

Les ethnies Maya ont été divisées en deux grands groupes suivant des critères notamment linguistiques et archéologiques: les habitants des hautes terres et les Maya des basses terres. Néanmoins, en révisant la bibliographie existante, il est possible de procéder à une autre classification: les Maya connus et ceux dont l'étude a été, pour une raison ou pour une autre, négligée.

Certaines ethnies semblent avoir occupé une place primordiale dans la recherche, les résultats des études leur étant consacrées s'extrapolant au reste des groupes qui configurent la famille linguistique et ce, souvent sans cause justifiée. Ainsi, les Quiché, les Yucatèques, les Lacandon actuels, les Tzotil et les Tzeltal sont employés comme exemples paradigmatiques. Pour les autres groupes on a réalisé une quantité limitée de travaux ethnologiques et certains d'entre eux même, comme les Aguacatecos, le Chuj, les Chontal et les Mochó, sont pratiquement inconnus.

Les Tojolabal se placent dans ce dernier groupe; c'est une ethnie qui manque de caractère spectaculaire si cher aux ethnologues, ce qui a eu pour conséquence une complète indifférence aussi bien vis à vis de leur développement historique particulier que de leur situation actuelle.

En essayant de diversifier et d'enrichir les zones de recherche dans la région, le Centre d'Etudes Maya de l'Université Nationale Autonome de Mexico a entrepris plusieurs projets sur des ethnies maya peu connues, et c'est dans ce cadre que s'inscrivent les réflexions suivantes.

Les Tojolabal dans les sources et travaux historiques

L'indifférence qui entoure le groupe ne semble pas être une attitude exclusive des anthropologues contemporains; la pauvreté documentaire apparaît déjà dans les premiers registres coloniaux: aucun titre ou chronique indigène connue ne fait allusion à son existence. Le seul chroniqueur ayant fait une référence à l'ethnie (sous le pseudonyme de "chanaval") est Fray Francisco Ximénez (1975, I: 70) qui, en 1720, classe la langue dans la famille maya. Ensuite c'est le silence sur ce groupe.

Les documents d'archives sont un peu plus explicites. Ainsi nous trouvons des allusions presque toutes tangentielles, dans les Archives Générales d'Amérique Centrale au Guatemala (AGCA), dans les Archives des Indes de Séville (AGI), dans les Archives Ecclésiastiques de San Cristóbal, Chiapas (AHD) et dans les archives locales de las Margaritas et Socoltenango, Chiapas.

Cependant, ces données concernent presque toutes des incidents et des témoignages relatifs à l'ethnie après le XVII^e siècle. A la fin de ce siècle apparaît la première

référence spécifique au groupe: en 1686, dans un ouvrage qui enregistre l'expédition de licences pour confesser et prêcher dans les différentes langues indigènes de la zone, on note que Fray Matías Martínez peut le faire dans la langue chanabal. A partir de ce moment, les licences et autres types d'informations deviennent constants.

Ce qui précède a permis à certains auteurs (Vivó, 1942: 11; Lenkersdorf, 1979:5; Gerhard, 1979:149) de postuler l'identification des Tojolabal avec les Coxoh, mais les documents semblent invalider cette conclusion aussi bien par le fait qu'on continue à mentionner le coxoh parce qu'il existe un enregistrement de la différence linguistique entre Zapaluta (emplacement des habitants des peuples coxoh de Escuitenango, Coneta, Coapa et Aquespala qui fuyaient leurs villages d'origine décimés par les épidémies) et Comitán, considéré comme une ville parlant le chanabal (Ruz, 1981).

L'ethnogénèse linguistique de cette dernière localité a aussi été mise en cause (Calnek, 1970:118). Certes, Balun Canan (nom original du lieu qui fut par la suite remplacé par le terme nahua encore en usage) fut à l'origine un lieu où séjournèrent des habitants parlant le tzeltal. A une certaine époque, la ville a dû recevoir des noyaux de population coxoh ainsi qu'on peut le constater dans la lettre de Fray Ambrosio de Ipenza qui, en 1685, demanda l'envoi au village de religieux parlant cette langue (AGI, Guatemala 181, f 1), variante dialectale du tzeltal (Campbell, 1978), mais à la fin du XVIII^e siècle la filiation tojolabal de la localité devient indiscutable (AHD, Llanos, Comitán, "Sumaria ynformación...", f 13-21).

Nous trouvons ainsi les Tojolabal intégrés à deux quartiers: San José et Santa Teresa, et, à partir des taxations et des recensements, nous pouvons distinguer non seulement les fluctuations démographiques mais aussi la gestation du métissage opéré initialement avec d'autres groupes maya (AHD, Libros de matrimonios de Comitán y Zapaluta), plus tard avec des mulâtres, et finalement, en plein XIX^e siècle, avec la population de plus en plus métissée de la région voisine.

Cependant, il ne faut pas penser que la présence de groupes d'Espagnols et des créoles n'ait été notée qu'à des périodes aussi tardives. Bien que jusqu'à 1848 on sache que la population était en grande majorité indigène (AHD, Comitán, Asuntos parroquiales, "Don Juan Paniagua respondiéndolo..."), déjà depuis le XVI^e siècle le potentiel économique de la zone avait attiré l'attention des groupes dominants. On en a un exemple par les dénonciations constantes des indigènes concernant les invasions des terres légales de leurs peuples.

Il est important de rappeler en ce sens la différence écologique si radicale entre les hautes terres du Chiapas et celles qui ont constitué la province de Los Llanos. Ainsi, alors que dans la région tzeltal-tzotzil, les limitations imposées par la topographie particulière du terrain obligèrent les

¹ Je remercie vivement Eliana Castro et Sofia Pincemin pour leur aide inappréciable dans la traduction de ce travail.

* Centro de Estudios Mayas, UNAM.

colons à envisager l'exploitation de la main d'oeuvre indigène comme seule alternative de subsistance, les fertiles vallées localisées dans les actuels "municipios" de Comitán, Margaritas, Tzimat et Independencia et dans la Dépression Centrale du Grijalva permirent le développement de grandes propriétés d'élevage et de zones de culture du coton et de la canne à sucre dans ce qu'on a appelé à juste titre la province de Los Llanos.

Le contrôle de cette zone, privilégiée par rapport au reste de la province du Chiapas constitua un motif de disputes entamées même avant la fin de la Conquête. La querelle entre Mazariegos et Portocarrero en témoigne. Mazariegos surmonta la difficulté en employant une tactique très similaire à celle de Cortés face au groupe commandé par Narváez (Calnek, *op.cit.*: 118). Postérieurement, la distribution des peuples en "encomiendas" et des Indiens en "repartimientos" se profila comme l'une des formes initiales de leur exploitation. Les disputes cependant se poursuivirent; les conquérants et leurs fils luttaient longuement et avec violence pour prouver leurs droits sur les bénéfices des tributs provenant d'agglomérations aussi riches que San Bartolomé de los Llanos, Escuitenango, Copanaguastla et Comitán.

