



HAL
open science

Lynchage et sorcellerie à Chenalhó. Les coupeurs de tête dans le conflit armé au Chiapas (Mexique).

Sabrina Melenotte

► To cite this version:

Sabrina Melenotte. Lynchage et sorcellerie à Chenalhó. Les coupeurs de tête dans le conflit armé au Chiapas (Mexique).. *cArgo - Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale*, 2017, Mémoires et violences extrêmes / Balandier, 6-7, pp.109-127. halshs-02305061

HAL Id: halshs-02305061

<https://shs.hal.science/halshs-02305061>

Submitted on 19 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sabrina Melenotte est docteure en anthropologie sociale au LAIOS/IIAC. Ses recherches doctorales ont porté sur le conflit armé au Chiapas dans le cadre d'une anthropologie politique de l'État mexicain. Actuellement, elle débute un travail sur les disparitions forcées dans l'État du Guerrero et poursuit ses recherches anthropologiques sur les violences politiques et criminelles au Mexique.

Mots-clés : Mexique – violence – lynchage – coupeurs de tête – zapatisme

Lynchage et sorcellerie à Chenalhó. Les coupeurs de tête dans le conflit armé au Chiapas (Mexique)

Sabrina Melenotte,
LAIOS/IIAC-ANR SoV

Cet article décrit et analyse les mécanismes d'un lynchage survenu le 20 août 1996 à Chixiltón, une localité à majorité tsotsil appartenant à la municipalité de San Pedro Chenalhó, située dans la région des Hautes-Terres de l'État du Chiapas (Mexique)¹. Cette violence collective a été l'un des épisodes marquants d'une escalade des violences qui s'est progressivement diffusée dans la région à partir de 1995, au moment de la militarisation de l'État du Chiapas et des négociations entre l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) et le gouvernement mexicain. Contrairement à la région de la Forêt lacandone considérée comme le foyer de la guérilla, l'adhésion des *Pedranos*² des Hautes-Terres au zapatisme a été tardive mais elle s'est avérée particulièrement importante puisqu'elle a remis en cause le pouvoir de chefs politiques indiens appelés aussi « caciques culturels » (Pineda, 1995), des instituteurs bilingues à la fois associés à la religion traditionaliste et affiliés au Parti révolutionnaire institutionnel (PRI)³.

¹ San Pedro Chenalhó est une municipalité à forte densité démographique avec 36 111 habitants selon le dernier recensement de 2010. Le chef-lieu de Chenalhó porte le nom du saint local, San Pedro, et est blotti dans une profonde et étroite gorge formée par le fleuve éponyme. La pression démographique a entraîné une pression agraire importante qui s'est manifestée par une fragmentation de la municipalité en de nombreuses localités de plus en plus petites, au point de compter 62 localités en 1998, 83 localités en 2007 et 88 en 2009 (données de terrain).

² *Pedranos* est l'ethnonyme par lequel les habitants de la municipalité de San Pedro Chenalhó s'identifient et sont identifiés par leurs pairs dans les municipalités voisines, avec lesquels ils partagent la même langue tsotsil, issue de la famille maya-quiché. Dans cette région, le saint patron, l'habit et la langue indienne sont les principaux marqueurs de l'identité ethnique des populations indiennes du Chiapas, mais dans l'usage courant, c'est surtout la référence tantôt au saint patron tantôt à la municipalité qui donne leur nom aux habitants. J'utiliserai ici *Pedranos* pour désigner les habitants de San Pedro Chenalhó, toutes affiliations, politique et religieuse, confondues.

³ La région des Hautes-Terres du Chiapas se caractérise par une difficile évangélisation au XIX^e siècle par l'Église catholique en raison des profondes différences entre Indiens et curés après l'Indépendance et en raison de l'extrême faiblesse de l'institution ecclésiastique pendant la première moitié du XX^e siècle (Ortiz Herrera, 2001). Cet échec relatif de l'Église a conféré une forte autonomie aux cultes religieux des Indiens qui, loin d'un catholicisme orthodoxe, vénéraient plusieurs saints catholiques et vouaient des cultes aux montagnes, aux points d'eau, aux grottes. Les autorités traditionnelles ont été pendant longtemps les dépositaires des survivances culturelles et communautaires face à l'exploitation d'acteurs externes (notamment dans les *fincas*) mais, à partir du mandat de Lazaro Cárdenas (1934-1940), de nouvelles charges civiles se sont mises en place sous l'impulsion des politiques indigénistes. Bien vite, de jeunes hommes bilingues ont monopolisé les postes politiques municipaux et sont entrés en compétition avec l'ancienne hiérarchie traditionnelle en s'appropriant un discours sur la « tradition » pour contrôler et monopoliser le pouvoir politique municipal, participant ainsi à l'hégémonie culturelle du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI) au pouvoir pendant 71 ans (1929-2000).

Pour freiner l'expansion du contre-pouvoir zapatiste, ces derniers ont répandu la rumeur que des jeunes étaient des zapatistes et des coupeurs de tête (*cortacabezas*), justifiant ainsi le lynchage au nom de la légitime défense et de l'unité de la communauté. Cet épisode de « violence extrême⁴ » a marqué la première rupture politique et symbolique du conflit armé qui a sévi à Chenalhó, en déclenchant une série d'assassinats en cascade pendant deux ans, jusqu'au massacre d'Acteal le 22 décembre 1997⁵. L'accusation d'être des coupeurs de tête, généralement dirigée contre des étrangers, a concerné pour la première fois des membres de la même municipalité et du même groupe ethnique tsotsil. Pour quelles raisons la réactivation des rumeurs des coupeurs de tête a-t-elle abouti au lynchage de Chixiltón ? Je montrerai que cette rumeur révèle le rôle de la peur dans les processus de violences extrêmes, ainsi que les transformations sociales et politiques liées au conflit armé au Chiapas et, plus généralement, la nature des violences politiques au Mexique.

En m'appuyant sur une anthropologie pragmatique et politique, je discuterai les premières interprétations des accusations de coupeurs de tête qui ont été réalisées par d'autres anthropologues, pour proposer une analyse sur les origines de la peur dont ces rumeurs sont l'expression. Puis de l'analyse des interprétations qui organisent le réseau des accusations et justifications ressort de manière claire la manière dont les caciques locaux ont voulu se prémunir de la « menace zapatiste » en érigeant de nouvelles figures de l'étranger et un discours sur l'unité et la tradition visant à justifier leur lynchage. Je mettrai ensuite en évidence le caractère ambivalent, structurant et déstructurant, du lynchage, qui à la fois induit des normes dictant des conduites à tenir et produit des résistances à ces normes. Enfin, je proposerai une nouvelle interprétation qui considère que, si le lynchage est généralement présenté comme une forme de justice « par soi-même » et l'expression d'une violence collective réalisée par des caciques locaux au nom de la tradition, il n'en reste pas moins une violence politique d'État.

Le lynchage de Chixiltón dans le conflit armé à Chenalhó

Le lynchage de Chixiltón du 20 août 1996 marque le début, à San Pedro Chenalhó proprement dit, d'un cycle de violences qui s'arrête avec le massacre d'Acteal le 22 décembre 1997. Alors que je menais mes recherches doctorales dans cette municipalité entre 2003 et 2010 sur les rapports de pouvoir et la violence durant le conflit armé, je me suis étonnée de voir le peu d'importance accordée au lynchage de Chixiltón, qui n'a jamais fait l'objet d'une mise en récit par les proches des victimes ou les survivants du massacre d'Acteal lors de mes terrains. De fait, les sources sont rares sur cet épisode violent, mais pas totalement inexistantes. Au moment des faits, des plaintes et des dépositions anonymes ont été déposées auprès des autorités et du Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas. Plus tard, au moins quatre anthropologues se sont penchés sur cet événement à Chenalhó, directement après les violences. À partir de l'étude historique du mythe

⁴ Par « violence extrême », il s'agit de désigner les processus et actes de violence qui font disparaître tout sens d'autrui dans la destruction physique et matérielle, auxquels s'ajoutent les pratiques de cruauté « exagérée » (Nahoum-Grappe, 2002) exercées à l'encontre de civils et non d'une armée ennemie.

