*, Oxford, Angleterre, 356 p.

PIERREBOURG Fabienne de, ARNAULD Marie-Charlotte, FIGUEROLA Helios, HOPPAN Jean-Michel, LE GUEN Olivier, et PETRICH Perla, 2012, « L'habitation maya », *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, n° 37.

DEL PILAR PADIERNA JIMÉNEZ María, 2013, « Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género », *Argumentos (México, D.F.)*, vol. 26, n° 73 : 133-142.

PITARCH Pedro, 1996, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales.*, México DF, FCE.

———, 2001, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *in Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas : 127-160.

———, 2010, *The jaguar and the priest. An ethnography of Tzeltal souls*, University of Texas Press.

———, 2011, « Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 37.

———, 2013, « La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas », *Liminar. Estudios Sociales y Humanisticos*, vol. 2, n° 2 : 6-17.

PITT-RIVERS Julian, 1973, « Race in Latin America: the concept of ‘raza’ », *European Journal of Sociology*, vol. 14, n° 1 : 3-31.

POLIAN Gilles, 2006, *Eléments de grammaire du tseltal. Une langue maya du Mexique*, L’Harmattan.

———, 2011, *Gramática del tseltal de Oxchuc*, CIESAS.

———, 2017, *Diccionario Multidialectal del Tseltal*, CIESAS.

———, 2018, *Diccionario multidialectal del tseltal: tseltal-español*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

POLIAN Gilles et BOHNEMEYER Juergen, 2011, « Uniformity and variation in Tseltal reference frame use », *Language Sciences*, vol. 33, n° 6 : 868-891.

POLK Patrick Arthur, 2004, *Botánica Los Angeles : Latino popular religious art in the city of angels*, Los Angeles, CA : UCLA Fowler Museum of Cultural History.

POMBO María Dolores Paris, 2019, « Réseaux migratoires et réseaux de pouvoir : les triquis en Californie », *in* David Dumoulin Kervran et Marielle Pépin-Lehalleur (dir.), *Agir-en-réseau : Modèle d’action ou catégorie d’analyse ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes : 205-219.

PROKOSCH Eric, 1973, « Gobiernos indios “tradicionales” en los Altos de Chiapas », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 9 : 151-160.

RAMÓN Pedro Pitarch, 2001, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *in Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad, 2001, ISBN 84-923545-1-8, págs. 127-160*, Sociedad Española de Estudios Mayas : 127-160.

REARTES Diana L., 2016, « Trayectorias sexuales y reproductivas de jóvenes migrantes indígenas de Chiapas, México », *(En)clave Comahue. Revista Patagónica de Estudios Sociales*, n° 21 : 43-70.

REBOUR Thierry, 2000, *La théorie du Rachat. Géographie, Economie, Histoire*, Publications de la Sorbonne.

REDFIELD Robert, 1933, « The Maya and Modern Civilization », *The Scientific Monthly*, vol. 37, n° 2 : 110-123.

———, 1955, « The Social Organization of Tradition », *The Far Eastern Quarterly*, vol. 15, n° 1 : 13-21.

REDFIELD Robert et SINGER Milton, 1954, « The Cultural Role of Cities », *Economic Development and Cultural Change*, vol. 1, n° 3 : 53-73.

RESTALL Matthew, 2004a, « Maya ethnogenesis », *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 9 : 64-89.

———, 2004b, *Seven myths of the Spanish conquest*, Oxford University Press.

REVEL Nicole et REY-HULMAN Diana, 1993, *Pour une anthropologie des voix*, Paris, L'Harmattan INALCO.

RIBARDIERE Antonine et TALLET Bernard, 2011a, *Atlas mégalopole : Mexico*, Autrement.

———, 2011b, *Atlas mégalopole : Mexico*, Autrement.

RICHARDSON Tim, 2013, « Borders and Mobilities: Introduction to the Special Issue », *MOBILITIES*, vol. 8, n° 1 : 1-6.

ROBBINS Joel, 2001, « God Is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society », *American Anthropologist*, vol. 103, n° 4 : 901-912.