Pour leur part, les indigènes entreprenaient des procès également interminables bien que beaucoup plus infructueux, pour dénoncer les abus dont ils étaient victimes; invasions de terres, "repartimientos" forcés, charges religieuses exorbitantes et tributs excessifs étaient les plaintes les plus communes. La situation persistait aussi bien en raison du contrôle draconien exercé par les "alcaldes mayores" de Ciudad Real qu'à cause de la distance qui les séparait des autorités localisées à Santiago de Guatemala.

Au pillage participaient non seulement les Espagnols voisins mais aussi quelques habitants de la capitale de la Audiencia et même d'autres installés dans la métropole hispanique. On peut donner l'exemple de deux religieuses du couvent de la Baronesa de Madrid qui percevaient d'importantes rentes de divers villages chiapanèques (Millet, 1981).

La situation devint encore plus critique après le relâchement de l'austérité initiale des ordres religieux. Dépassant la précoce action des mercédaires qui contrôlaient la vallée de Copanaguastla, les dominicains commencèrent à s'appropriier les terres indigènes en les déclarant parfois de manière fictive libres ("realengas"). Pour ce faire, ils employèrent au début des subterfuges apparemment légaux tels ceux fournis par l'institution des "capellanías"; plus tard, les moyens employés devinrent moins subtils: embargos pour des prêts impayés, "composiciones" (payements) avec la Couronne et achats par intermédiaires interposés. Ainsi, au milieu du XVIII^{ème} siècle, l'ordre des dominicains contrôlait la plus grande partie des propriétés d'élevage situées dans les actuelles municipalités de Trinitaria et Socoltenango. Il possédait d'importants territoires dans la vallée de Custepèques ainsi que toute une riche zone de culture et d'élevage dont le nom actuel, "la Frailesca", vient de là. En outre, il percevait des rentes provenant des plantations comitecas et margaritenses, et des "trapiches" dans les vallées de Teopisca et Amatenango. La conquête spirituelle avait été remplacée par la conquête économique.

Les indigènes, déjà dépouillés de leurs terres et écrasés par le poids des tributs, de plus en plus importants, connurent alors l'oppression des propriétaires et virent disparaître les faibles économies des caisses des communautés dans la réalisation de fêtes excessivement chères. Un exemple peut en être trouvé dans l'histoire des Coxoh de Escuitenango, village qui après avoir été signalé par Tomas Gage comme étant l'un des "meilleurs [villages] indiens" au Chiapas (1946:160) ne disposait en 1802 que de 10 tributaires chargés de 36 fêtes annuelles (AHD, Llanos, Pueblos desaparecidos, "Informe del cura de Escuitenango...").

Lorsque par les lois de la Réforme de 1869 on les eut expropriés de leurs biens "de main morte", les dominicains virent leur opulence diminuer. Mais ce ne furent pas les seuls à être affectés: les quelques terres communales que les indigènes avaient pu conserver passèrent entre les mains des voraces "ladinos". Les Tojolabal connurent alors une période nommée "baldío" pendant laquelle ils furent virtuellement transformés en esclaves dans les puissantes plantations locales: des journées de 12 heures, les chaînes, des magasins de *raya* et le fouet remplacèrent les tributs.

Notes ethnographiques

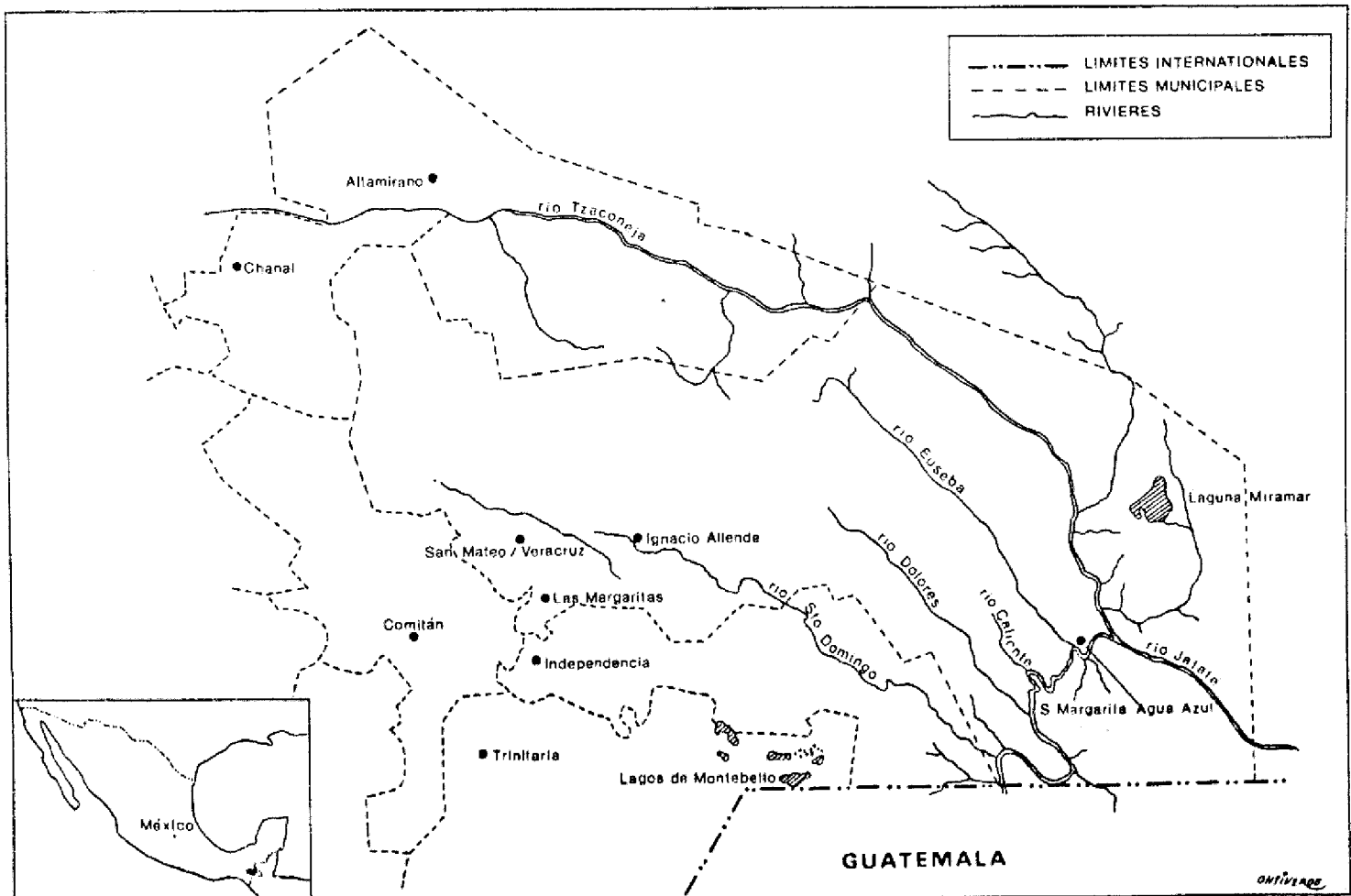
Les Tojolabal actuels, soit 36.000 individus environ, se trouvent dans cinq municipalités de l'Etat de Chiapas, dans la zone frontalière avec la République du Guatemala: Las Margaritas, Comitán, Altamirano, Independencia et la Trinitaria (voir carte).