⁵ Ce massacre perpétré par des groupes locaux a abouti à la mort de 45 Tsotsil, essentiellement de femmes et d'enfants, appartenant à l'organisation catholique Les Abeilles (*Las Abejas*), sympathisant avec l'EZLN sans toutefois recourir à la voie armée.

du coupeur de tête dans différentes municipalités de la région, telles que Zinacantán et Chamula, ils ont recueilli et analysé des récits de ces violences politiques liées au conflit armé des années 1990 (Gorza, 2002 ; Freyermuth, 2002 ; Jacorzynski, 2002 ; Collier, 2002). De mon côté, j'ai collecté des informations sur les caciques du PRI et leurs opposants pour comprendre les enjeux politiques, culturels et symboliques du conflit armé, et renverrai ici à deux entretiens réalisés en 2008 et 2009 avec l'ancien président municipal du PRI Manuel Arias Pérez, et un opposant cardéniste⁶, Maximiliano Pérez Ruiz, emprisonné à tort suite à ce lynchage.

En mars 2008, j'ai rencontré Manuel Arias Pérez, chez lui au centre de Chenalhó. Nous avons conversé dans son vestibule pour qu'il me raconte sa version des événements violents qui avaient agité l'ensemble de la municipalité et de ses habitants, les *Pedranos*, à la suite du soulèvement zapatiste de 1994. La majorité des habitants de cette municipalité a décidé de suivre l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) lors d'élections municipales en 1995, dans un mouvement inédit de désapprobation généralisée de l'hégémonie des « caciques culturels » du PRI, qui régnaient en maîtres depuis le mandat de Lazaro Cárdenas (1934-1940). Désigné président municipal intérimaire au moment des faits, Manuel Arias Pérez a vécu au premier plan cette crise profonde du PRI à Chenalhó, qui a débuté par le lynchage de Chixiltón et s'est poursuivi par une série d'assassinats et d'actes de violence collective, jusqu'au massacre d'Acteal qui a mis un terme à cet enchaînement de violences extrêmes.

Élu dans l'urgence en 1995, Manuel Arias Pérez était peu motivé par son mandat, qu'il n'avait pas vraiment choisi. Il n'est resté à la présidence de Chenalhó que quelques mois car il ne se sentait pas l'âme d'un cacique comme ses prédécesseurs, qui avaient monopolisé les postes de président municipal depuis les années 1950. Il venait pourtant de la famille Arias, une dynastie engagée dans la politique du PRI dès la période postrévolutionnaire dans les années 1930. Son grand-père, Manuel Arias Sojom, avait été un chef politique important à Chenalhó dans les années 1930-1940 et il a été l'informateur privilégié de l'anthropologue cubaine Calixta Guiteras Holmes pour sa monographie sur San Pedro Chenalhó dans les années cinquante (1961). Son père, Miguel Arias, avait également été président municipal dans le passé, ainsi que son frère, Pedro Mariano Arias Pérez, juste avant lui. Mais la situation qu'il devait affronter pendant son mandat était absolument inédite, « les organisations » indépendantes du PRI ayant toutes convergé vers l'EZLN dans un moment unique de contestation collective du pouvoir hégémonique du PRI à Chenalhó.

Dès la fin de l'année 1994, les insurgés zapatistes avaient proclamé 38 municipalités « rebelles » au sein de l'État du Chiapas et les négociations des Accords de San Andrés de 1995 tentaient de poser les jalons des revendications indiennes au Chiapas et de l'autonomie indienne dans l'ensemble du pays. Plusieurs processus politiques « autonomes » ont alors émergé dans les régions indiennes

⁶ Historiquement, les « cardénistes » proviennent d'un groupe d'opposition au PRI existant dès les années 1970. Cette faction politique s'appuyait sur un discours agraire de récupération des terres collectives (*ejido*) en marge du centre de la municipalité où se trouvaient les caciques politiques du PRI. Ennemis historiques des caciques culturels du PRI situés dans le chef-lieu de Chenalhó, ils firent néanmoins une alliance conjoncturelle avec eux, en 1996 et 1997, contre l'ennemi zapatiste commun. Ils s'armèrent et attaquèrent Les Abeilles, protégés par les zapatistes, le 22 décembre 1997.

sous influence de l'EZLN, selon l'hétérogénéité géographique et la spécificité historique dans chacune d'elles de l'adhésion à l'organisation zapatiste. À San Pedro Chenalhó, la perte conséquente de contrôle du PRI et la volonté des leaders zapatistes de rompre avec le « mauvais gouvernement (*mal gobierno*) » se sont exprimées en deux temps : d'abord, par le boycott quasi-unanime par la population des élections d'octobre 1995 et une tentative, qui a échoué, de s'emparer du palais municipal en décembre 1995 ; ensuite, par l'auto-proclamation, en avril 1996 d'un gouvernement autonome parallèle à la présidence municipale constitutionnelle situé dans la localité de Polhó⁷ et la composition d'un « Conseil autonome », avec de nouvelles autorités rebelles qui ont édicté des lois zapatistes redéfinissant les « us et coutumes »⁸. Comme le dit Manuel Arias Pérez, à ce moment-là,

« En 1995, il y avait des problèmes de luttes internes dans la municipalité [...], on ne pouvait pas travailler car il y avait des chocs contre le PRI. Le PRI était très fort [...] mais quand le problème est devenu trop fort, on ne pouvait plus le contrôler. Il y avait des cas très forts, des luttes internes parce qu'on se tuait, deux personnes ont été retrouvées mortes dans le fleuve et dans les cafédiers, encore plus en 1996, le problème avec les PRDistes était encore plus fort, ils ont pris la présidence et voulaient exercer le pouvoir de la présidence municipale quoi !⁹ ».

Ce scénario politique inédit a déclenché des réactions violentes de la part des caciques locaux affiliés au PRI et entraîné une profonde dégradation des rapports sociaux. Des assassinats individuels et collectifs ont eu lieu entre individus et groupes appartenant au même groupe ethnique tsotsil mais affiliés à des organisations politiques et religieuses antagoniques devenues ennemies. La dimension fratricide de ces violences est essentielle puisque ces ennemis partageaient jusque-là des relations de voisinage fondées sur le parrainage, des mariages mixtes entre localités distinctes, des relations d'entraide et une vie sociale partagée. Manuel Arias Pérez m'a raconté comment le soutien et la protection qu'il pouvait obtenir des autorités régionales du Chiapas et du Bureau du vice-procureur de justice de l'État du Chiapas (*Subprocuraduría general de Justicia del Estado*) étaient devenus inutiles, car les vengeances de sang ont pris le dessus sur la loi.

⁷ La déclaration de gouvernements parallèles est une action politique ancienne déjà analysée par Danièle Dehove dans le Guerrero (2003). Elle est le fer de lance des zapatistes et a également été reprise par le candidat du Parti Révolutionnaire Démocratique (PRD), Andrés Manuel López Obrador, lors des élections présidentielles de 2006, lequel forma pendant plusieurs mois un « gouvernement légitime en rébellion » pour contester la victoire de Felipe Calderón.

⁸ La « municipalité autonome de San Pedro Polhó » a été le fruit d'une territorialisation tout à fait exceptionnelle au Chiapas, en raison des violences politiques qui se sont abattues sur les habitants à partir de 1995, obligeant les autorités zapatistes à définir et délimiter spatialement leur territoire pour des raisons de sécurité. Cette situation unique fit de la localité de Polhó l'un des bastions du zapatisme au milieu des années 1990, à la fois une « région de refuge » (Aguirre Beltrán, 1967) accueillant des milliers de déplacés internes dès 1997, et un nouveau « lieu du politique » (Abélès, 1983), spatialement inscrit dans la municipalité constitutionnelle de San Pedro Chenalhó, mais indépendant et émancipé d'un point de vue politique et juridictionnel du pouvoir des caciques du PRI (Melenotte, 2015).

⁹ « En 1995, habían muchos problemas de luchas internas en el municipio, entonces pues (...) no se pudo trabajar porque eran choques contra el PRI. El PRI era muy fuerte (...) pero ya que se desató el problema, no se podía controlar. Había casos muy fuertes, luchas internas de que andaban matando, dos personas aparecieron muertas en el río y en el cafetal, era más fuerte en 96, era mucho más fuerte el problema con los PRDistas, tomaron la presidencia y querían ejercer el poder de la presidencia pues! ». Entretien avec Manuel Arias Pérez, 20 mars 2008 ; la traduction est la nôtre. Jusqu'à l'auto-proclamation de la municipalité autonome zapatiste, les dirigeants rebelles n'avaient pas brandi publiquement la bannière de l'EZLN et utilisaient encore celle du Parti révolutionnaire démocratique (PRD), le principal parti d'opposition au PRI dans les années 1990.

