

Méleté

ISSN : 3095-3820

Éditeur : Association Revue Méleté Cahiers d'Histoire et d'Anthropologie du droit

02 | 2026

Comprendre (et dépasser) la métaphore du criminel animal

« Celles qui partent ne reviennent pas »

Enjeux normatifs genrés des jeunes filles maya tseltales de San Juan Cancuc à Mexico

“Those Who Leave Never Return”. Gender-related Social Norms Among Young Tzeltal Maya Girls from San Juan Cancuc in Mexico City.

Juliette Danfakha

 <https://publications-prairial.fr/melete/index.php?id=313>

DOI : 10.35562/melete.313

Référence électronique

Juliette Danfakha, « « Celles qui partent ne reviennent pas » », *Méleté* [En ligne], 02 | 2026, mis en ligne le 01 juin 2026, consulté le 09 juin 2026. URL : <https://publications-prairial.fr/melete/index.php?id=313>

Droits d'auteur

CC BY-NC-SA 4.0



« Celles qui partent ne reviennent pas »

Enjeux normatifs genrés des jeunes filles maya tseltales de San Juan Cancuc à Mexico

“Those Who Leave Never Return”. *Gender-related Social Norms Among Young Tseltal Maya Girls from San Juan Cancuc in Mexico City.*

Juliette Danfakha

PLAN

- I. La fabrique de la norme à San Juan Cancuc
 - A. Normes multiscalaires et règles de hiérarchie genrée
 - B. La territorialisation paradoxale d'une identité indigène : le régime normatif de San Juan Cancuc
 - II. De la déviance au départ
 - A. Le *talel* des entrepreneurs de morale
 - B. Transgresser pour dévier
 - III. Le point de non-retour
 - A. L'enjeu de la voie
 - B. Vers l'invention de nouvelles règles à Mexico pour faire dévier les normes de San Juan Cancuc
- Conclusion

TEXTE

- 1 Lupita est une jeune fille de 15 ans. Elle vit à Chilolja', une communauté du municipe¹ de San Juan Cancuc. Située dans l'État fédéral du Chiapas, au sud du Mexique, cette entité administrative présente la particularité d'être peuplée de 98,7 % d'Indigènes tseltals². Descendant de ce peuple maya, Lupita maîtrise uniquement cette langue, à l'instar de 71,5 % des *Cancuqueras*³. Contrairement aux femmes, les hommes de San Juan Cancuc présentent une meilleure connaissance de la langue espagnole utilisée par la majorité des Mexicains. 47 % des hommes de San Juan Cancuc sont bilingues, contre 28,5 % des femmes. La répartition des rôles genrés au sein du municipe explique majoritairement cet écart. Tandis que les hommes sont incités à communiquer avec les hispanophones « non-indigènes » (*kaxlan*), les femmes doivent sortir le moins possible de la communauté. En tant que « gardiennes de la

coutume », Jules Falquet et Marisol de la Cadena remarquent que les femmes indigènes devraient être « plus indiennes⁴ ». L'appartenance à l'identité indigène tseltale est ainsi matérialisée par la sédentarité des *Cancuqueras*, en particulier des jeunes filles en âge de procréer⁵. Faisant fi de cette condition d'appartenance communautaire, Lupita a pourtant décidé de migrer à Mexico.

- 2 Alors que je traversais la place centrale de la communauté de Chilolja' une après-midi de décembre 2019, la jeune fille m'alpagua. Se dirigeant vers moi entourée de ses copines *ach'ix*, l'agrégat formé par le groupe avait pour but de nous dissimuler des regards et des oreilles des passants. À voix basse, Lupita me confia qu'elle en avait « marre de vivre ici ». Critiquant vertement les hommes composant le gouvernement communautaire, le comité, elle me dit qu'elle voulait migrer à Mexico pour y gagner de l'argent. Pour cela, elle était prête à y accepter n'importe quel emploi. Comme ses parents étaient opposés à son entreprise et qu'elle ne connaissait personne en ville, je représentais à ses yeux une des rares personnes pouvant l'aider dans son entreprise. Nous convînmes donc d'un rendez-vous le lendemain afin d'organiser les préparatifs et de réaliser un entretien sur ce sujet de départ qui m'intéressait. Or, à ma grande surprise, en l'espace d'une nuit, Lupita avait déjà changé d'avis. En me voyant arriver sur la place à l'heure dite, elle détourna le regard, comme honteuse. Elle cherchait presque à fuir. Lui rappelant sa promesse, j'obtins d'elle cette brève explication de son comportement :