Le terrain occupé comprend aussi bien des zones boisées que des vallées et la jungle. Exception faite de quelques franges étroites qui touchent la zone des Chuj et des Lacandon, les Tojolabal se trouvent pratiquement entourés par le groupe Tzeltal, qui constitue autour d'eux une espèce de fer à cheval commençant dans la partie inférieure de la municipalité de Altamirano et s'achevant dans les lagunes de Montebello, en passant par les municipalités de Chanal, de Comitán et de Trinitaria.

La persistance plus accentuée des valeurs et des traditions culturelles à Margaritas est certainement due à la topographie particulière de la municipalité, caractérisée par une zone de vallons communiquant les uns avec les autres et par de vastes régions montagneuses dont l'accès est difficile et qui ont leur lieu d'origine dans le noeud des Cuchumatanes, et dans une portion orientale de la jungle. Ces conditions géographiques ont rendu possible l'isolement relatif du groupe.

Le travail sur le terrain a eu jusqu'à maintenant une durée de 15 mois et il concerne trois communautés situées dans diverses zones écologiques: celle de *Veracruz* dans le piémont, celle de *Ignacio Allende* dans les vallées et *Santa Margarita Agua Azul* dans la jungle. Nous considérons que les différences écologiques permettent d'observer aussi bien l'influence du milieu sur la culture matérielle que les différentes formes d'articulation avec le mode de production dominant (Ruz, 1983).

Bien que la sélection des communautés ait été précédée d'un parcours de la région afin d'étudier les communautés pouvant être d'une manière ou d'une autre considérées



comme représentatives, les variations observées tout au long de la recherche nous obligent à procéder avec prudence dans l'emploi de critères d'extrapolation. Ainsi, les données représentées ici correspondent, sauf observations contraires, exclusivement aux communautés mentionnées.

La colonie *Allende*, habitée par 179 personnes (1979) se compose d'à peine 300 hectares localisés sur une colline caillouteuse éloignée du noyau de population qui est dans une petite vallée. *Veracruz*, sur la limite entre les hautes terres et les vallées centrales, abrite 580 personnes (1980) possédant un total de 782 hectares dont 96 sont utilisés comme terrains d'irrigation, 288 sont aptes à la culture saisonnière et au *pulha'* (type de culture mixte qui combine l'irrigation à la main avec la culture saisonnière) et 310 sont des collines.

Santa Margarita Agua Azul, la plus jeune des trois colonies étudiées, se localise en pleine jungle, dans une sorte de péninsule constituée par les fleuves Euseba et Santo Domingo. Elle fut formée en 1966 par des immigrants de Veracruz et abrite 192 personnes (1980) détenant 1.455 hectares pris sur des terres nationales.

En général, les schèmes d'établissement correspondent au type dit "compact de faible densité" (Sanders 1967:66). On n'arrive jamais aux extrêmes de dispersion qui caractérisent les "parajes" décrits pour des municipalités telles que Chamula (Pozas 1977:46); il n'y a pas non plus de "villages vagues" (Guiteras 1965:28, Collier 1976:21). Un terrain ("sitio") de 30 par 50 mètres environ entoure chaque habitat

Les colonies suivent dans leur établissement, le schéma appelé "damero" avec une place centrale autour de laquelle on bâtit les édifices d'usage collectif tels que l'église, le dispensaire et l'école. Aucune des communautés étudiées ne possède une maison communale ou "ejidal". Les demeures sont rectangulaires et bien que toutes celles qui ont été visitées possèdent un sol de terre, les matériaux employés dans la construction varient logiquement suivant l'endroit. Ainsi, à Allende, les murs sont faits avec des tiges de maïs ou des planches en bois d'ocote, le toit étant fait avec des feuilles de palmier. A Veracruz les maisons comportent du "tejamanil", du "bajareque" ou des planches bien coupées en bois d'ocote, le toit étant presque toujours construit avec des tuiles.

A Agua Azul la diversité est plus importante. Les familles jeunes réalisent une première construction qui peut être par la suite consacrée à la cuisine. Elle est faite à base de matériaux périssables comme la "caña brava" et les "rajas de majahua", le "tejamanil" de cèdre et d'acajou et même des tiges de maïs, tandis que les adultes ou "les plus travailleurs" remplacent ces matériaux par des planches en cèdre ou en acajou, avec de solides poutres en *k'anté*, en "granadillo", en "rayado" ou en "piedra-hacha". Les toits peuvent être couverts avec des feuilles de palmier (*sa'k po'o*, *joma* ou *ak'*) mais parfois ils sont faits de planches de calamine qui, malgré leur coût élevé et la faible isolation qu'elles procurent, sont très appréciées comme symbole de *statut* social.

Les familles jeunes, indépendamment de la zone qu'elles

habitent, possèdent presque toujours une seule pièce qui sert à la fois de lieu de repos, de cuisine, de grenier et parfois même de lieu pour abriter des animaux. Lorsque les possibilités économiques le permettent, cette première pièce est consacrée exclusivement à la cuisine et on en construit une autre, plus vaste, destinée à servir de grenier ainsi qu'à dormir.

La construction d'une maison se fait toujours de façon collective. Au début, l'aide est réduite au noyau familial, mais si elle s'avère insuffisante, on peut demander celle des voisins. Toute cette main d'oeuvre est restituée sous forme de prestations de services (l'argent ne circulant jamais dans ce cas) pour un total de jours équivalents à ceux employés pour bâtir la maison, même s'il ne s'agit pas du même type de travail. Ainsi, un homme peut rembourser sa "dette" en proposant ses services pour le défrichage, la récolte ou d'autres activités. En outre, il invite à partager un dîner pour inaugurer sa maison (donner "el *chich*"). Dans les familles traditionnelles, la nouvelle demeure fait aussi l'objet d'une cérémonie significative appelée *k'a och nich mal naj*, pendant laquelle on offre de la nourriture à "la sainte mère terre", en demandant son pardon pour avoir occupé la place qui lui appartient exclusivement. On demande également sa protection contre le vent et les catastrophes naturelles.