———, 2004, *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*, Berkeley, Calif. London, University of California Press.

———, 2009, « Morality, Value and Radical Cultural Change », *in* Monica Heintz (dir.), *The Anthropology of Moralities*, New York, Berghahn Books : 62-80.

ROMERO Sergio, 2015, *Language and Ethnicity among the K'ichee' Maya*, Salt Lake City, The university of Utah Press.

ROSENBAUM Susanna, 2016, « Todos Sacrifican: Immigrant Organizing and the Meanings of (Domestic) Work », *WorkingUSA*, vol. 19, n° 2 : 187-206.

ROUVIERE Frederic, 2018, « Using Interpretation to Distinguish between Legal Standards and Moral Standards », *Cahiers de Droit*, vol. 59, n° 1 : 261-284.

RUBIN Gayle, 1975, « The traffic in women : notes on the "political economy" of sex », *in Toward an anthropology of women*, USA, Monthly review press : 157-210.

RUBIN Gayle S. anthropologue, BOLTER Flora, BROQUA Christophe, MATHIEU Nicole-Claude, et MESLI Rostom, 2010, *Surveiller et jouir: anthropologie politique du sexe*, Paris, EPEL.

RUBIN Gayle S. et BUTLER Judith, 2002a, « Penser le sexe. Pour une théorie radicale de la politique de la sexualité », *in Marché au sexe*, Paris, EPEL : 63-140.

———, 2002b, *Marché au sexe*, Paris, EPEL.

RUIZ Apen, 2001, « La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario », *Debate Feminista*, vol. 24 : 142-162.

———, 2002a, « "La India Bonita". National beauty in revolutionary Mexico », *Cultural Dynamics*, vol. 3, n° 14 : 283-301.

———, 2002b, « La India Bonita », *Cultural Dynamics*, vol. 14, n° 3 : 283-301.

RUZ Mario Humberto, 2010, « "Naturalmente tímidas e inclinadas a la compasión". Rebeldía y sometimiento femeninos en el mundo maya colonial », *Península*, vol. 5, n° 1 : 13-51.

SAHLINS Marshall David, 2017, *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.

SAMANIEGO SASTRE Mario, 2005, « Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto », *CIDOB*, n° 5 : 5-32.

SANCHO María Dolores, 2014, « Sociología de la desviación: Howard Becker y la "teoría interaccionista de la desviación". », *Conflito social*, n° 12 : 65-87.

SÁNTIZ GÓMEZ Abraham, 2015, « Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas », *Liminar. Estudios Sociales y Humanisticos*, vol. 13, n° 2 : 122-134.

———, 2018, « Voces levantadas que transformaron el vivir rural de Oxchuc, Chiapas (1936-1986) », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 52 : 161-192.

SARRAZIN Jean Paul, 2008, « La "espiritualización" de los discursos neoindigenistas en Colombia », *TRACE*, vol. 54 : 77-91.

———, 2017, « La idealización de la alteridad: reflexiones sobre sus fundamentos en la historia occidental », *Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación*, vol. 16, n° 31 : 229-246.

SARTRE Jean-Paul, 1974, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard.

———, 2016, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 2e éd., Gallimard.

SCHWARTZ Olivier, 2009, *Le monde privé des ouvriers: hommes et femmes du Nord*, 2e éditionParis, Presses Universitaires de France.

SEGATO Rita Laura, 2003, *Las estructuras elementales de la violencia*, Universidad Nacional de Quilmes.

SHELLER Mimi, 2016, « Uneven Mobility Futures: A Foucauldian Approach », *Mobilities*, vol. 11, n° 1 : 15-31.

———, 2018, « Theorising mobility justice », *Tempo Social*, vol. 30, n° 2 : 17-34.

SILVERSTEIN Michael, 2003, « Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life », *Language & Communication*, vol. 23, n° 3 : 193-229.

SIVERTS Henning, 1981, *Stability and change in Highland Chiapas, Mexico*, Bergen National Papers in Social anthropology.