Es que... Te o'tanil... Es que... Lek ujbix yo'tan te banti... Te banti xboon sok jo'one. Mach'a konikix, ma' xsujt.

C'est que... Les gens... C'est que... C'est qu'ils seront très tristes à cause de... à cause de là où je suis partie toute seule. **Celles qui partent, ne reviennent pas**⁶.

- 3 Cette situation ethnographique porte en elle l'ensemble des questions qui seront traitées dans cet article. La gêne de Lupita que nous rapportons est effectivement induite par un contexte de non-dit généralisé sur la migration des jeunes filles de San Juan Cancuc à Mexico. Nous démontrerons que le constat formulé par l'expression « celles qui partent, ne reviennent pas » résulte de la volonté des

autorités communautaires de juguler l'influence des nouvelles normes générées par cette mobilité urbaine féminine déviante.

- 4 Pour ce faire, nous nous appuyerons sur plus d'un an et demi de données de terrain recueillies à la fois à San Juan Cancuc et dans la capitale du Mexique. Les six premiers mois d'enquête ethnographique réalisés en 2017 nous ont révélé que les mobilités des « jeunes filles non-mariées » (*ach'ix*) étaient sanctionnées par le stigmate de la « putain ». Un de nos rares interlocuteurs *cancuquero* acceptant d'évoquer cette migration nous expliquait ainsi que les hommes ne les laissaient pas partir à Mexico car elles y deviendraient des prostituées. Vers la fin de notre séjour, ce témoignage a été contrebalancé par notre rencontre avec des jeunes cuisinières *cancuqueras* à Mexico. Elles travaillaient sous l'autorité d'un homme *cancuquero*. Contrairement à elles, dont l'évocation du parcours était taboue tant il était jugé de façon dépréciative, la migration de leur employeur à Mexico lui avait permis d'être reconnu et porté aux plus hautes fonctions politiques communautaires. Ce paradoxe nous a enjoint à réaliser un deuxième terrain d'un peu plus d'un an, de 2019 à 2020, précisément sur ces migrations féminines que les *Cancuqueros* ne souhaitaient pas évoquer. Lorsque je demandais s'il y avait des jeunes filles qui partaient à Mexico, la quasi-totalité d'entre eux me répondait qu'il « n'y en avait pas », qu'elles « n'existaient pas » (*mayuk, mayik*). Il apparaît que cette réponse était motivée par une volonté de paraître en accord avec les normes communautaires. C'est en transgressant ces dernières que j'ai pu réaliser plus d'une quinzaine d'entretiens semi-directifs en langue tseltale avec des jeunes filles migrantes et leurs parents. Ces données discursives couplées à mes observations constitueront le socle de cet article.
- 5 Le parcours de vie des *ach'ix* migrantes et aspirantes recèle une jonction normative que nous analyserons à la lueur d'un croisement entre l'anthropologie et le droit. Il conviendra donc de décrire dans un premier temps le processus de construction des normes dans la société de San Juan Cancuc. Émanant des aînés masculins, organisés en comité exclusivement réservé aux hommes mariés, nous montrerons que le régime normatif éminemment patriarcal et territorialisé du municipale est en tension avec les lois de l'État-nation mexicain.