Parfois deux ou plusieurs terrains sont unis. Là se trouve le siège familial patrilocal composé soit d'une grande maison soit de maisons individuelles. Chaque terrain possède un petit verger où sont semés des condiments. Un terrain un peu plus grand est destiné à la culture des divers produits alimentaires qui complètent la monotone diète familiale (maïs et haricots) ou qui servent à faire du troc.

Les diverses dotations "ejidales" provoquent d'importantes variations aussi bien dans la quantité que dans le type de terrains cultivables. Ainsi, à Allende, chaque "ejidatario" possède un hectare environ apte à la culture saisonnière; à Veracruz, 12.050 mètres carrés pour l'irrigation, une "cuartilla" (2.500 mètres carrés) pour le maïs saisonnier et un demi hectare apte au *pulha*. Le partage des 20 hectares correspondant à chaque "ejidatario" de Agua Azul est le suivant: 6.000 m² de terres humides, 18.000 m² pour pâturages et 42.600 m² aptes à la culture saisonnière. Les terrains des collines sont toujours exploités de manière collective par la communauté.

Nous n'analyserons pas ici les différentes cultures, leurs techniques et leur cycle. Il suffit de noter qu'à Veracruz et à Allende, on cultive surtout du maïs et des haricots (cultures plus productives dans le premier cas grâce aux terrains d'irrigation). A Agua Azul il faut ajouter le café, les bananes et les ananas.

L'essentiel de la recherche est centré sur l'organisation sociale en essayant de cerner ce que nous considérons comme des niveaux d'intégration (famille, communauté, ethnie et société majeure), et les instances qui agissent, à notre avis, en tant que mécanismes d'intégration sur chacun d'eux (par exemple la parenté, les charges et les pouvoirs, l'ethnicité ainsi que les cérémonies religieuses et les activités économiques à chacun de ces niveaux). Nous avons tenté, d'autre part, de montrer que les processus de changement observés

entre les communautés dans les sphères de l'organisation sociale et de l'idéologie correspondent de manière primaire à la variation économique déterminée par le milieu écologique (Ruz, 1983).

Il est impossible de résumer ces aspects dans le cadre de ce travail, aussi aborderons-nous uniquement les données les plus intéressantes, en mettant l'accent sur le fait que leur compréhension globale ne peut être atteinte qu'en les considérant comme faisant partie d'un tout aussi bien à l'intérieur des niveaux de la famille et de la communauté que dans les relations de dépendance évidentes qu'elles révèlent vis-à-vis de la formation socio-économique supérieure dans laquelle elles s'insèrent.

Le principal mécanisme d'articulation au niveau familial est le système de parenté, celui-ci étant entendu comme le réseau de relations tissées autour de sujets avec qui on entretient des liens de consanguinité, d'affinité ou rituels.

La technonymie de la parenté consanguine indique une claire orientation cognatique dans laquelle les seules différences entre parents collatéraux sont données par les critères de l'âge relatif et du sexe.² Ainsi, nous trouvons les types de parents suivants pour un Ego masculin:

- *Tatjun* : parent masculin plus âgé que mon père (ou ma mère).
- *Mejun* : féminin plus âgé que mon père (ou ma mère).
- *Bankil* : parent masculin plus âgé que Ego, mais moins âgé que son père (ou sa mère).
- *Watz* : parent féminin plus âgé que Ego, mais moins âgé que son père (ou sa mère).
- *Ijtz'in* : parent masculin ou féminin moins âgé que Ego.

Dans le cas d'un Ego féminin, la seule variation est celle de la substitution du terme *Bankil* par *Nu*.

L'application du critère de l'âge relatif ne se limite pas aux seules relations de parenté. Pratiquement tous les sujets et les objets sont conceptualisés dans une relation majeur / mineur (*bankilal/ijtz'inal*), surtout en ce qui concerne les aspects religieux. Ainsi, alors que Jésus Christ est le *ijtz'in* du Père Eternel, le *Pukuj* ou Diable est le *bankil* des *ch'in pukuj* ou êtres qui habitent l'inframonde; il existe également des tambours et des drapeaux "majeurs et mineurs" et les anciens postes de "mayordomos" étaient divisés de la même manière.

La suprématie déterminée par le critère de l'âge se reflète dans le comportement humble et respectueux qu'on doit avoir face aux plus âgés. Elle disparaît dans l'interaction avec des individus du même âge et même entre générations alternes, où il peut exister une relation plus libre.

Cette différenciation de parents par groupes d'âge joue un rôle primordial dans la structuration des groupes de travail, laquelle n'est pas présentée dans ce travail.

La technonymie de la parenté établie par affinité pour-

2 En ce qui concerne la parenté en ligne directe, les termes les plus courants sont: *tatawelo*, grand-père; *me'xep*, grand-mère; *tat*, père; *nan*, mère; *yal*, fils de femme; *unin*, fils d'homme; *al*, petit-fils de femme et *ij*, petit-fils d'homme.

rait être considérée comme pauvre; exception faite des termes de référence employés par les personnes qui établissent le lien conjugal et leurs parents respectifs, on peut noter un seul autre terme: *Baluch*. Employé exclusivement par l'Ego masculin, il se réfère aux frères de son épouse. Néanmoins, ce dernier terme est rarement utilisé dans les communautés étudiées. La désignation du nouveau groupe de parents est faite en utilisant les mêmes termes directionnels et de référence-employés pour les consanguins; ainsi on les inclut dans l'organisation familiale et ce, même linguistiquement. Et cela ne se limite pas au seul couple, ce qui est courant, mais comprend aussi leur famille d'orientation et même parfois ceux qui dérivent d'elle.

Ce qui précède est en outre renforcé par l'établissement de liens de parenté rituelle ("compadrazgo") en raison de l'habitude de choisir comme "premiers parrains" les frères des progéniteurs ("compadrazgo horizontal"). La suggestion du curé de Margaritas d'instituer des "seconds et des troisièmes parrains" ("de présentation et d'évangile", respectivement) fut adoptée rapidement. Cela a permis, sans abandonner la tradition, d'établir des liens de "compadrazgo vertical" (parfois avec des ladinos) et d'enrichir le réseau des relations personnelles.

Elargissant ainsi ses limites conceptuelles, le système de parenté offre des possibilités d'obtenir des parents conformant les groupes de travail, réalisant ces fonctions qui dans d'autres sociétés seraient assumées par les groupes de descendance.