SOLÍS URBIOLA Alejandra Elizabeth, SANTANA Clara Escamilla, BARROS María de la Luz Fernández, et ACEVEDO Erika León, 2012, « Emprendedurismo, ética calvinista y desarrollo

regional », *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social « Disertaciones »*, vol. 5, n° 2 : 80-102.

SOLLORS Werner, 1991, « Introduction », *in* Werner Sollors (dir.), *The invention of ethnicity* : iv-xx.

SOTELO Pierrette Hondagneu-, 2018, « Estudios de género y migración: Una revisión desde la perspectiva del siglo XXI », *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, vol. 2, n° 1 : 26-36.

SPERBER Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues*, Hermann.

———, 1996, *La contagion des idées*, Odile Jacob.

SPERBER Dan et WILSON Deirdre, 1989, *La pertinence: communication et cognition*, Paris, les Éditions de Minuit.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1993, « Can the subaltern speak? », *in* Patrick Williams et Laura Chrisman (dir.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Londres : 66-111.

STRATHERN Marilyn, 1972, *Women in between. Female roles in male world: Mount Hagen, New Guinea*, Seminar Press.

STROSS Brian, 1974, « Tzeltal Marriage by Capture », *Anthropological Quarterly*, vol. 47, n° 3 : 328-346.

TABET Paula, 2014, « Echange économico-sexuel et continuum », *in L'échange économico-sexuel* : 19-60.

TANNENBAUM Frank, 1938, *Crime and the Community*, USA, Columbia University Press.

TARRIUS Alain, 1990, *Expériences pour une anthropologie du mouvement : d'une sociologie des transports à une anthropologie de la mobilité spatiale : thèse d'habilitation à diriger des recherches*, Paris X Nanterre, Nanterre, 251 p.

TAX Sol, 1937, « The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala », *American Anthropologist*, vol. 39, n° 3 : 423-444.

———, 1978, « The Impact of Urbanization on American Indians », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 436 : 121-136.

TAYLOR Charles, 1993, « To follow a rule... », *in Bourdieu. Critical perspectives.*, Polity Press : 45-59.

TAYLOR Ian, WALTON Paul, et YOUNG Jock, 1973a, *The New criminology: for a social theory of deviance*, New York London, Harper & Row.

———, 1973b, *The New criminology: for a social theory of deviance*, New York London, Harper & Row.

TAYLOR Sarah R., 2018, *On being Maya and getting by: heritage politics and community development in Yucatán*, Boulder [Colo., University Press of Colorado.

THOMAS William Isaac, 1923, « The Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis », *Criminal Science Monographs*, vol. 3 : 1-257.

THOMAS William Isaac et ZNANIECKI Florian, 1958 [1918-1920], *The Polish peasant in Europe and America*, New York, États-Unis d'Amérique, Dover Publications,.

TODOROV Tzvetan, 1998, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo veintiunoMadrid.

TOLEDO Carlos Olivier et ALBARRÁN Lourdes Jacobo, 2012, « Representación del cuerpo en una minoría religiosa a principios del siglo XX en México: el caso presbiteriano », *Revista Cultura y Religión*, vol. 6, n° 2 : 154-170.

TZUL TZUL Gladys, 2015, « Sistema de gobierno comunal indígena: la reproducción de la vida », *El Apantle* : 125-140.

———, 2016, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Guatemala, Maya Wuj.

UBIOLA Alejandra, ESCAMILLA SANTANA Clara, FERNÁNDEZ BARROS María de la Luz, et LEÓN ACEVEDO Erika, 2012, « Emprendedurismo, ética calvinista y desarrollo regional »,

Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social « Disertaciones », vol. 2, n° 5 : 80-102.

URREA GIRALDO Fernando et POSSO QUICENO Jeanny Lucero, 2015, *Feminidades, sexualidades y colores de piel: mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*, Cali, Colombia, Colombie, Universidad del Valle, Programa Editorial.

VALLE Eunice D. Vargas, POTTER Joseph E., et FERNÁNDEZ Leticia, 2009, « Religious Affiliation, Ethnicity, and Child Mortality in Chiapas, México », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 48, n° 3 : 588-603.