Le 13 mai 1996, peu de temps après l'auto-proclamation de la municipalité autonome zapatiste, quatre individus¹⁰ ont été interceptés à 23 h par des voisins de Yibeljoj, localité faisant partie de Chenalhó. On a trouvé dans leur véhicule des cordes, des compresses de gaze, des lacets et deux sachets en plastique à l'intérieur desquels il y avait des bouts de viande, apparemment des testicules humains (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1997). Le « sévère interrogatoire » qui s'en est suivi a ressemblé à un passage à tabac, qualifié de « lynchage » par les *Pedranos*, et abouti à la confession forcée d'agresseurs supposés être des « coupeurs de tête (*cortacabezas*) ».

Le 16 août 1996, afin de rendre possible leur autonomie politique et économique, les nouvelles autorités zapatistes de l'autoproclamée municipalité autonome de San Pedro Polhó ont occupé une ressource naturelle située sur une localité voisine, San José Majomut, où se trouvaient à la fois un bastion des cardénistes de Los Chorros et une carrière de sable convoitée de longue date par ces derniers. Dans la foulée, elles ont adressé une lettre au gouverneur de l'État, Julio César Ruiz Ferro, informant qu'elles n'accepteraient plus aucune aide gouvernementale. De leur côté, les cardénistes de Majomut et Los Chorros, jusqu'alors proches des demandes zapatistes, ont pris cette invasion de terres comme une attaque directe « alors qu'ils étaient du même sang » et décidé de se défendre du pouvoir zapatiste à l'aide des cardénistes de Los Chorros et des caciques du PRI du chef-lieu San Pedro.

Quatre jours après, le 20 août 1996, six jeunes originaires du centre de Chenalhó et de municipalités voisines (Zinacantán, Pantelhó) ont été retrouvés morts dans la gorge de Chixiltón, accusés eux aussi d'être des coupeurs de tête, alors qu'ils étaient des mineurs d'à peine 13 et 15 ans (un seul en avait 19) (Gorza, 2002). Les six jeunes ont été lynchés par « un groupe d'hommes » selon le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas, par 50 à 100 personnes proches des caciques et des traditionalistes du PRI selon l'anthropologue Gorza, et par 100 à 300 personnes selon le dissident cardéniste Maximiliano Pérez Ruiz. Ce dernier a d'ailleurs été arrêté le 2 septembre de cette année-là, avec huit autres caciques du chef-lieu, tous accusés d'être responsables de ce lynchage. Les corps des victimes ont été jetés dans la brèche de la montagne de Chixiltón, une profonde gorge qui débouche sur le fleuve San Pedro. Sorte d'antré dans la terre, elle est un lieu sacré et magique pour beaucoup de *Pedranos* de religion traditionaliste, car elle représente l'inframonde, le lieu du non-retour, de l'inapprivoisable et de l'au-delà, un lieu qui accueille à tout jamais, et « depuis des milliers d'années », les corps des ensorcelés et des « mauvais ».

¹⁰ Deux étaient originaires de la municipalité voisine de San Juan Chamula, un autre venait de l'autre municipalité limitrophe de Chalchihuitán et un dernier de l'*ejido* de Los Chorros à Chenalhó. L'*ejido* est un terrain rural d'organisation et d'usufruit collectifs sous la tutelle de l'État, impulsée sous Lazaro Cárdenas qui procéda à une importante réforme agraire, par l'expropriation massive des grandes propriétés terriennes (*fincas*) et une redistribution massive sur la base de titres collectifs (*ejidos* et *bienes comunales*) qui ont garanti aux paysans et/ou Indiens des droits de propriété inaliénables. Ce processus de répartition agraire a également mis fin à des relations de seigneurie et de servitude qui existaient dans les grandes plantations, même après l'abolition de l'esclavage en 1821. En 1992, la réforme de l'article 27 a mis fin à la répartition agraire et a rendu possible la marchandisation des parcelles individuelles au sein de l'*ejido*.

Coupeurs de tête et zapatistes : les fondements de la peur à Chenalhó

La mort des six jeunes a bouleversé l'ensemble de la municipalité. La principale et récurrente accusation à leur rencontre s'est concentrée sur la figure du coupeur de tête, associée à des relations dangereuses et aux commerces interdits, comme le trafic d'organes, notamment de têtes, mais aussi de testicules, comme ceux retrouvés dans des sachets en plastique quelques semaines plus tôt.

Cette peur du coupeur de tête chez les *Pedranos* est enracinée dans un passé lointain. Jacorzynski a passé en revue différentes interprétations possibles du mythe des coupeurs de tête dans la région des Hautes Terres du Chiapas. L'une d'elles serait « ésotérique » : « la signification symbolique de couper les têtes des gens est définie par la référence aux rites et aux croyances mésoaméricaines selon lesquelles la décapitation avait pour but de s'approprier la force vitale présente dans la tête et dans le sang des victimes¹¹ » (2002 : 17 ; la traduction est la nôtre). En remontant au texte sacré des mayas anciens, le *Popol Vuh*, il montre que les sacrifices mayas reposaient sur des décapitations dans des rituels de guerre, lors du jeu de pelote et dans des activités agricoles. Les têtes étaient des trophées offerts par les hommes aux dieux et l'animal associé à la décapitation était la chauve-souris¹². Ces rites sacrificatoires plaçaient la tête et le sang au cœur des principes de fertilité et de la végétation, l'appropriation de la vitalité de la victime à des fins magiques, sacrées ou médicinales. De plus, la métaphysique des éléments vitaux situés dans le corps humain et la vision du monde (*cosmovisión*) générale des populations tsotsiles conserveraient le mythe des mayas anciens. De même qu'à Zinacantán et à Chamula, l'âme à Chenalhó est divisée en deux entités animiques : le *wayjel*, l'animal protecteur qui accompagne le vivant jusqu'à sa mort dans une relation symétrique (si l'un meurt, l'autre meurt peu après), et le *ch'ulel*, l'âme qui anime le corps humain, et qui réside dans sa tête, son cœur et son sang. À la mort, lors d'une maladie ou lors d'une transgression, cette entité animique quitte le corps et peut errer si elle n'est pas récupérée. Le *ch'ulel*, fortement relié au visage, est celle qui, dans les rumeurs de coupeurs de tête, donne la force vitale à l'œuvre, et non l'animal protecteur. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'à Zinacantán, les victimes des coupeurs de tête n'étaient jamais des enfants ni des femmes tsotsils, ni des métis qui « étaient presque les compagnons des Allemands (*son casi los compañeros de los alemanes*) », et qui surtout n'avaient pas suffisamment de force car, selon les Indiens, ils mangeaient de la graisse et non des légumes comme eux (*ibid.* : 208).

Pour Gorza, la peur des coupeurs de tête à Chenalhó aurait davantage des origines coloniales, et remontent à l'époque où les organes des Indiens servaient à l'édification des centres de pouvoir métis et blancs. Ainsi, la peur du coupeur de tête renvoie à des formes anciennes d'exploitation des Indiens remontant aux grandes exploitations agricoles (*fincas*)¹³ et associées à des « étrangers » envahisseurs : d'abord les métis

¹¹ « El significado simbólico de cortar cabezas de las gentes quedaría definido por la referencia a los ritos y creencias mesoamericanas según las cuales la decapitación tenía el propósito de apoderarse de la fuerza vital presente en la cabeza y la sangre de la víctima ».

¹² Étrangement, Jacorzynski ne relève pas que les Indiens des Hautes Terres parlent principalement le « tsotsil », la langue du peuple des chauve-souris.

¹³ Les *fincas* (appelés aussi *haciendas*) sont des modèles d'exploitation agricole de type colonial et féodal, apparus au Chiapas dès la fin du XVII^e siècle et qui ont été le modèle dominant d'exploitation productive et de domination interethnique, au moins jusqu'à la répartition agraire sous le cardénisme. Cette mémoire est rappelée dans de nombreux récits contemporains.