- 6 Cette tension met en balance les projets de réussite sociale de « celles qui partent »⁷. Dans un contexte de grande précarité économique, le discours néo-libéral de l'État-nation mexicain a un fort pouvoir d'attraction sur la jeunesse de San Juan Cancuc, qui vit dans le troisième municipe le plus pauvre du Mexique. Selon l'organisme CONEVAL, 99,5 % de la population y vit en situation de pauvreté et 77,6 % en situation d'extrême pauvreté⁸. Cela signifie que plus des deux tiers de la population n'est pas en mesure de subvenir à ses besoins alimentaires, même si elle y dédiait toute sa force de travail. Pour les jeunes filles, cet aspect économique se double de considérations politiques. Mises à l'écart des espaces d'expression politique communautaires, elles s'appuient sur les contradictions des discours normatifs traversant le municipe pour soutenir leur volonté de départ. Nous montrerons alors que s'il est relativement toléré qu'une *ach'ix* migre dans les villes proches de San Cristóbal ou de Tuxtla Gutiérrez, l'éloignement à la fois physique et symbolique de la capitale du Mexique suscite un discrédit communautaire.
- 7 Par ses transgressions répétées des normes communautaires, le parcours des jeunes filles *cancuqueras* à Mexico entre dans le registre de la déviance. Analyser la négociation de ce point de non-retour à partir des entretiens réalisés en tselal avec les migrantes et leurs parents nous permettra alors de mieux comprendre le processus d'établissement de normes à la jonction entre ces deux espaces traversés. À partir d'une analyse des pratiques urbaines féminines dans la capitale et leur répercussion à distance sur les idéaux communautaires, nous pourrions alors répondre à cette question :
- 8 Comment cette migration féminine à Mexico fait-elle dévier les normes de San Juan Cancuc ?

I. La fabrique de la norme à San Juan Cancuc

A. Normes multiscalaires et règles de hiérarchie genrée

- 9 Au Mexique, la société se hiérarchise en fonction de la couleur de la peau et des origines de chacun. Depuis la colonisation, les altérités sont ainsi matérialisées dans un rapport constant au territoire. Les premiers temps de l'occupation espagnole du Mexique au ^{xvi}^e siècle sont caractérisés par un accaparement préférentiel des lieux densément peuplés, tandis que la population colonisée est reléguée aux zones dépréciées, qui correspondent à la définition de la ruralité de l'occupant ⁹. En raison des massacres, des mauvais traitements, des maladies et des suicides de masse ¹⁰, la population indigène décroît drastiquement. Sa fuite de l'ordre quasiment esclavagiste instauré par les colons a ensuite favorisé l'urbanisation de ces derniers ¹¹.
- 10 Les Indigènes se réfugient dans les forêts et les montagnes difficiles d'accès, tandis que les Espagnols occupent des villes. Toutefois, au fil des ans, cette séparation socio-spatiale n'empêche pas les deux populations de se mélanger. Une nouvelle élite appelée « métisse », d'ascendance espagnole et indigène, apparaît de façon croissante. Dans le récit national, ces métis se sont soulevés contre l'oppression raciste des colons espagnols lors de la guerre d'accession à l'indépendance du Mexique de 1821. Depuis, l'Indigène est censé être le socle rural « traditionnel » d'une identité proprement mexicaine, métisse, urbanisée et « moderne ». Conséquemment à cette histoire, l'organisation sociale actuelle des *Cancuqueros* répond à un impératif de différenciation culturelle avec ces « métis » (*kaxlan*).
- 11 Dès l'enfance, la jeunesse masculine est nommée « *keremil* » tandis que la jeunesse féminine est nommée « *ach'ixal* ». Ces substantifs correspondent à ceux de *kerem* (« jeune homme non marié ») et d'*ach'ix* (« jeune fille non mariée »). C'est sur ce dernier statut d'*ach'ix* que notre article se concentre. D'après notre enquête auprès des habitants de San Juan Cancuc, les actions prototypiques dévolues à ce genre et à cet âge pourraient être catégorisées en trois principaux domaines :
1. préparer à manger à partir des denrées locales ;
 2. maintenir son foyer ;