VAN VLEET Krista, 2008, *Performing kinship. Narrative, gender, and the intimaties of power in the Andes*, University of Texas Press.

VANTHUNE Karine, 2008, « Ethnographier les silences de la violence », *Anthropologie et Sociétés*, n° 32 : 64-71.

VAPNARSKY Valentina, 2017a, « Futuros en contrapunto: proyección, predicción y deseo en maya yucateco », *Journal de la société des américanistes*, n° Maya times : 129-169.

———, 2017b, *Les Sens du Temps : Temporalités et temporalisations des paroles, expériences et mémoires mayas - Senses of Time: Exploring temporality in Mayan discourses, experiences and remembrances*, EHESS, Paris.

VAPNARSKY Valentina, BECQUEY Cédric, et BECQUELIN Aurore Monod, 2012, « Ergativity and the passive in three Mayan languages », *Ergativity, Valency and Voice*.

VAPNARSKY Valentina, YVINEC Cédric, et BECQUEY Cédric, 2022, « “Culture:” Say it with grammar! The Expression of Notions Related to “Culture” in Amerindian Languages », *Anthropological Quarterly*, vol. 95, n° 3 : 587-620.

VELAS Apolinar Oliva et ARÉVALO Jorge López, 2019, « Crisis estructural: pobreza y migración en Chiapas », *Espacio I+D, Innovación más desarrollo*, vol. 8, n° 20.

VELASCO ORTIZ Laura, 2002, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos: Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, Mexico, El Colegio de México.

———, 2005a, *Desde que tengo memoria : narrativas de identidad en indígenas migrantes*, Mexico, El colegio de la frontera norte.

———, 2005b, *Mixtec Transnational Identity*, USA, University of Arizona Press.

VELAZCO ORTIZ Laura, 1995, « Migración feminina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica : un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana », *in Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*, México, Colegio de México : 50-101.

DE VIENNE Emmanuel et ALLARD Olivier, 2005, « Pour une poignée de dollars ? », *Cahiers des Amériques latines*, n° 48-49 : 127-145.

VIDUSSI Carla, 2020, *Buscando la abundancia. Experiencias e imaginarios de trabajadores yucatecos en California como herramienta para repensar y diluir el concepto de identidad maya*, Thèse de doctorat en études mésoaméricaines, UNAM, Ciudad de México, Mexique, 280 p.

VILLA ROJAS Alfonso, 1985, *Estudios etnológicos : los Mayas*, México, UNAM.

———, 1990, *Etnografía Tzeltal de Chiapas : modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Gobierno del Estado de Chiapas.

VILLAFUERTE-SOLÍS Daniel, 2015, « Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas », *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 13, n° 1 : 13-28.

VUORISALO-TIITINEN Sarri, 2016, « Un análisis crítico del discurso sobre la (des)igualdad de las mujeres zapatistas », *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 13, n° 2 : 55-81.

WACQUANT Loïc, 2012, « Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism », *Social Anthropology*, vol. 20, n° 1 : 66-79.

WARDLOW Holly, 2006, *Wayward women. Sexuality and agency in a New Guinea Society*, University of California press.

WASSERSTROM Robert, 1983, *Class and society in Central Chiapas*, Berkeley, Berkeley, Los Angeles, London, University of California press, University of California Press.

WATANABE John M., 2004, « Some models in a muddle: Lineage and house in Classic Maya social organization », *Ancient Mesoamerica*, vol. 15, n° 1 : 159-166.

WATSON Lawrence C. et WATSON-FRANKE Maria-Barbara, 1985, *Interpreting life histories, an anthropological Inquiry*, New Jersey, Rutgers University Press.

WEBER Max, 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon.

WEIDMAN Amanda, 2014, « Anthropology and Voice », *Annual Review of Anthropology*, vol. 43 : 37-51.

WEINER Annette, 1992, *Inalienable possessions. The paradoxe of keeping while giving*, Berkeley, University of California Press.

WEYMULLER François, 1972, *Histoire du Mexique*, PUF.

WIMMER Andreas et SCHILLER Nina Glick, 2003, « Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology », *The International Migration Review*, vol. 37, n° 3 : 576-610.