(*ladinos*), puis les Allemands arrivés au XIX^e siècle dans la région des Basses Terres, où migraient les Indiens des Hautes Terres pour y travailler. Selon Gorza, les rumeurs sur les coupeurs de tête résulteraient de cette période où les Indiens étaient employés comme travailleurs agricoles dans les grandes exploitations (*fincas*). Le système de péonage¹⁴ a créé un imaginaire singulier chez les Indiens tsotsils renvoyant à ces Autres inquiétants, les planteurs tantôt *ladinos*, tantôt « hommes blonds », qui consommaient, pour ne pas dire dévoraient, les corps des Indiens qui ne revenaient pas de ces lieux de malheur. On disait parmi les Indiens qui travaillaient dans les *fincas* que ces sortes de démons qu'étaient les coupeurs de tête mangeaient leurs victimes sans jamais les restituer, leurs corps et leur sang étaient sacrifiés pour le privilège métis ou blanc.

Quant aux testicules retrouvés dans des sachets en plastique peu de temps avant le lynchage, Gorza pense qu'ils représentent le temps et renvoient à un rituel maléfique, qui « coupe » le temps des Indiens¹⁵, à l'instar des heures « coupées », émasculées pourrait-on dire, aux Indiens par les *ladinos* dans les *fincas*. Les testicules auraient servi à construire des horloges, le temps abrégé des Indiens servant à allonger le temps des métis, à travers un commerce où se joue le destin des uns et des autres. Les testicules sont donc des métaphores d'un temps métis et urbain, avide d'exploiter un temps indien et rural. Pour Gorza, les têtes et les testicules renvoient donc à un symbolisme lié à la domination métisse ou étrangère et sont en ce sens des symboles négatifs de la modernité.

L'analyse sur les organes sexuels faite par Gorza sous-estime l'appropriation de la vitalité de l'Autre que souligne Jacorzynski pour la tête et le sang, mais que ce dernier ne développe étrangement pas au sujet des testicules. Pourtant, un enjeu symbolique fondamental se trouve dans l'accusation de couper des organes sexuels. L'ablation des testicules menacerait la reproduction des Indiens et est en ce sens intimement liée à la représentation du temps des Indiens. Le sexe devient en ce sens une métonymie du potentiel vital des Indiens. Comme le souligne Julien Bonhomme pour les voleurs de sexe dans plusieurs pays d'Afrique (2009), c'est la vitalité des individus et de la communauté tout entière qui est alors menacée par la disparition des organes reproducteurs. Ce n'est donc pas un hasard si les cibles sont de jeunes hommes et si des testicules se retrouvent dans des sachets en plastique tels des fétiches de pouvoir : c'est aussi la virilité comme support de l'identité masculine qui se voit ainsi remise en cause.

¹⁴ Le péonage est un maquillage du système colonial des « *encomiendas* », fondé sur l'intervention de « racoleurs » (*enganchadores*) qui recrutaient la main-d'œuvre dans les communautés pour les *fincas* des Basses-Terres, où les Indiens étaient employés comme travailleurs agricoles (*peones*). Malgré l'abolition de l'esclavage avec l'Indépendance en 1821, les formes coloniales de subordination économique se sont poursuivies et ont consisté en un endettement perpétuel qui condamnait les Indiens au travail forcé pour rembourser des dettes héritées d'une génération à l'autre et dont ils ne réussissaient pas à s'acquitter.

¹⁵ Guiteras Holmes (1961) disait déjà dans sa monographie sur les « périls de l'âme » dans les années cinquante à Chenalhó que « couper les heures » était un acte de magie imitative par des éléments de prière, réalisés par des sorciers malins dans le but de tuer.

Sacrifices de construction et construction de la nation

Un détour par d'autres contextes permet de relier la chasse aux têtes au commerce et au sacrifice en raison du rôle régulateur des relations interethniques qu'elle peut jouer. Hoskins (1996 : 32) a relevé qu'en Indonésie orientale, des opérations de capture étaient pratiquées par des chefs locaux alliés aux Hollandais pour le commerce des esclaves, qui pouvaient être sacrifiés lors des obsèques de leurs maîtres. Les raids réalisés par des groupes ethniques locaux engagés dans la traite des esclaves servaient aussi à la construction de grands projets. Dans le cas des groupes de la côte du Mandar et de ceux des montagnes à Sulawesi, les seconds s'emparaient des têtes des premiers, économiquement plus prospères, pour des rituels de consécration dans leurs maisons visant à promouvoir la fertilité et la prospérité (George, 1996 cité par Stewart et Strathern, 2004 : 169-70). De même en Indonésie, à l'époque précoloniale, la chasse aux têtes était une pratique garantissant la fertilité des humains et de la terre. Elle a existé jusqu'au XIX^e siècle, quand le gouvernement colonial a décidé de la supprimer, alors que le sacrifice de construction était également une pratique religieuse. Cette suppression généra des ressentiments, au point que la société indonésienne a commencé à penser que les nouveaux pouvoirs coloniaux pratiquaient eux-mêmes la prise de tête à des fins rituelles, reflétant l'idéologie de la guerre dans les villages où les victimes sont considérées comme des proies du gouvernement. Pour Drake (1989), les rumeurs de coupeurs de tête sont le reflet de tensions générées par la construction de la nation et sont liées à des logiques culturelles anciennes qui prédominent encore dans la vie politique à Bornéo. Pour Stewart et Strathern (2004 : 172), l'anthropophagie et la confiscation de têtes ont été des accusations récurrentes lancées par des populations colonisées en Afrique, en Indonésie ou en Nouvelle Guinée, qui adaptent ces accusations à leur contemporanéité. Ainsi, par une inversion du sujet, ces accusations ont fait symboliquement de l'État lui-même le chasseur de tête qui volerait les populations locales pour son propre dessein, notamment pour alimenter des musées à l'étranger. En Indonésie orientale, Barnes (1993 cité par Stewart and Strathern, 2004 : 169) a également analysé un phénomène similaire de rumeurs de chasseurs de tête accusant les fonctionnaires d'État de vouloir obtenir des têtes humaines pour les placer dans la construction de ponts ou de bâtiments. C'est dire la malléabilité de ces rumeurs de coupeurs de tête qui s'ajustent à des contextes et des époques très différentes et cristallisent la relation antagonique et ambivalente entre populations locales et autorités coloniales ou étatiques.

Dans le cas de Chenalhó, on l'a vu, Gorza voit dans l'histoire tragique de domination dans les *fincas* l'association du corps des Indiens au travail et le prélèvement d'organes humains à leur marchandisation pour l'établissement des centres de pouvoir blanc et métis. Jacorzynski préfère interroger les rumeurs de coupeurs de tête à Chenalhó à l'aune de l'interprétation culturaliste et symboliste des sacrifices de construction dans le monde maya : pourquoi les coupeurs de tête ne peuvent-ils tuer leurs victimes avec des armes à feu, si ce n'est parce qu'elles risquent de perdre la force vitale du défunt ? Et pourquoi dans ce cas couper la tête plutôt qu'un autre organe, si ce n'est parce qu'elle contient toute la force vitale ? Mais surtout, pourquoi retrouve-t-on aujourd'hui encore des rituels de consécration, où l'on enterre au centre de la nouvelle maison une tête de poulet, si ce n'est parce qu'elle serait un substitut des anciens sacrifices humains, et un symbole de libération des forces malignes représentées par les déités ?

Conscient des limites des arguments « ésotériques¹⁶ », Jacorzynski relève également les rapports patrons/clients sous-jacents au travail des coupeurs de tête. Les habitants de Chamula et Zinacantán disent que les coupeurs de tête vendent les têtes comme des marchandises à des patrons pour qu'ils fassent des constructions, qu'ils construisent des chemins, des ponts, des barrages hydroélectriques, des grands bâtiments ou des églises. Il faut plus ou moins de têtes en fonction de la taille des travaux réalisés et elles sont déposées dans le ciment pour que la construction ait de la consistance et ne s'effondre pas. Ces patrons peuvent tantôt être le gouvernement des États-Unis, le gouvernement mexicain ou du Chiapas. Ceux qui exécutent le travail sont des ingénieurs, des coupeurs de tête, voire des êtres surnaturels¹⁷. Le travail illégal et sale du coupeur de tête est donc relié à des forces d'exploitation où les coupeurs de tête se situent au plus bas de l'échelle de pouvoirs, en servant de main d'œuvre peu chère. Et toute victime d'un coupeur de tête est aussi la victime de la croissance du capital, du développement et de la modernisation de la région. Jacorzynski voit ainsi dans les rumeurs de coupeurs de tête les symboles de l'exploitation capitaliste, celle d'une classe qui jouit des privilèges économiques ou politiques au sein de la communauté, et celle d'une classe travailleuse exploitée.