A la différence de cette persistance du système de parenté en tant que structure articulatoire permise en raison de sa capacité protéiforme, les modèles d'organisation familiale à d'autres niveaux sont en train de subir un changement radical à Agua Azul par rapport à son noyau d'origine, Veracruz. C'est ce qui arrive avec les types de mariages et avec les résidences ultérieures.

Parmi les Tojolabal étudiés, on a détecté 5 formes de mariage: le *chak'abal* ou mariage traditionnel caractérisé par une série de longues demandes accompagnées de plusieurs cadeaux; le *yi'ajnel* ou fuite; le *sjoko'ajnel* ou "arrastrada" où le fiancé oblige son amie à le suivre dans un autre village, interrompant ainsi la série de demandes; le *elk'anel* ou rapt qui a lieu chez les jeunes non engagés, et le *mupanel ba iglesya*, la modalité la plus récente qui respecte la création du lien suivant le rite catholique.

Le premier type montre une franche tendance à la diminution. Ainsi, à Veracruz il a diminué en moins de 30 ans de presque 50% et en un peu plus de la moitié de cette période il a présenté une diminution de 60% à Agua Azul où il ne représente que 21,7% du total des mariages contractés chez les jeunes de moins de 30 ans, c'est-à-dire chez ceux qui se sont mariés après avoir émigré. Si à cela nous ajoutons que ces derniers ont contracté le mariage "en échange", où les dépenses sont pratiquement nulles, on peut affirmer que cette tendance à la diminution est en rapport avec le coût élevé que représente l'option pour cette forme d'établissement du lien conjugal.

Il est significatif que le *yi'ajnel*, la méthode de mariage exigeant une dépense économique moindre, présente les ni-

veaux les plus élevés parmi les non ejidatarios de Veracruz, c'est-à-dire le groupe économiquement le plus faible de la communauté, et que le *elk'anel*, où le fiancé doit payer une forte somme non seulement à la famille de la fille mais à la communauté d'où elle provient, ait disparu chez les jeunes de Veracruz de moins de 30 ans, qu'ils soient ou non ejidatarios, tandis qu'il représente 13% chez le groupe équivalent de Agua Azul.

Cependant, il ne faut pas penser que les processus de changement obéissent uniquement à des motifs économiques, en effet, bien qu'ils jouent un rôle important, d'autres motivations sont présentes. Ainsi, l'incidence du *elk'anel* à Agua Azul est certainement déterminée par le faible nombre de femmes, ce qui se reflète aussi dans la forte fréquence d'unions avec des veuves ou des femmes séparées de leurs maris. D'autre part, le mariage ecclésiastique, qui, sur des critères purement économiques, ne serait pas souhaitable, révèle une fréquence curieusement élevée chez les groupes de jeunes Tojolabal. Ceci témoigne en même temps de l'influence des missionnaires chrétiens et de l'adoption de ce type d'union comme symbole d'un statut social que même les dépossédés essaient d'atteindre, ou peut-être d'un mécanisme de compensation.

Le type de famille dominant présente aussi des variations importantes. A Agua Azul, les unités domestiques nucléaires équivalent à 62,8% du total, contre 36,7% à Veracruz où domine la famille patrilocale étendue (40,8% contre 8,57% à Agua Azul).

Dans ce cas, il nous semble que les motifs déterminants sont certainement économiques. Orientée vers la culture du maïs, la famille de Veracruz a besoin du travail de groupe, tandis que la culture du café qui exige une main d'oeuvre dépassant l'offre familiale, tout en facilitant l'obtention de revenus en argent du fait de sa haute potentialité économique, a accéléré la scission familiale à Agua Azul. Ces niveaux de scission sont pour le moment impensables à Veracruz où leur incorporation porterait une atteinte directe à l'unité économique familiale.

Néanmoins, l'épuisement des terrains et le minifundisme (déterminé aussi bien par le manque de terrains que par les lois de l'héritage en vigueur) ont rendu impérative la dispersion de la force de travail familial. A cela obéissent aussi bien la différence notable des jours de travail par an pour les salariés de Veracruz (parfois jusqu'à 8 ou 9 mois par an, la moyenne étant de 4 mois) par rapport aux salariés de Agua Azul (avec une moyenne de 15 à 20 jours par an, enregistrée surtout chez les célibataires qui aiment disposer d'un peu d'argent liquide pour leurs dépenses) que les modèles de résidence post-maritale observés qui sont radicalement différents.

Ainsi, à Veracruz 54,7% des sujets étudiés (50 "ejidatarios" sur un total de 78), ont habité chez leurs parents pendant plus de sept ans; 61,8% l'ont fait pendant plus de 5 ans et 97,4% pendant plus d'un an. Par contre, les données relatives à la totalité des "ejidatarios" mariés de Agua Azul révèlent qu'avant d'avoir trois ans de résidence patrilocale, 72,5% avaient construit une maison à part, et 100% révélaient une néolocalité avant d'avoir cinq ans sous le toit paternel.

Il est en outre intéressant de rappeler les bas niveaux de néolocalité enregistrés chez les actuels habitants de Agua Azul avant leur émigration: 7,14% seulement. Les habitants restants vivaient sous la forme patrilocale (89,20%) ou uxolocale (3,57%) et 62,5% des composants de ces deux derniers groupes vivaient de cette manière depuis plus de trois ans. Parallèlement, de tous les immigrants, seuls 11,8% possédaient des terres à Veracruz.

Outre la parenté et l'organisation familiale qui en découlent, soit dans les activités économiques, soit dans les prestations de services, d'autres aspects, comme par exemple l'aspect idéologique, contribuent à maintenir l'unité familiale. C'est ce qui arrive avec le culte aux parents décédés, qui atteint son sommet pendant les fêtes du *K'in Santo* (début novembre) et la visite rituelle ultérieure (*Xiwan'el*; de *xiwan*: faire des cadeaux) que les *ijtz'inal* réalisent chacun auprès de leurs parents plus âgés. Si on voulait déterminer quels sont les individus qu'un Tojolobal considère comme ses parents, il suffirait de noter que ce sont ceux qu'il reçoit chez lui ou qu'il visite pendant le *Xiwan'el*.

La structure communautaire est beaucoup plus souple. En réalité les individus s'identifient en tant que membres d'une communauté principalement à partir de leur inscription territoriale, qui est même indiquée dans les petites variations régionales du vêtement typique.

Les pouvoirs et les charges significatifs à l'intérieur de chaque colonie sont les suivants: commissaire ejidal, agent municipal, président de l'église et leurs aides respectifs (secrétaire et trésorier dans le premier cas, agents de police dans le second, et "alfereces" dans le troisième). Il faut leur ajouter les commissions ou comités de l'école, du dispensaire, etc.