WOLF R. Eric, 1957, « Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, n° 1 : 1-18.

YOUNG Jock et MATTHEWS Roger, 1992, *Rethinking criminology: the realist debate*, London Newbury Park (Calif.), Sage.

Sources statistiques

CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social)

https://www.coneval.org.mx/paginas/principal.aspx

CONAPO (Consejo Nacional de Población) (https://www.gob.mx/conapo)

ZAMORA RAMOS Erika et JAVIER González Rosas, 2014, *Índice absoluto de intensidad migratoria. México Estados Unidos. 2000-2010*, Consejo Nacional de Población.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y geografía) (http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/)

INEGI, 1995, *Migración reciente en México 1985-1990*. http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chis/poblacion/diversidad.aspx (consulté le 13 décembre 2021).

INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Inígenas, ex INI) (https://www.gob.mx/inpi#648)

INI, 1964, *Memorias. Realidades y proyectos. 16 años de trabajo.*INI, México.

Observatoire international des migrations (https://worldmigrationreport.iom.int/wmr-2020-interactive/?lang=FR)

TTM (https://transrespect.org)

2022, *TMM Update TDoR 2022*, https://transrespect.org/en/tmm-update-tdor-2022/ (consulté le 5 mars 2023).

Textes juridiques

Convention C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169), https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169 (consulté le 26 août 2022).

Leyes Revolucionarias de Mujeres, https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/ et https://mujeresylasextaorg.com/ley-revolucionaria-de-mujeres-zapatistas/ (consulté le 2 août 2021)

Código Civil Federal de México https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/2_110121.pdf

Articles de presse et ressources numériques

Jiménez ABRAHAM, 2018, *Desisten ocho regidoras de Chiapas en dejar su cargo*, https://www.milenio.com/estados/desisten-ocho-regidoras-de-chiapas-en-dejar-su-cargo (consulté le 4 septembre 2022a).

AGENCIAS, 2018, *Impiden a golpes que mujeres tomen protesta en San Juan Cancuc*, https://rotativo.com.mx/2018/10/02/mujer/impiden-a-golpes-que-mujeres-tomen-protesta-en-san-juan-cancuc-730093/ (consulté le 22 mars 2021).

AQUINO Marco, 2018, *Alcalde de San Juan Cancuc niega misoginia sobre sindica*, https://aquinoticias.mx/alcalde-de-san-juan-cancuc-niega-misoginia-sobre-sindica/ (consulté le 6 mars 2023).

ARELLANO Silvia y MERCADO Angélica 2018, *Instituto Electoral de Chiapas no dará a hombre cargos que ganaron mujeres*, https://www.milenio.com/politica/congreso/instituto-electoral-chiapas-dara-hombre-cargos-ganaron-mujeres (consulté le 4 septembre 2022a).

BARRAGÁN Almudena, 2020, « Radiografía de los derechos de las personas trans en México: "Nuestra utopía es llegar a viejas" », *El País*.

COUTIÑO Gabriela, 2018, *Impiden a golpes que mujer indígena de San Juan Cancuc tome el cargo de sindica – Gaby Coutiño | Noticias*, https://gabycoutino.com/2018/10/03/impiden-a-golpes-que-mujer-indigena-de-san-juan-cancuc-tome-el-cargo-de-sindica/ (consulté le 7 mars 2023).

EXPRESO CHIAPAS, 2019, *Denuncia síndica de San Juan Cancuc violación a sus derechos políticos*, https://expresochiapas.com/noticias/2019/08/denuncia-sindica-de-san-juan-cancuc-violacion-a-sus-derechos-politicos/ (consulté le 7 mars 2023).

FRANÇOIS CUSSET, 2017, *Au Chiapas, la révolution s'obstine*, http://www.monde-diplomatique.fr/2017/06/CUSSET/57569 (consulté le 11 juin 2017).

GORODISCHER Julián, 2014, « Bienvenue aux zapatouristes », *Courrier international*, vol. 1239.