Freyermuth (2002) replace les rumeurs de coupeurs de tête dans le contexte politico-historique des années 1990, où d'autres professions se développent telles que les horlogers ou artificiers, déplaçant dans le même temps le trafic des têtes à d'autres parties du corps, dont les testicules. Dans la même veine, Gorza avance que la création de compagnies de transports et l'arrivée de nouveaux commerces, souvent par le biais d'Églises évangéliques, ont développé des signes extérieurs de richesses et de propriété rompant avec l'idée d'une communauté partageant une même pauvreté qui garantissait une égalité entre tous. Ces nouvelles formes d'accumulation de l'argent et le contrôle des transports génèrent ainsi des inquiétudes et des envies renouvelées. Gorza pointe donc que tout nouvel enrichissement est suspecté d'être rattaché à des activités illégales et suscite l'irritation collective. Ce rapport des Indiens à l'argent et aux avantages matériels traduit à la fois la méfiance envers de nouvelles activités commerciales, suspectées de corruption. Tout nouveau pouvoir, religieux, commercial ou politique est associé à ces « mauvaises personnes ». Généralement, la malédiction est prise en charge par les sorciers-guérisseurs traditionalistes, qui doivent ensuite réparer le maléfice par un autre rituel, en coupant une bougie en trois en plus d'invoquer des forces de la terre (Gorza, 2002 : 177). Toutefois, dans le cadre du conflit armé au Chiapas, ces rituels étaient désormais insuffisants. L'appropriation d'organes ou de parties du corps renvoie à des attaques de sorcellerie malfaisante associée à ces rumeurs d'anthropophagie et de coupeurs de tête¹⁸.

¹⁶ Celles-ci n'expliquent pas la persistance de certaines connaissances « ésotériques » et la disparition d'autres, ni les différences locales sur le mythe des coupeurs de tête, ni sur les importantes transformations depuis l'époque préhispanique qui ont modifié la connaissance élitiste des anciens sacrifices humains.

¹⁷ Dans certains mythes de création des municipalités des Hautes Terres, Saint Jean a construit Chamula sur le sacrifice volontaire et spontané d'Indiens qui se sont offerts pour fortifier le temple du village.

¹⁸ Si les figures de sorciers et de coupeurs de tête sont différentes, elles partagent le même champ sémantique et utilisent le même répertoire de signes, nous dit Gorza : les deux sont dépositaires du pouvoir et peuvent utiliser cette prérogative pour ôter des vies.

De plus, la construction de nouvelles routes en béton pour permettre la militarisation de la zone après le soulèvement zapatiste, a réactivé ces rumeurs d'attaques de coupeurs de tête, associés à celles des « coupeurs de route (*jmakbe'etik*) » : les coupeurs de tête font disparaître les habitants sur les bords des routes, surtout la nuit, leurs organes servant aux nouvelles constructions. Gorza voit, à juste titre, dans les routes des espace-temps de communication. Les routes réveillent des inquiétudes autour de l'action de bandits qui rôdent la nuit, coupent les routes et peuvent s'enrichir par la construction et le trafic d'organes¹⁹, comme à l'époque où les routes et les chemins conduisaient aux *fincas*, ces lieux des malheurs des Indiens où s'accumulaient dettes et formes d'esclavage à peine masquées. On pourrait ajouter qu'elles représentent l'antagonisme constitutif de deux univers polarisés mais indissociables : métis/indiens, ville/communauté, intérieur/extérieur, domestique/sauvage.

Conjurer la peur au nom de la tradition

Les rumeurs des coupeurs de tête ont nourri l'imaginaire des *Peñranos* sur plusieurs générations au point de se sédimenter en folklore ou en légende locale consignée dans la tradition orale. Les récits de coupeurs de tête véhiculés essentiellement par les groupes traditionalistes, notamment les sorciers-guérisseurs, étaient relatés par les parents et grands-parents au sein des foyers. Stewart et Strathern (2004 : 171) ont appelé *diving rumor* une rumeur devenant légende à l'origine de paniques sociales, comme dans le cas des émeutes de l'Inde coloniale sous domination anglaise analysées par Guha (1983), où l'on retrouve là encore des motifs similaires à ceux du lynchage de Chixiltón : d'abord, la peur des kidnappings et des assauts par des étrangers, puis la pratique de la chasse aux têtes associée aux valeurs de fertilité procurée par la violence qu'elle a signifiée, et la coutume du sacrifice de construction, par laquelle les têtes ou les corps entiers de personnes capturées, notamment des bébés, étaient supposés avoir été pris et utilisés en sacrifices aux esprits afin de construire et consolider des bâtiments ou des barrages. Ces trois motifs ont en commun de renvoyer à un ensemble de peurs fondées sur une situation prototypique d'un groupe local faisant face à des prédateurs extérieurs.

Le caractère performatif des rumeurs est donc primordial pour comprendre le lynchage de Chixiltón qui s'en est suivi. Elles ont été réactivées avec force au moment de la crise politique amorcée par la volonté collective, sous la bannière zapatiste, de rompre avec les caciques autoritaires du PRI. L'introduction du zapatisme dans la région des Hautes-Terres a donc réactivé les peurs puissantes des coupeurs de tête pour des motifs politiques et symboliques que n'évoquent ni Gorza, ni Jacorzynski, mais qu'il me paraît important de souligner : les zapatistes incarnaient un nouveau contrepouvoir venu de l'extérieur et encore difficile à « évaluer » pour les classes

¹⁹ Gorza a collecté de multiples récits sur les coupeurs de tête qui sont décrits de la manière suivante : « Ils vont là où ils ne devraient pas » ; « ils sont armés de machettes, de cordes et *mecapal* [ceinture de portage placée sur le front] » ; « dans des zones isolées, ils bloquent le chemin à ceux pris de court et qui transitent par-là » ; « pendant la nuit, ils traînent sur les sentiers ou se cachent le long des chemins qui communiquent avec les municipalités » ; « ils s'enrichissent rapidement et de manière injustifiée » ; « en général, ils viennent de Chamula » (« *Van donde no deben ir* » ; « *Están armados de machetes, lazos y mecapal* » ; « *En zonas aisladas bloquean el camino a los desprevénidos que por ahí transitan* » ; « *En la noche, vagan por los senderos o se esconden a lo largo de los caminos que comunican a los municipios* » ; « *Se les puede reconocer hasta indirectamente, porque se enriquecen rápido y de forma injustificada* » ; « *Por lo general son indígenas y muchos provienen de Chamula* », Gorza, 2002 : 174 ; ma traduction).

locales privilégiées, mais il a relancé une pensée magique chez les traditionalistes ; certains membres de l'organisation zapatiste ont mené des rondes de nuit, en passe-montagne, devant la carrière de sable expropriée aux cardénistes, renvoyant avec fulgurance à la figure du coupeur de tête et de route ; les nouveaux dirigeants zapatistes bénéficiaient du soutien du Sous-Commandant Marcos, une figure extérieure puissante générant un fantasme d'invincibilité, notamment auprès des caciques du PRI et des cardénistes de Los Chorros ; quelques mois plus tard, ces derniers se sont armés en réaction pour « défendre » leur communauté face à ce qu'ils considéraient comme la menace zapatiste, jusqu'à être responsables du massacre d'Acteal. Les caciques locaux et les autorités traditionnelles ont prêté des pouvoirs considérables, voire surnaturels, au contrepouvoir constitué par les zapatistes, qu'ils ont naturellement associé aux coupeurs de tête qui détiennent des privilèges économiques, politiques, mais aussi magiques.