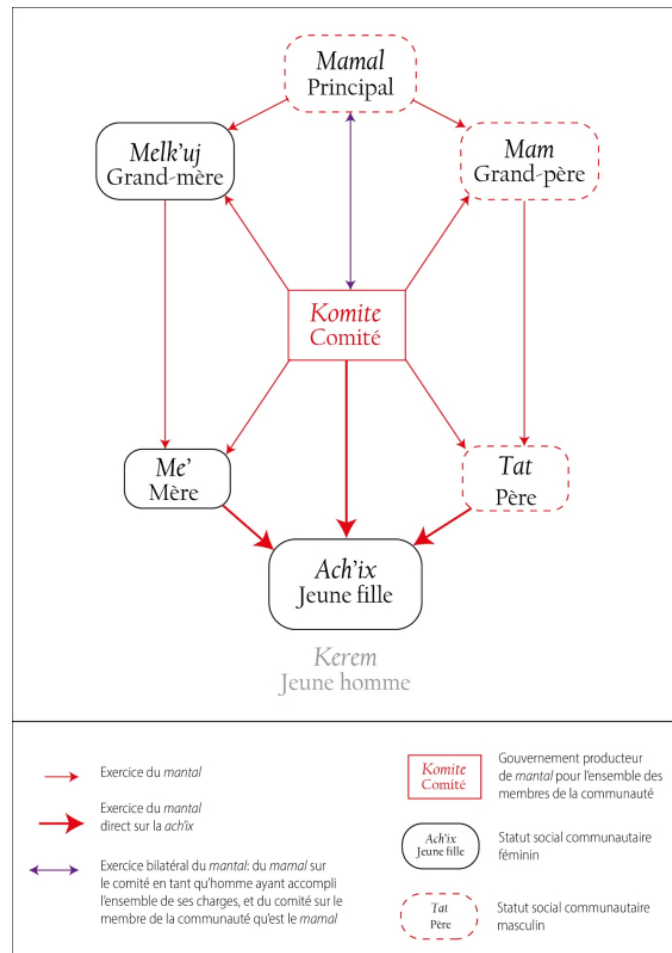
procréer.

- 12 Ce dernier élément procréatif est la condition de passage au statut social supérieur de *me'* (« mère ») pour une « jeune fille » (*ach'ix*). Devenir *me'* est communautairement présenté comme un but, un accomplissement social. Notons que, par cet attendu procréatif, le statut de *me'* est indissociable de celui de *tat* (le « père »). Les *me'*, et plus encore les « grands-mères » (*melk'uj*), sont respectées en raison de leur expérience. Toutefois, à l'inverse des hommes *tat* et *mam*, « père » et « grand-père », les femmes n'auront jamais le droit de prendre une charge au comité ni d'exprimer publiquement leur opinion sur les décisions prises pour le bien communautaire au sein des assemblées. Le pouvoir d'agir publiquement des *Cancuqueras* étant fort restreint, pour ne pas dire inexistant en termes de participation civique, nous définirons la minorité comme une forme de citoyenneté diminuée par rapport aux membres du groupe décisionnel de la société à laquelle la personne appartient¹². *Ach'ix* et *kerem* possèdent ainsi moins de droits qu'une personne majeure *tat* ou *me'*.
- 13 Ces mineurs sont censés suivre le modèle des majeurs en obéissant à leur *mantal*. D'après Pedro Pitarch,

le sens immédiat de *mantal* (*mantalil* sans le suffixe généralisateur -il) est ce qui se dit à quelqu'un sur ce qu'il convient ou ne convient pas de faire, autrement dit, *mantal* est un conseil¹³.

Dimension essentielle au respect dû aux majeurs, le « conseil » du *mantal* se rapproche du sens impérieux d'un « commandement ». De fait, le substantif *tseltal* a été créé à partir du verbe espagnol *mandar*, qui signifie « ordonner » dans le sens de « commander »¹⁴. Cette valeur du *mantal* a mené les traducteurs *tseltals* à choisir ce terme pour rendre le sens du nom « loi » présent dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme¹⁵. Leurs « conseils » étant plutôt des ordres, les *tat* et les *me'* exercent leur *mantal* sur les jeunes mineurs *kerem* et *ach'ix* afin de les guider dans leur formation de futurs adultes majeurs *tat* et *me'*. Remarquons alors que le *mantal* masculin prévaut tant pour un *kerem* que pour une *ach'ix* en raison de la fonction normative et régulatrice du comité.