INFOBAE, 2017, « Pornografía chamula : explotación sexual a las mujeres indígenas en México », *Vanguardia MX*, https://vanguardia.com.mx/noticias/nacional/pornografia-chamula-explotacion-sexual-las-mujeres-indigenas-en-mexico-INVG3272468 (consulté le 4 septembre 2022b)

MÉXICO Gobierno de la Ciudad de, *Delegaciones*, https://www.archivo.cdmx.gob.mx/gobierno/delegaciones (consulté le 1 mai 2022).

NAVARRETE Humberto Ríos, 2021, « Le tatuaron el precio en su brazo », *Grupo Milenio*, https://www.milenio.com/opinion/humberto-rios-navarrete/cronicas-urbanas/le-tatuaron-el-precio-en-su-brazo (consulté le 4 septembre 2022c)

Abréviations utilisées pour les analyses juxtalinéaires

Abréviation	Sens	Abréviation	Sens
1	Première personne	**FOC**	Focus, focalisateur
2	Deuxième personne	**HES**	Hésitation
3	Troisième personne	**HON**	Honorifique
A	Pronom du jeu A (affixe ergatif ou possessif)	**IMP**	Impératif
ADV	Adverbial	**[INCOMP]**	Incompréhensible
AFF	Affectif	**INC**	Inaccompli
APAS	Antipassif	**INTERJ**	Interjection
APL	Applicatif	**INTERR**	Interrogatif
B	Affixe du jeu B (affixe absolutif)	**IRR**	Irréel
CAUS	Causatif	**MEDPAS**	Médio-passif
CLF	Classificateur	**NEG**	Négation
CMP	Accompli	**NR**	Nom relationnel
DEIC	Déictique	**P**	Préposition
DEM	Démonstratif	**PASS**	Passif
DET	Déterminant	**PF**	Parfait
DIR	Directionnel	**PL**	Pluriel
DIST	Distal	**PROG**	Progressif
EXORT	Exhortatif	**PROX**	Proximal
EMPH	Emphatique	**PTD**	Particule discursive
[esp]	Espagnol	*	Faute
EV	Evidentiel	>	Dérivation
=	Enclitique		
E	Prédicat existentiel locatif	**-Vl**	Suffixe généralisateur composé d'une voyelle suivi de « l »

Phonologie tseltale de San Juan Cancuc

Consonnes

	Labiales	Alvéo-dentaires	Palato-alvéolaires	Vélaires	Glotales
Osclusives simples	**p**	**t**		**k**	
Éjectives	**p’**	**t’**		**k’**	**’**
Sonores	**b**				
Affriquées simples		**ts’**	**ch’**		
Éjectives		**s**	**x**	**j**	
Nasales	**m**	**n**			
Latérales		**l**			
Vibrantes		**r**			
Spirante	**w**		**y**		

Voyelles

	Antérieures	Centrales	Postérieures
Hautes	**i**		**u**
Moyennes	**e**		**o**
Basses		**a**	

Glossaire

Ach'ix	Femme non-mariée sans enfant
Ants'iwinik	De *ants'*, la « femme » et *winik*, l' « homme » *ants'iwinik* définit l'ensemble des identités ne correspondant pas à ces catégories de genre
A'tel	Charge de travail à accomplir communautairement
Bankil	Grand frère d'homme
Ch'ay	Perdre (transitif) ou se perdre (intransitif)
Comité	Gouvernement communautaire
Huipil	Habit indigène
Kanar	Salaire issu des échanges économiques des Tseltals avec les Métis
Kaxlan	Non-indigène, préférentiellement métis
Kerem	Homme non-marié sans enfant
K'inal	"terroire", territoire communautaire.
Me'	Femme mariée ayant des enfants
Métis	Elite socio-ethnique se pensant d'ascendance à la fois indigène et espagnole
Indigène	Au sens mexicain, personne locutrice d'une langue autochtone.
Tat	Homme marié ayant des enfants
Mam	Grand-père
Mamal	Homme ayant accompli l'ensemble des charges du comité, depuis « policier », à la plus haute, « président ».
Talel	Manière de faire, mode de vie
Xilel	Grand-frère de femme