Dans les différentes municipalités de la région des Hautes Terres, les origines des victimes et des coupeurs de tête varient : à Zinacantán, les coupeurs de tête peuvent être des Indiens ou des *kaxlanetik* (non-indiens) alors qu'à Chamula, il ne peut s'agir que de métis ; les victimes au contraire ne peuvent être que des Indiens à Chamula, tandis qu'à Zinacantán ils ne peuvent être que des Chamulas, car ils sont plus forts, qu'ils servent pour le travail dur et sont inoffensifs et qu'en aucun cas, il ne peut s'agir d'habitants de Zinacantán qui sont trop « mous ». À Chenalhó, jusqu'alors, les rumeurs de coupeurs de tête concernaient généralement des jeunes issus des communautés voisines (étudiants, voleurs, karatékas, trafiquants de marihuana, corrompus), des Indiens venus d'ailleurs (des réfugiés guatémaltèques) ou des étrangers, comme les anciens propriétaires allemands des *fincas* arrivés au XIX^e siècle. Les coupeurs de tête étaient donc toujours extérieurs à la communauté et au groupe ethnique. Mais en 1996, le prototype de l'inconnu, généralement cristallisé autour d'une figure extérieure à la municipalité, a concerné pour la première fois des individus de la même ethnie et, pour l'un d'entre eux, de la même municipalité.

Les jeunes victimes de Chixiltón ont en commun d'exercer la profession de technicien radio dans leur communauté, d'en être sortis et d'avoir vécu ensemble dans une petite chambre en banlieue de San Cristóbal de Las Casas pour leurs études. L'un d'eux a même créé un petit groupe de loisir autour des arts martiaux. Ces sorties de la communauté d'origine associées aux activités nouvelles en avaient fait d'eux des étrangers pouvant fragiliser les coutumes locales, la « tradition » des anciens, devenant un danger qu'il fallait « couper » de la municipalité. Ainsi, même s'ils provenaient du même groupe ethnique et pour l'un d'entre eux de la même municipalité, les jeunes ont été lynchés pour avoir introduit une rupture endogène au pouvoir traditionnel des autorités. En les accusant d'être zapatistes, sorciers et coupeurs de tête à la fois, les caciques et traditionalistes justifiaient de devoir conjurer la peur sociale en les tuant avant que les supposés dangereux zapatistes ne le fassent.

Le lynchage de Chixiltón a donc été présenté comme une régulation des relations, non pas interethniques, mais politiques au sein du même groupe ethnique. Il illustre la manière dont des élites locales ont recours à la force pour tenter d'en finir avec des formes de dissidence, politique ou religieuse, fruit d'une mise à mort collective d'un individu ou d'un groupe jugés dangereux ou étrangers à la municipalité. Même si cet épisode de violence extrême et collective a ému les *Pedranos*, il a été en partie toléré

car il représentait la justice « traditionnelle » des caciques, les sanctions corporelles extrêmes et l'absence de sépulture pour les corps des victimes jetés dans la brèche sont des sanctions extrêmes à la hauteur de la menace zapatiste. Les habitants de Chenalhó ont consenti à ce que Radcliffe-Brown a appelé une « sanction morale ou éthique négative [...], une réaction de réprobation de la communauté envers une personne dont elle désapprouve la conduite » (1968 : 293). Le lynchage est légitime pour ses exécutants comme pour les habitants tant qu'il les protège d'une menace et qu'il incarne une réparation à une offense faite en amont (Goldstein, 2003). C'est dire si une classe ne parvient à imposer sa domination sur les autres qu'en fonction de la conception de la justice « du moment », des mythes et des croyances locales. Cela n'implique pas qu'il y ait une position normative et légale de la justice, mais bien un « sens commun du juste et de l'injuste » (Claverie, Jamin et Lenclud, 1984). En ce sens, le lynchage contient une dimension morale et normative puissante, puisqu'il est une forme de sanction visant à renforcer la norme et est accepté par la majorité, alors même qu'il est une pratique violente et illégale.

Tout au long de la deuxième moitié du XX^e siècle, la « tradition » a été invoquée par les caciques traditionalistes du PRI, qui employaient un discours d'unité et d'harmonie au nom de la communauté, pour accuser et éliminer les groupes politiques et religieux dissidents, présentés comme des menaces à l'ordre social. Au nom de la « tradition », ils procédaient à des exécutions sommaires et brutales, à une mise à mort de l'Autre, qui devenait un étranger et, partant, une menace pour l'unité du groupe²⁰. Le lynchage a ainsi été une pratique de justice collective fondée sur l'énonciation d'une « coutume » par les caciques traditionalistes, qu'ils ont invoquée pour justifier des sanctions physiques pendant toute la deuxième moitié du XX^e siècle. C'est dire si le lynchage contient une dimension morale puissante, puisque qualifier un ennemi politique de coupeur de tête revient à le condamner à mort (Collier, 2002), en élaborant des discours de légitimation qui enveloppent l'acte violent.

Le lynchage de Chixiltón a également redéfini la justice « traditionnelle » des caciques et des autorités religieuses, puisque l'épisode a engendré une réprobation publique du lynchage collectif. « Certains habitants », écrit Gorza, sans préciser qui, au sein des différentes factions, ont remis en question le lynchage. Étonnamment, cette disqualification politique ne provenait pas d'un groupe d'opposition au PRI, mais s'est faite au sein même du parti dans le chef-lieu de Chenalhó, puisque le président municipal Manuel Arias Pérez a condamné le lynchage avant de se retirer de la vie politique municipale. En retour, le groupe de caciques ayant procédé au lynchage des six jeunes l'ont accusé de ne pas respecter les us et coutumes au point d'exiger sa destitution. Il a été accusé, avec d'autres autorités, de ne pas représenter suffisamment les normes coutumières car il aurait transgressé les préceptes d'abstinence alimentaire et de relations sexuelles avant les fêtes, et aurait laissé ses femmes aller au marché avec beaucoup de désinvolture (Gorza, 2002 : 180). L'outrage à la tradition était sans appel

²⁰ Suite à la reconnaissance du caractère pluriculturel de la nation mexicaine en 1992, le rapport entre lois et coutumes a été à la base de nouvelles relations des traditions à la loi au Mexique, notamment dans les États du Sud où sont présentes les populations indiennes. La légalisation des coutumes a été précoce dans les deux États du Guerrero et de l'Oaxaca, comme l'ont montré les travaux d'Aline Hémond (2004), de David Recondo (2007) et de Recondo et Hémond (2002). Au contraire, au Chiapas, la reconnaissance des coutumes dans la Constitution de cet État fédéré n'a pas eu lieu en raison du conflit armé, et il est fort probable que les États voisins aient procédé aux réformes pour éviter l'expansion de la rébellion zapatiste.

pour les caciques et traditionalistes ayant procédé au lynchage, malgré leur appartenance commune au PRI.

Au moment de son récit, soit douze ans plus tard, l'ancien président municipal Manuel Arias Pérez semblait encore dépassé par les événements. Il m'a confié que son unique réaction a été d'abandonner ses fonctions : il a « demandé l'autorisation (*pidiô permiso*) » de renoncer, une forme pudique de me dire qu'il avait présenté sa démission au Congrès de l'État, qui la lui a refusée. En octobre 1996, le président municipal Manuel Arias Pérez a définitivement renoncé à son poste, accusé de toute part de ne savoir gouverner. Il a préféré partir face à la gravité de la situation et surtout car il n'avait plus le soutien des puissants caciques du chef-lieu de Chenalhó. « J'ai préféré partir, sortir de la politique, et maintenant, je travaille tranquillement », me dit-il des années plus tard. Il n'en a pas été de même pour son successeur, alors son second dans la hiérarchie municipale (*síndico*), Jacinto Arias Cruz. Celui-ci est entré en fonction en 1997 en tant que président intérimaire, dans une atmosphère de tension extrême. Il a été à l'origine de tensions encore plus vives, qui ont abouti à une série d'assassinats, d'attaques, de déplacements de population et, *in fine*, au massacre d'Acteal en décembre 1997, où ont péri 54 civils, membres de l'organisation pacifique des Abeilles, qui priaient pour le retour à la paix. À la suite de ce massacre, qui a marqué le paroxysme des violences extrêmes à cette période, Jacinto Arias Cruz a été emprisonné pendant plus de dix ans²¹. Les jeunes de Chixiltón et l'ancien président municipal n'ont pas été les seuls à subir les attaques politiques des groupes traditionalistes. Le dirigeant cardéniste Maximiliano Pérez Ruiz a également été un bouc émissaire idéal pour les caciques traditionalistes qui ont profité de la situation de crise générée par le lynchage pour faire arrêter ce dissident historique du PRI. Ils l'ont accusé d'être l'un des responsables du lynchage et il a été enfermé pendant dix ans, trois mois et 15 jours sans que sa culpabilité ne soit jamais prouvée.