En réalité, la signification de ces charges est assez pauvre. Dans les communautés étudiées, la structuration politique est réellement déficiente et ceci se reflète au niveau municipal car Margaritas est l'un des rares, sinon le seul, municipes majoritairement indien de Chiapas dont les indigènes ne possèdent même pas à titre nominal le contrôle (Furbee 1976:1).

Bien que cette situation remonte à l'époque des plantations, il est nécessaire de noter que dans la région montagneuse il s'est constitué quelques unions ejidales qui présentent un front de lutte de plus en plus efficace contre les intérêts ladinos. Leur influence sur les colonies dont il est question est cependant jusqu'à maintenant nulle.

Les anciens conseils de cinq membres ayant disparu (Basauri 1940:246; Montagu 1969: 228), on observe des unités de pouvoir fragmentaires, représentées par le commissaire ejidal dont la reconnaissance par les autorités municipales l'institue, en raison de cet acte, dépositaire d'un pouvoir délégué (Adams 1978:93 sq.). Le commissaire détient ainsi une double base de pouvoir et maintient son autorité sur le groupe en utilisant en quelque sorte son influence sur autrui. Aussi peut-on considérer qu'il joue un certain type de rôle inter-hiérarchique (Gluckman 1969:69-93).

Les principales sphères d'activité du commissaire ejidal sont l'organisation des tâches agricoles et la résolution des

problèmes locaux. Son rôle est en outre celui de régulateur et de porte-parole des décisions du groupe, car en dernière instance, les décisions sont prises par l'assemblée communale qui régule la nouvelle distribution des terrains ou le type d'irrigation, autorise le mariage intercommunal, décide des différends au sujet d'un héritage, détermine si les fêtes communales seront ou non célébrées, et en quelque sorte chez qui on achètera les engrais ou quelle quote-part devra être payée aux aides, lorsque la main-d'oeuvre familiale ne suffit pas pour bien effectuer les tâches agricoles.

Le rôle de l'agent municipal est beaucoup plus pauvre que celui du commissaire. Elu également par l'assemblée communale, il assume pendant une année le gênant rôle de messenger entre la communauté et la municipalité. On n'exige même pas de lui, comme c'est le cas pour le commissaire, des qualités personnelles spéciales; on désigne pour le poste, "un capricieux", en pensant que de cette manière, "il apprendra à avoir des responsabilités".

Les fonctions des autorités religieuses sont, si on peut dire, encore moins importantes. Le président de l'église se limite à ouvrir les portes de celle-ci le samedi, à surveiller la réalisation des paraliturgies, et à assister le curé lorsqu'il visite la communauté. Les "alfereces" et leurs femmes se chargent de fournir l'encens, les bougies et les fleurs pour l'église, tout cela acheté grâce à la coopération communale.

Parmi les activités qui dépassent la sphère familiale, on peut citer la pratique du prêt qui fonctionne spécialement en période de pénurie de maïs et de haricots, les indigènes ont recours à leurs voisins pour un prêt de grains qu'ils rendront en quantité égale une fois la récolte faite ou bien par des prestations équivalentes.

Lorsque les besoins sont généralisés (sécheresses, inondations, pestes, etc.) le prêt peut se produire au niveau intercommunal. Veracruz, par exemple, est visité fréquemment par les indigènes de Jalisco, Lomatan, La Libertad ou Saltillo, qui cherchent à suppléer leurs carences par des prêts que les gens de Veracruz leur font sur des excédents momentanés produits par leurs terres d'irrigation. Dans les communautés de la forêt, ce mécanisme de prêt intercommunal a pratiquement disparu; les rapports en vigueur sont ceux de l'achat/vente, bien qu'on observe sur le plan intra-communal non pas des prêts en produits mais en argent liquide.

L'union communale tend en outre à être renforcée par la pratique d'activités rituelles et de fêtes communes telles que le carnaval (*Ta'an k'oy*) et les visites qu'un groupe de jeunes fait de maison en maison pendant les fêtes du *K'in santo*, demandant des fruits et de l'eau-de-vie en échange d'une activité récréative. Ce dernier acte est appelé *K'anan tek'ul*.

Si l'unité communale est faible, celle qui existe au niveau de toute l'ethnie l'est encore plus. En réalité, les traits distinctifs de l'ethnicité se réduisent à la langue commune, à un vêtement particulier de moins en moins employé, à la participation aux traditions et aux modèles de comportement communs, à la conscience d'une appartenance à un groupe particulier, et au vécu commun d'un développement historique spécial qui, même à un niveau peu conscient, fait du groupe une entité ethnique singulière.

En ce sens, il est important d'insister sur la différence si marquée de plusieurs modèles culturels chez les groupes tzeltal, tzotzil et tojolabal. Le vécu historique différent a eu une incidence sur cette différenciation, provoquant non seulement une articulation intra-ethnique différente mais en rendant aussi possible la présence d'autres formes d'articulation (peut-être fortement acculturantes) et l'exploitation provenant du groupe dominant.

Les moments de contact entre les communautés tojolabal sont réduites à la pratique du prêt, du troc, du marché dominical au centre de la municipalité de Las Margaritas et aux pèlerinages sur lesquels nous ferons une série d'observations.

Des quatre pèlerinages qui semblent occuper une place primordiale parmi les membres de l'ethnie, trois ont lieu avant le début de la saison des pluies et ont pour but premier de demander l'intercession des saints visités (Saint Thomas à Oxchuc, Saint Bartolomé à Venustiano Carranza et Saint Matthieu à Ixtatan) afin d'obtenir suffisamment d'eau. Seul celui de Santa Margarita a lieu en pleine saison humide (le 11 juillet) et son but est tout autre: il correspond à une reconnaissance tacite et relativement récente de l'autorité de la patronne municipale.

Deux caractéristiques sont communes aux quatre pèlerinages: tous ont pour but des installations non tojolabal: chuj à Ixtatan, tzeltal à Oxchuc, tzotzil à Carranza et ladino à Margaritas et leur direction est prise en charge non pas par des indigènes tojolabal mais par leurs voisins tzeltal résidant dans le village colonial de Zapaluta ou Trinitaria. La justification de ce dernier fait est étrange: les Tojolabal ne connaissent pas les prières traditionnelles, qui devront être dites par les "crencipales" de l'ethnie voisine. Les tentatives isolées enregistrées pour rompre cette dépendance n'ont jamais connu de succès.

Les pèlerinages sont des activités en franc déclin, notamment dans les communautés de la forêt, et bien que l'un des motifs avancés le plus fréquemment pour expliquer leur abandon soit le coût élevé de ces célébrations, nos informateurs ont tous estimé que le rôle joué par les puissances célestes dans la régulation atmosphérique est de moins en moins important.