Figure 1 : Système de charges et exercice du *mantal* sur une jeune fille cancuquera



J. Danfakha, 2022

- 14 Notre schéma (Figure 1) fait apparaître une nomenclature de la parenté qui témoigne de la conscience accrue du statut social relatif de chacun¹⁶. Appelée « système de charges » dans la littérature consacrée, la hiérarchie induite par cet *a'tel*, cette « charge » de « travail » de chacun, conditionne l'accès à la majorité pour un homme. La majorité masculine est consacrée par l'acquisition d'un pouvoir décisionnaire sur l'ensemble de la communauté. Pour une *ach'ix*, ce n'est qu'en alliance avec un homme, en devenant *me'*, qu'elle pourra se considérer formatrice. Elle ne « conseillera » (*yak' smantal*) cependant jamais un homme majeur *tat*, ou un aîné *mam* ou *melk'uj*. En un mot, pour une *ach'ix*, le fait de devoir se marier et avoir des enfants afin de devenir *me'* garantit la reproduction d'une structure

politique communautaire favorisant l'application du *mantal* des hommes majeurs pouvant faire partie du comité¹⁷.

- 15 Néanmoins, pour gouverner à l'échelle locale, le comité doit être en dialogue avec l'État-nation. Si les gouvernements indigènes sont reconnus par la constitution mexicaine¹⁸, ils doivent aussi appliquer les lois du pays, et donc composer avec sa définition de la majorité. Celle-ci ne prend en compte ni le genre de l'individu ni son statut matrimonial, mais uniquement son âge et sa capacité à être en pleine possession de ses moyens¹⁹. Une femme de dix-huit ans non mariée à San Juan Cancuc peut ainsi rester « jeune » (*ach'ix*), « mineure », à San Juan Cancuc, alors qu'elle est considérée majeure en dehors de la société tseltale. Inversement, une *me'* mariée à seize ans dispose d'un ascendant sur elle à San Juan Cancuc, bien qu'elle soit encore mineure à l'échelle nationale.

- 16 Afin de comprendre ces imbrications multiscalaires, nous emploierons la notion de « norme ». Ce faisant, nous nous basons sur cette définition de la socialisation formulée par Claude Dubar :

Qu'il s'agisse de son groupe d'origine au sein duquel s'est déroulé sa petite enfance et auquel il appartient « objectivement », de son groupe d'appartenance à l'âge adulte ou d'un groupe extérieur dans lequel il veut s'intégrer et auquel il se réfère « subjectivement », l'individu se socialise en intériorisant des valeurs, des normes, des dispositions qui en font un être socialement identifiable²⁰.

Autrement dit, de sa naissance à sa mort, un individu passe par l'intégration de concepts culturels structurels et structurants, que nous choisissons d'appeler « norme » plutôt que « loi » – ce dernier terme subordonnant à l'écrit des États-nations la transmission orale qui prévaut en milieu tseltal.

- 17 Les normes transmises par l'oralité des *mantal* doivent pourtant prendre en compte l'écrit des lois nationales et fédérales à certains moments et dans certains lieux. L'exemple du milieu scolaire est ici particulièrement pertinent pour montrer cette superposition de régimes normatifs. Alors qu'ils étaient considérés comme des éléments exogènes dans les années 1940, les professeurs à San Juan Cancuc ont gagné en respectabilité quand ils ont commencé à être eux-mêmes issus de ces communautés tseltales. Pour les *ach'ix*

scolarisées, l'enseignement dispensé à l'oral par ces agents de l'État, presque toujours mariés et ayant des enfants, s'apparente à un *mantal*. Or, à l'inverse de leurs parents et du comité, ces professeurs prônent une réussite avant tout scolaire et un idéal salarial en dissonance avec les dons domestiques et procréatifs valorisés communautairement. En accord avec la perspective foucauldienne empruntée par Judith Butler, nous considérons que, loin d'être désincarnés, les discours normatifs émanent et forgent des actes qui, réitérés, s'érigent en règles²¹. Cette acception de la notion de règle est cruciale pour comprendre le paradoxe normatif dans lequel sont prises les jeunes filles *cancuqueras* souhaitant partir à Mexico.