Le lynchage comme violence politique d'État

Le lynchage de Chixiltón manifeste trois dimensions majeures pour comprendre les violences politiques et extrêmes au Mexique.

D'abord, le lynchage de Chixiltón a marqué un basculement important dans la vie politique locale : l'accusation que des coupeurs de tête circulaient dans la communauté traduisait non seulement la réactivation de la rumeur ancienne des coupeurs de tête mais, surtout, elle visait pour la première fois des *Pedranos*, devenant fondamentale dans la gradation des conflits : elle a marqué le début d'une rumeur que des gens « parmi eux » étaient des étrangers. En ce sens, le lynchage collectif des jeunes de Chixiltón s'inscrit dans un répertoire d'action d'une violence ritualisée visant à renforcer un système de justice collective par des caciques en perte fulgurante de leur pouvoir hégémonique. Plus qu'une puissance retrouvée, le lynchage marque une rupture politique et symbolique entre les *Pedranos* et annonce le conflit fratricide des mois suivants.

Dans le conflit armé des années 1990, l'interprétation par les caciques locaux du pouvoir zapatiste en des termes sorcellaires a postérieurement prêté le flanc à une

²¹ Il avait été jugé et condamné à 36 ans de prison ferme pour homicide qualifié, lésions qualifiées, port sans licence d'armes à feu à l'usage exclusif de l'Armée et de la Force Aérienne, mais a été libéré en 2013.

interprétation par l'État que les violences extrêmes à Chenalhó étaient le fruit de conflits « entre » Indiens, intercommunautaires ou interreligieux. Cette réduction au niveau local du lynchage de Chixiltón et, plus tard, du massacre d'Acteal a érudé le rôle direct ou indirect de l' « État » dans ses différentes incarnations, dont celle des caciques locaux, dans l'élaboration des rumeurs sur les coupeurs de tête et des violences politiques. Elle a également rendu possible une fausse opposition entre tradition et modernité dont Geschiere (1997, 2000), Meyer (1999) et Comaroff et Comaroff (1993) ont relevé le caractère inopérant.

C'est dire que l'accusation d'anthropophagie et le lynchage ne peuvent se réduire à des phénomènes localisés, prémodernes ou pré-étatiques, contrairement à ce que d'aucuns affirment (Vilas, 2016), ni à une pratique relevant seulement du droit coutumier. Goldstein (2003) a montré l'ambivalence du lynchage qui est une forme de violence vigilante visant le contrôle social autant qu'une contestation par rapport à l'État qui redéfinit les idées de justice, de citoyenneté et de légalité. Mais surtout, si le lynchage est généralement considéré comme une violence symptomatique d'une justice « par soi-même », il risque aussi de prêter le flanc à une lecture en des termes de conflit intercommunautaire pour stigmatiser les populations dont les pratiques « primitives » devraient être condamnées en vue de moderniser et « civiliser » l'État. Les rumeurs de coupeurs de tête, les attaques de sorcellerie et les accusations de coupeurs de tête ou d'anthropophagie ne forment pas qu'un métalangage. Elles façonnent aussi des imaginaires politiques exprimant des relations de pouvoir et de domination et ont une fonction politique de redéfinition des liens au sein d'une communauté politique, à ses différentes échelles, locale, régionale et nationale.

Ensuite, ce lynchage a introduit un nouvel élément dans le conflit armé, qui traduit un bouleversement profond d'une violence collective généralement considérée comme légitime et comme une norme acceptée de tous. Certes, une sanction comme un lynchage ne se mesure qu'à l'aune de la transgression antérieure à laquelle elle ne fait que répondre, transgression elle-même estimée sur la base de valeurs et de normes propres à chaque groupe. Mais, plutôt que de parler avec Radcliffe-Brown (1968) de « la communauté » comme d'une totalité harmonieuse et consensuelle, il faut souligner ici la réprobation publique et l'indignation générale dont ce lynchage collectif a fait l'objet comme autant de manifestations que quelque chose de nouveau se passait. L'usage politique d'une « tradition » au service des caciques les plus traditionalistes a suscité des contestations inédites au sein du même parti politique et entre caciques. L'invocation d'un lynchage pour protéger l'ensemble de la communauté participe de la redéfinition de la justice et de la citoyenneté comme le suggère Goldstein (2003) mais elle redessine également les lignes de fracture au sein de la communauté politique entre Indiens d'affiliations politiques et religieuses différentes.

Ces deux premiers points ont deux implications herméneutiques : la première invite à remettre en question le caractère consensuel associé généralement aux termes « collectif » et « communauté », qui sous-tendent le lynchage, alors qu'ils désignent dans les faits une classe précise de personnes qui en font un usage ponctuel pour se défaire d'un ennemi politique. La seconde implication, qui prolonge la première, réside dans le fait que le lynchage porte intrinsèquement les notions de pouvoir et de compétition. Indissociable de la rumeur des coupeurs de tête, il rend manifeste les différents projets des organisations et partis en dispute et n'est, en ce sens, aucunement

consensuel. Il traduit le changement entre des formes anciennes et nouvelles de pouvoir, depuis la vie quotidienne des habitants jusqu'aux niveaux institutionnel et macroéconomique. Il est surtout l'expression ambivalente de l'usage politique qui peut se faire de la tradition dans le contexte du tournant multiculturaliste des années 1990 au Mexique et ailleurs en Amérique latine, qui a permis à la fois aux caciques locaux de justifier le lynchage au nom de la tradition et à l'État de renvoyer cette violence collective et extrême à une « coutume » d'Indiens.

Pour autant, il est important de souligner un troisième aspect de la signification politique du lynchage qui est son rapport ambivalent à l'État. Au moins jusqu'en 2007 et la lutte officielle contre le narcotrafic lancée par le gouvernement fédéral mexicain, celui-ci gouvernait de manière indirecte, par une attitude de non-ingérence dans les conflits locaux, préférant laisser agir les caciques locaux qui faisaient « justice par eux-mêmes », de manière arbitraire et illégale, comme dans le cas du lynchage de Chixiltón et du massacre d'Acteal. Le rôle ambivalent des caciques locaux, à la fois garants de l'ordre établi et auteurs de violences, est une clé de compréhension du système politique mexicain car ce sont eux qui font le « sale boulot » pour reprendre l'expression de Hugues (1996), en tant que supplétifs de l'État. En ce sens, aussi local et collectif soit-il, le lynchage est une violence politique d'État.

Ces trois points permettent de saisir un ressort important de la coercition de l'État mexicain. L'usage de la violence extrême par les caciques de Chenalhó est loin d'être systématique, elle se fait de manière ponctuelle, directe et brutale sur le corps des victimes. Elle s'exerce à l'inverse des dispositifs de discipline et des règles impersonnelles d'une armée régulière, elle se distingue donc d'un pouvoir militaire et disciplinaire. En ce sens, le lynchage de Chixiltón éclaire bien des violences au Mexique présentées par l'État comme « coutumières » et qui s'opposeraient à des méthodes plus sophistiquées de l'armée ou des polices. Bien que l'État du Chiapas ait été militarisé dès 1995 dans les territoires d'influence de l'EZLN, les violences politiques d'État en milieu rural et indiens ont été et sont aujourd'hui encore souvent prises en charge par les caciques locaux et régionaux, ne rendant pas nécessaire un contrôle social prétorien exercé de manière bureaucratique et autoritaire comme cela a été le cas dans les dictatures du Cône Sud. Au Mexique, les élites régionales se sont appuyées sur les arrangements locaux avec les caciques locaux et leurs groupes armés plutôt que sur des armées lourdes et sophistiquées pour maintenir l'ordre tout au long du XX^e siècle. Dire ceci revient à remettre en question la dichotomie persistante qui oppose une violence « privée » à une violence « étatique », et à saisir la manière dont l'État établit un contrôle indirect sur les populations locales en laissant s'exprimer des formes de justice « par soi-même ».