Néanmoins, l'abandon des pèlerinages n'obéit pas seulement à une décision interne, d'autres facteurs externes ont joué un important rôle dans cette circonstance. On peut citer par exemple l'état de siège virtuel que connaît Carranza, les restrictions cérémonielles et les demandes d'argent croissantes que les habitants d'Oxchuc font aux Tojolabal qui visitent leur saint patron et, depuis 1980, le refus que les autorités guatémaltèques opposent au franchissement de la frontière d'Ixtatan où l'activité de la guérilla et la brutale répression militaire sont affaires courantes.

A la différence des moments de contact intercommunaux, rares et brefs, ceux qui ont lieu avec la société nationale à divers niveaux sont, au contraire, multiples et constants. Les colonies étudiées se mettent à tout moment en rapport avec divers groupes et autorités régionaux à travers les instances de type économique et politique de telle sorte qu'ils voient dans une grande mesure leur forme d'existence

et leur permanence même modifiées.

Nous ne décrivons pas ici cette interaction produite dans le passé; nous nous bornerons à faire quelques commentaires sur la situation actuelle.

Une fois épuisées les possibilités du troc et du prêt, les Tojolabal sont obligés d'avoir recours à l'achat-vente ce qui signifie en général entrer en contact avec les métis ou avec d'autres indigènes. L'opération peut avoir lieu dans la colonie même ou dans le village. Dans le premier cas, nous trouvons les types de commerçants suivants:

- *Chona jas Kosa* ou *chona jasti junuk*, au sens littéral ceux qui vendent ou apportent des choses.

Ce type de commerce est presque toujours pris en charge par les femmes, exception faite de l'eau-de-vie qui est vendue en général par les hommes.

Les produits offerts à un coût légèrement supérieur à celui de Margaritas incluent le pain, la viande, la panela, des biscuits ou des bonbons et parfois, des vêtements, des bijoux ou des outils de cuisine. La vente se fait en général au comptant bien qu'il existe un type particulier de commerçants, les *bayunkeras* qui acceptent du maïs, des volailles, des fruits ou des haricots en échange de leurs produits, l'équivalence étant fixée par les commerçants.

- Les acheteurs d'animaux ("cucheros")

Ce sont en général des métis originaires de Margaritas, de Comitán ou même de San Cristóbal, qui vont de colonie en colonie et qui achètent des porcs aux indigènes pour les revendre dans des villages plus grands. Ils ont déjà des parcours tout tracés et arrivent à peu près tous les vingt jours à la même communauté.

- Les "chapines"

Ce sont en général des indigènes chuj ou kanjobal qui vendent de tout, depuis de minuscules sacs de bonbons jusqu'à d'énormes marimbas, en passant par les billes, les fils allemands, les radios et les magnétophones japonais, des morceaux de tissu et des machetes guatémaltèques, des vêtements prêts-à-porter faits à El Salvador et divers autres articles.

Ce type de commerce qui unit les Tojolabal aux habitants des Cuchumatanes, commun déjà depuis l'époque coloniale, est en train de subir une réduction draconienne en raison non seulement de la situation dramatique des Guatémaltèques, mais aussi à cause de la surveillance de plus en plus poussée de la zone frontalière par l'armée mexicaine qui a fait du pillage des commerçants (y compris les nationaux) une activité commune.

Compte tenu de l'étroite surveillance et des énormes pertes qu'elle peut entraîner, les "chapines" ont augmenté le prix de leurs produits et ont écarté les plus volumineux qui rendent la marche difficile et empêchent la fuite lorsque celle-ci devient nécessaire. De même, ils ont décidé de suspendre leurs ventes à crédit qui constituaient auparavant la norme.

- Dans les "cabeceras" municipales (Margaritas, Comitán, Altamirano), il existe deux types d'établissements: les magasins et le marché où l'on achète aussi bien des produits alimentaires que des textiles ou des articles nécessaires pour les activités rituelles (fusées, encensoirs, bougies, etc.).

Dans le marché de Margaritas - surtout les dimanches - les indigènes vendent leurs excédents végétaux momentanés, ensuite ils profitent du voyage pour faire des achats.

Mais le mécanisme d'articulation le plus courant est celui du travail salarié. Les habitants des montagnes, des vallées ou du piémont émigrent tous les ans pour des périodes très variables, mais en général supérieures à quatre mois, vers les plantations de café du Soconusco; celles de canne à sucre de Pujiltic ou d'Acayucan (dans l'Etat de Veracruz); celles de coton des terres chaudes et celles de café et de tabac de Simojovel; ou bien ils travaillent comme peones dans les plantations de maïs et dans les régions d'élevage des municipalités de Trinitaria et de Chicomuselo.

Le nombre de jours qu'un homme reste à travailler en dehors dépend de deux facteurs: son besoin d'argent liquide, déterminé de manière invariable par le volume récolté à la saison précédente, et le type de famille à laquelle il appartient; car plus il y a de main d'oeuvre disponible, plus nombreux seront les hommes qui pourront l'abandonner pendant une période plus longue, laissant aux femmes, aux enfants et aux vieillards la tâche agricole.

En général, le travail est payé par journées quotidiennes à un prix préalablement établi, mais dans le cas du café, on peut payer aussi bien par journée que par quantité récoltée. Le paiement à la journée est la forme usuelle de rétribution des "patieros" (gens qui mettent le grain à sécher) et cuisiniers, tandis que le paiement à la tâche tend à s'établir comme la manière la plus commune de payer la récolte (par "almud" coupé). De cette manière le patron fait monter le rendement du travail et augmente sa plus-value, car forcé par la nécessité et la perspective d'obtenir de plus grands revenus, le travailleur allonge la journée de travail jusqu'à 14 heures par jour, et intensifie son rythme. La spécialisation dérivée de ces mécanismes signifie une plus importante plus-value pour le capitaliste.

L'adoption de cultures commerciales comme celle du café dans les plantations de la forêt, tout en élevant les niveaux des revenus en argent, a diminué de manière dracoonienne la migration. Elle constitue à l'heure actuelle une zone d'attraction pour des migrants temporaires aussi bien nationaux que guatémaltèques.

Les moments de contact avec le monde ladino ne se restreignent pas au commerce et au travail salarié; on doit considérer également l'articulation qui se présente lorsque les indigènes travaillent, comme métayers, les terres des propriétaires, la façon dont ceux-ci et d'autres métis profitent du manque de zones de pâturages communs, exigeant parfois des indigènes de travailler gratuitement pendant certains jours en échange d'une autorisation pour alimenter leurs bêtes, le prêt des terres patronales pendant un an en échange de leur exploitation l'année suivante pour des pâturages, etc.