- 18 À San Juan Cancuc, les règles diffèrent profondément selon les instants et les espaces. À l'école, elles répondent préférentiellement aux normes de l'État-nation, tandis que dans le reste de la communauté, le *mantal* du comité prévaut. Cette disjonction est pleinement représentée par le comportement de Lupita que nous avons présenté en introduction. Quand elle était venue me trouver sur la place de Chilolja', il était 16 h. Elle venait de sortir du collège. Nous pouvons affirmer qu'elle était empreinte des normes véhiculées par ses professeurs l'encourageant, notamment, à adopter un emploi salarié. La population de San Juan Cancuc étant composée presque exclusivement d'agriculteurs²², l'accomplissement de cet idéal salarial ne pouvait se réaliser qu'au travers d'une migration vers une ville. Le fait que Lupita se soit ravisée le lendemain alors qu'elle effectuait le chemin inverse n'est, en ce sens, pas anodin. Lupita revenait de chez ses parents, où la règle correspondait au *mantal* que nous avons détaillé au début de cette partie : pour préparer à manger dans un foyer de San Juan Cancuc et s'y marier, par définition, elle ne doit pas partir. En obéissant à ce *mantal*, son comportement a rejoint celui d'une règle communautaire contribuant, par là même, à maintenir les normes prévalant dans cet espace.

B. La territorialisation paradoxale d'une identité indigène : le régime normatif de San Juan Cancuc

- 19 Les hiérarchies rencontrées par une « jeune fille » (*ach'ix*) présentent ainsi des normes qui se rencontrent et s'opposent. Or si, comme

Daniela Moisa, nous considérons que la réussite consiste en une sublimation de normes imbriquées dans « un processus de définition identitaire²³ », il apparaît qu'au sein du municipe de San Juan Cancuc, une *ach'ix* est coincée entre deux principaux modèles : doit-elle remplir sa « charge » (*a'tel*) et devenir *me'* ou bien suivre les idéaux de salariat véhiculés préférentiellement par le corps enseignant ?

- 20 Pour les Tseltals de San Juan Cancuc la réussite, qu'elle soit féminine ou masculine, est intrinsèquement liée au territoire. Suite aux différentes mesures coloniales de fixation des populations indigènes dans les espaces ruraux²⁴, le social et le politique s'y sont profondément ancrés. Exprimé par le substantif *k'inal*, le dictionnaire multi-dialectal du tseltal de Gille Polian le définit comme « terrain, espace, environnement, atmosphère, ciel ; terre, univers, cosmos » ce qui désigne un espace physique et symbolique²⁵. Notion centrale dans la conception tseltale de soi et du monde, le *k'inal* permet de référer aussi bien à son lieu d'origine qu'à son état physiologique.
- 21 Aussi les Tseltals des hautes terres se présentent-ils toujours en annonçant où se situe leur *k'inal*. Dire « je suis de San Juan Cancuc », « je suis de Tenejapa » ou de tel autre municipe est une information aussi importante que le nom. Autrement dit, l'identité tseltale se construit par une conception spatialisée de soi. Néanmoins, cette construction de soi ne se limite pas au territoire, puisqu'elle est étroitement intriquée socialement dans un système de charges.
- 22 Qu'il soit *me'*, *tat*, *ach'ix* ou *mamal*, c'est parce que chaque individu de la société *cancuquera* s'unit matériellement à son « espace » (le *k'inal*), par l'exercice de sa « charge » (*a'tel*), que cette charge peut également se comprendre comme une forme de « travail ». Il s'agit de *faire* pour la communauté, c'est-à-dire d'œuvrer dans ses actes quotidiens pour le bien commun, selon un ordre social institué. À San Juan Cancuc, le comité est le versant politique du système de charges, lui-même versant économique du *k'inal*. Il permet — en théorie — à tous les hommes mariés d'exercer le pouvoir au moins une fois dans leur vie. Les plus hautes charges du comité sont réservées aux pères mariés ayant le plus d'expérience. Bien que l'organisation de ce comité puisse très légèrement varier d'une communauté à une autre, dans l'espace municipal de San Juan