Si en sorcellerie, « la parole, c'est la guerre » (Favret-Saada, 1977 : 25-30), les accusations par les caciques que les zapatistes sont des coupeurs de tête renseignent sur la nature de la crise profonde traversée à Chenalhó et au Chiapas au milieu des années 1990. L'insertion du discours de sorcellerie dans la modernité de l'État et dans la globalisation violente qu'a impliqué le conflit armé au Chiapas sert à renforcer de manière paradoxale à la fois le contrôle de l'État sur les populations et l'autonomie des communautés zapatistes vis-à-vis des caciques du PRI et, *a fortiori*, de l'État. Comme le reprend Bernault au sujet du Gabon, les liens entre sorcellerie et pouvoir sont rendus possibles « par l'assimilation réciproque des élites,

et par le rôle structurant de l'imaginaire sorcier » (2005 : 5). Certes, les caciques engagés dans une lutte pour la survie matérielle et symbolique de leur pouvoir ont eu recours aux rumeurs sur les coupeurs de tête pour recouvrer par une violence extrême leur pouvoir en déclin. Toutefois, ils n'ont pas empêché le pouvoir autonome des zapatistes de se renforcer grâce à la contestation par les *Pedranos* de leurs pratiques autoritaires. Autant de signes du pouvoir considérable de l'autonomie politique du pouvoir zapatiste perçu comme une coupure symbolique de la tête des caciques du PRI, et du rôle ambivalent, structurant et déstructurant, du lynchage de Chixiltón.

Conclusion

Qu'elles soient d'origine coloniale, préhispanique ou moderne, les rumeurs de coupeurs de tête mettent en scène une figure de la menace devenue au cours du temps à Chenalhó un symbole et une métaphore du danger qui se manifeste à chaque période de « modernisation », entendue comme toute influence extérieure qui se renforce et qui introduit des changements culturels et des transformations des modes de vie locaux venant menacer les Indiens et interprétés comme des formes d'oppression. Durant le conflit armé des années 1990 au Chiapas, la réactivation des rumeurs de coupeurs de tête pour désigner le supposé pouvoir zapatiste émergent dans le conflit armé à Chenalhó a provoqué une rupture dans l'imaginaire local déterminante pour comprendre la diffusion des peurs et des « techniques de la menace » (Claverie, 2004) qui sont allées *crescendo* tout au long des années 1996 et 1997. La puissance de ces peurs a reposé sur le fantasme du coupeur de tête, dont l'existence n'a jamais été prouvée, mais qui est considérée comme réelle du seul fait d'avoir provoqué une peur devenue la preuve décisive de la culpabilité. Ainsi, des représentations fantasmées ont circulé et opéré un amalgame entre le fait que les victimes soient jeunes, potentiellement des coupeurs de tête *et* des zapatistes, révélant la frontière poreuse entre sorcellerie, banditisme et résistance paysanne.

Le lynchage de Chixiltón a surtout marqué la première rupture politique et symbolique relative à la « menace zapatiste » qualifiée de coupeurs de tête pour justifier de s'en défendre. Il éclaire quelques mécanismes d'actes de violence extrême et collective infligés par une élite politique au nom de l'unité sociale et de la tradition, sans le réduire à un mode de résolution locale des conflits, ni seulement à une résistance au capitalisme. Ce lynchage est à mon sens un indicateur des déplacements des processus de différenciation sociale au sein de la municipalité en temps de crise politique et culturelle. Il témoigne de la difficulté d'un monde ancien à entrer dans un monde nouveau et s'inscrit dans un répertoire ancien de caciques du PRI faisant usage d'actions arbitraires et violentes pour se prémunir, au nom de la tradition, des changements politiques et culturels vécus comme des périls de l'âme. Avec le lynchage de Chixiltón, l'élimination physique de voisins devenus ennemis et le rejet dans un lieu de la souillure et du non-retour des corps, à qui l'on ôte par là-même la possibilité de rites funéraires, n'ont pas eu pour effet de rétablir l'ordre social menacé des caciques. Les mois suivants ont vu une série d'assassinats s'enchaîner jusqu'au paroxysme d'une autre violence extrême et collective, le massacre d'Acteal.

Références bibliographiques

Abélès M.,

1983, *Le lieu du politique*, Nanterre, Publications de la Société d'ethnologie.

Aguirre Beltrán G.,

1967, *Regiones de refugio : el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.

Barnes R. H.,

1993, « Construction Sacrifice, Kidnapping and Head-hunting Rumors on Flores and Elsewhere in Indonesia », *Oceania*, 64 : 146-58.

Bernault F.,

2005, « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville » in Mve Bekale M. (dir.), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan : 21-39.

Bonhomme J.,

2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas,

1997, *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó*, Chiapas, Mexico, Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas ».

Claverie É.,

2004, « Techniques de la menace », *Terrain*, 43 : 15-30.

Claverie É., Jamin J. et Lenclud G.,

1984, « Une ethnographie de la violence est-elle possible ? », *Études rurales*, 95-96 : 9-22.

Collier J. F.,

2002, « La solución pacífica de un caso de 'cortacabezas' en Zinacantán » in Jacorzynski W. (ed.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Mexico, CIESAS : 123-40.

Comaroff J. et Comaroff J.,

1993, *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.

Dehouve D.,

2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique : du local au global*, Paris, CNRS Éditions.

Drake R. A.,

1989, « Construction Sacrifice and Kidnapping: Rumor Panics in Borneo », *Oceania*, 59 : 269-79.

Favret-Saada J.,

1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

Freyermuth G.,

2002, « Violencia y etnia en Chenalhó. Formas comunitarias de resolución de conflictos » in Jacorzynski W. (ed.), *Estudios sobre violencia. Teoría y práctica*, Mexico, CIESAS : 183-204.

George K.,

1996, *Showing Signs of Violence*, Berkeley, University of California Press.

Geschiere P.,

1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press.

2000, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79/3 : 17-32.

Goldstein D. M.,

2003, « 'In Our Own Hands': Lynching, Justice, and the Law in Bolivia », *American Ethnologist*, 30/1 : 22-43.

Gorza P.,

2002, « El anhelo de conservar y la necesidad de perderse : 'cortacabezas' en San Pedro Chenalhó, Chiapas, México, 1996 » in Jacorzynski (dir.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Mexico, CIESAS : 169-82.

Guha R.,

1983, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press.

Guiteras Holmes C.,

1961, *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*, New York, The Free Press of Glencoe.

Hémond A.,

2004, « Lois hier, coutumes aujourd'hui... Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique », *TRACE, Les Indiens et le droit*, 46 : 82-98.

Henry C. et Tall E. K.,

2008, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, 189-190 : 11-34.

Hoskins J.,

1996, *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press.

Hugues E. C.,

1996, *Le regard sociologique. Essais choisis*, Paris, Éditions de l'EHESS.

Jacorzynski W.,

2002, « Sacrificio, capital y violencia : temas simbólicas de la narrativa sobre 'cortacabeza' en los altos de Chiapas », in Jacorzynski W. (ed.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Mexico, CIESAS : 205-32.

Kenneth G.,

1996, *Showing Signs of Violence: The Cultural Politics of a Twentieth-Century Headhunting Ritual*, Berkeley, University of California Press.

Melenotte S.,

2015, « Zapatista Autonomy and the Making of Alter-native Politics: Views from its Day-to-day Praxis », *Focaal*, 72 : 51-63.

Meyer B. et Geschiere P.,

1999, *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell.

Nahoum-Grappe V.,

2002, « Anthropologie de la violence extrême : le crime de profanation », *Revue internationale des sciences sociales*, 174/4 : 601-609.

Ortiz Herrera M. del R.,

2001, « Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada », *Maestría en Historia*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos.

Pineda L. O.,

1995, « Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas » in Viqueira Albán J. P. et Ruz M. H., *Chiapas : los rumbos de otra historia*, Mexico, CIESAS.

Radcliffe-Brown A. R.,

1968 (1952), *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Éditions de Minuit.

Recondo D.,

2007, *La Política Del Gatopardo : Multiculturalismo y Democracia en Oaxaca*, Mexico, CIESAS.

Recondo D. et Hémond A.,

2002, *Dilemas de la democracia en México : los actores sociales ante la representación política*, Mexico, CEMCA/IFE/INHERM.

Stewart P. J. et Strathern A.,

2004, *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vilas C. M.,

2016, « By their Own Hands: Mass Lynchings in Contemporary Mexico » [en ligne]. Consulté le 15 mai 2017.

URL : <http://www.cmvilas.com.ar/index.php/articulos/13-linchamientos-y-violencia-popular/32-by-their-own-hands-mass-lynchings-in-contemporary-mexico>