Une autre forme importante d'articulation, cette fois-ci dépassant même des niveaux régionaux, est celle qui a lieu avec les organismes gouvernementaux comme, par exemple, Banrural, Inmecafé ou avec l'Institut National Indigéniste.

Le rôle joué par la banque dans l'orientation commerciale des cultures dans la zone est très clair. Il suffit pour cela de mentionner que 90,5% des crédits octroyés corres-

pondent à la ligne "avio" et seuls 9,3% sont pour les outils, 31,5% des crédits totaux seulement sont destinés à la culture du maïs. Si à cela on ajoute l'action d'Inmecafé qui fournit les pépinières et la fumigation périodique des plantations, le circuit est assez clair. On préfère la culture du café.

La création récente d'un centre de coordination indigéniste dans la région a provoqué des changements importants dans certaines communautés, grâce à la dotation de vergers communaux, d'ovins et de porcs, et, grâce à des travaux d'infrastructure; cependant, l'action de l'Institut Indigéniste a eu aussi une incidence négative sur l'ethnie. Laisant de côté la problématique connue relative aux effets néfastes de l'intégration, nous observons que les actions concrètes de l'institut ont provoqué des conflits graves aussi bien au moment de la mise en oeuvre d'un mécanisme de contrôle (le Conseil suprême) qui est ignoré ou qui connaît un discrédit croissant parmi les indigènes qu'en rendant possible, par la formation de promoteurs bilingues, l'émergence d'un groupe qui, outre le fait qu'il occupe une situation d'identité ethnique ambiguë et frustrante (généralement hostile à leur ethnie et méprisée par les ladinos), se profile comme une nouvelle structure de pouvoir à l'intérieur des communautés.

Le rôle que jouent les autorités municipales par rapport aux communautés indigènes est un exemple clair de leur articulation vis-à-vis du reste de la société nationale. Vus avec un mélange de crainte et de haine, les gouvernants de la municipalité se sont caractérisés presque sans exception par leur brillante fonction d'exploiteurs d'indigènes, auxquels on ne reconnaît leur qualité de citoyens qu'au moment des élections. Le reste du temps, l'indigène est condamné à occuper une situation secondaire dans des travaux d'intérêt social et individuel, dont le but est presque toujours lié aux besoins des ladinos.

Certes, ces derniers temps, les besoins communaux ont bénéficié d'une plus grande attention, mais cela n'obéit pas toujours à un intérêt particulier porté à leur développement, mais semble plutôt un mécanisme palliatif face aux conflits de plus en plus fréquents dans la zone et à l'importance croissante qu'acquière les nouvelles formations politiques (unions ejidales), en relation avec la situation explosive de la zone frontalière d'Amérique Centrale. D'autre part, les organismes gouvernementaux divisent leur appui face aux problèmes intercommunaux, contribuant ainsi au retard de l'union ethnique.

Bibliographie

ADAMS, R., 1978 - *La red de la expansión humana*, ed. de La Casa Chata no. 7, CISINAH, México D.F.

BASAURI, C., 1940 - *La población indígena de México. Etnografía*, t II, Oficina Editora Popular, SEP, México.

CALNEK, E., 1970 - "Los pueblos indígenas de las Tierras Altas", *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, Norman A. McQuown y Julián Pitt - Rivers (éd.), p. 105-133, INI, México.

- CAMPBELL, L., 1978 - "Coxoh and Southeastern tzeltal", ponencia presentada en el simposium de *Linguística Maya*, junta anual de la AAA, nov. de 1978, Los Angeles, California.
- COLLIER, G., 1976 - *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases ecológicas de la tradición en los Altos de Chiapas*, INI, México.
- FURBEE LOSSE, L., 1976 - *The Correct Language. A grammar with ethnographic notes*, Garland Publishing Inc., New York.
- GAGE, T., 1946 - *Nueva relación que contiene los viajes de... en la Nueva España*, Biblioteca Goathemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala C.A.
- GERHARD, P., 1979 - *The southeastern frontier of New Spain*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- GLUCKMAN, M., 1969 - "Inter-hierarchical roles: professional and party ethics intertribal areas in South and Central Africa", *Local Level politics. Social and Cultural perspectives*, p. 69-93, M. Swartz (ed.), University of London Press. LTD.London.
- GUI TERAS HOLMES, C., 1965 - *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, C.E., México, D.F.
- LENKERSDORF, C., 1979 - *B'omak'umal Tojolab'al-Kastiya. Diccionario Tojolabal-Español*. v I, distribuido por Edit. Nuestro Tiempo, México, D. F.
- MILLET, L., 1981 - "La encomienda de Sor Agueda del Padre Eterno y Sor Feliciano de San Antonio en Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, v XIII, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México
- MONTAGU, R., 1969 - "The tojolabal", *Handbook of Middle American Indians*, v 7, p. 226-229, R. Wauchope (general editor), University of Texas Press, Austin, Texas.
- POZAS ARCINIEGA, R., 1977 - *Chamula. Un pueblo indio de los altos de Chiapas*, 2v, INI. México, D.F.
- RUZ, M.H., 1981 - "En torno a los orígenes", *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, v I, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, D.F.
- 1982 - *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, v. II, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, D.F.
- 1983 - "Ecosistema y tradición: notas sobre algunos procesos de cambio en la organización familiar tojolabal", *Los legítimos hombres*, v III, p. 45-114. Mario Humberto Ruz (ed.), Centro de Estudios Mayas, UNAM, México. D.F.
- SANDERS, W., 1967 - "Settlement patterns", *Handbook of Middle American Indians*, v. 6, p. 53-86, Wauchope (general editor), University of Texas Press, Austin, Texas.
- VIVO, J.A., 1942 - "Geografía lingüística y política prehispánica de Chiapas y secuencia histórica de sus pobladores", *Revista Geográfica del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, s/n. México.
- XIMENEZ, Fray Francisco, 1975 - *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Goathemala, Sociedad de la Orden de Predicadores*, Biblioteca Goathemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, C.A.

1908.
Libros de matrimonios de Comitán y Zapaluta. Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, Llanos, Libros de Sacramentos. Años varios.

DOCUMENTS

- "Solicitud de fray Ambrosio de Ipenza". Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala 181, f 1. Año de 1685.
- "Sumaria ynformación seguida de oficio de Santa Visita sobre la falta de administración espiritual en el curato de Comitán". Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, Llanos, Comitán, Asuntos Parroquiales. Año de 1793.
- "Don Juan Paniagua respondiendo a una circular del gobierno eclesiástico". Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, Llanos, Comitán, Asuntos Parroquiales. Año de 1848.
- "Informe del cura de Escuitenango sobre el estado de ruina del curato". Archivo Histórico Diocesano, Pueblos desaparecidos. Año de