Cancuc, la charge de Président reste toujours la plus élevée de la hiérarchie. En raison de son caractère public, ce système de charges du comité réservé aux hommes est la partie la plus saillante de cette conception d'un *a'tel* qui incombe pourtant également aux femmes. Les charges domestiques qu'elles réalisent en cuisinant, en entretenant le foyer, en s'occupant des enfants, etc., dans la sphère privée s'avèrent effectivement être la condition d'existence pratique des organes décisionnaires masculins publics.

- 23 L'appartenance à la communauté (*k'inal*) étant conditionnée par l'exercice d'une « charge » (*a'tel*), nous aurons recours à l'outil conceptuel du « régime normatif » afin de définir un ensemble de règles et de normes propre à un espace social²⁶. Cet outil nous sera particulièrement utile dans notre contexte d'étude où l'appartenance à des groupes « subjectifs », relevée plus haut par C. Dubar²⁷, se conçoit en termes de « communauté » (*k'inal*). Ce *k'inal* est doté de « limites » spatiales, de « frontières »²⁸ qui séparent un intérieur au sein duquel les femmes doivent se cantonner d'un extérieur vers lequel peuvent s'aventurer les hommes. Il apparaît ainsi que l'appartenance à la communauté tseltale, tant physique, « objective », qu'imaginée²⁹, « subjective », fait intervenir une dimension régulatrice genrée.
- 24 San Juan Cancuc n'est pas un isolat perdu sans contact avec l'espace national. Nous distinguerons donc un « régime normatif national », présent majoritairement à Mexico, d'un « régime normatif communautaire » majoritairement présent à San Juan Cancuc. Ce faisant, nous soulignons d'emblée qu'il ne s'agit que d'idéaux-types ayant uniquement vocation à mieux rendre compte d'une situation sociale particulière³⁰, celle des *ach'ix* migrantes étant à comprendre en termes d'aspiration à un idéal de réussite sociale en balance entre ces deux régimes normatifs. Les normes du régime normatif communautaire *cancuquero* correspondent aux *mantal*. Réussir dans ce régime équivaut en ce sens à répondre aux attendus de la « charge » (*a'tel*) « conseillée » par des sujets majeurs au statut hiérarchique plus élevé que le sien. Mieux l'individu y répond, plus il se verra accorder lui-même un statut hiérarchique élevé³¹.
- 25 Pour un homme, cela se reflète dans son ascension au sein du comité³². Le « jeune homme non marié » (*kerem*) aspire à devenir

tat en se mariant, puis à la consécration en dépassant le statut de *mam* (« grand-père ») pour atteindre celui de *mamal*, un homme ayant accompli l'ensemble des charges du comité. Cette carrière d'ascension politique et sociale ne peut toutefois se concevoir sans un rapport avec le régime normatif national. De fait, afin de pouvoir communiquer avec les autorités de l'État fédéral et de l'État national, tous les hommes du comité doivent savoir parler espagnol. La maîtrise de cette langue favorise l'ascension aux charges les plus hautes car la capacité à mener à bien les négociations avec l'État et ses agents nécessite une connaissance accrue de leur fonctionnement. Depuis que San Juan Cancuc a recouvré sa souveraineté politique en tant que municipe en 1989, le *tat* qui veut pouvoir accéder à la fonction de président au terme du *cursushonorum* communautaire doit effectuer un séjour prolongé en milieu urbain³³. En revenant dans la communauté, il est attendu qu'il maîtrise les attentes du régime normatif national tout en n'adhérant pas à ses normes – ne serait-ce qu'en apparence³⁴.

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

27 Il convient finalement de noter que, depuis 2014, l'État mexicain a encouragé les parents de San Juan Cancuc à envoyer également leurs filles à l'école par l'octroi d'une allocation aux familles proportionnelle au nombre d'enfants scolarisés³⁵. Dans ce cadre, de plus en plus de jeunes filles impliquées dans un cursus scolaire qui les valorise socialement selon les standards nationaux restent subordonnées socialement à leurs camarades sorties du milieu scolaire après le mariage dans la communauté. En d'autres termes, une frontière

hiérarchique se trace entre les célibataires scolarisées *ach'ix* et la mariée *me'* de moins de dix-huit ans en faveur de cette dernière au sein de la communauté.

- 28 Dans la mesure où la norme communautaire se construit en alliance et en opposition avec les lois nationales, nous pouvons dès lors légitimement nous demander quels sont les différents degrés d'adaptation des jeunes filles à cette contradiction.

II. De la déviance au départ

A. Le *talel* des entrepreneurs de morale

- 29 Suivant le fil de notre analyse des rapports aux normes des « jeunes filles » *ach'ix* de San Juan Cancuc, nous emploierons le verbe « transgresser » dans le but de désigner toute action consciente ou inconsciente n'entrant pas dans le cadre posé par le régime normatif inhérent à l'espace physique de son application³⁶. En milieu urbain, il s'agit préférentiellement des normes propres au régime normatif national, tandis qu'au sein du municipale, le régime normatif communautaire prédomine. À la différence de la désobéissance, qui supposerait un acte contraire à une norme explicitement posée, nous souhaitons englober dans le champ de la transgression le domaine du tacite. Nous pouvons déduire de nos analyses précédentes que les normes communautaires sont, minimalement, pour une *ach'ix* :

1. obéir au Comité ;
2. suivre les « conseils » (*mantal*) de ses aînés, préférentiellement féminins ;
3. prouver qu'elle suit ce *mantal* en agissant telle une *me'* ;
4. ne pas sortir de la communauté ;
5. sortir le moins possible de chez elle.

- 30 Toutefois, et bien que la société de San Juan Cancuc doive composer avec les normes de l'État-nation mexicain majoritairement présentes en ville, cette dernière est représentée comme un espace repoussoir. Mexico, en particulier, représente l'acmé d'une urbanité considérée dangereuse, dangerosité qui réside dans une forme de concentration de traits caractéristiques, selon les *Cancuqueros*, d'un « mode de vie » (*talel*) antagoniste. Ce mode de vie ne désigne pas que le régime

normatif : il s'agit des actes qui, répétés quotidiennement, forment les règles d'un espace auxquels il est impératif de s'accoutumer, pour ne pas en être rejeté. Les *Cancuqueros* savent par exemple que, bien qu'aucune loi mexicaine n'interdise le port du *huipil*, le costume traditionnel indigène, le faire à Mexico expose à des violences physiques³⁷. Remarquons alors que, face aux adaptations requises par ce changement d'environnement, les hommes seraient mieux prémunis que les femmes. Contrairement aux *ach'ix*, les *kerem* ne perdraient pas leur identité indigène en adoptant le *talel* de Mexico. Ce distinguo genré peut s'expliquer principalement pour deux raisons.

- 31 La première est d'ordre foncier. « Jeunes filles » et « jeunes hommes » non mariés, les mineurs *ach'ix* et *kerem* s'originent dans un *k'inal* matérialisé par la terre sur laquelle ils sont nés. Néanmoins, ce « territoire » où habitent leurs parents dans la communauté n'appartient qu'à un seul des deux époux : le « père » (*tat*). Si leur père meurt avant leur mère, ses fils mariés la laissent y vivre jusqu'à la fin de ses jours. À l'inverse, bien qu'une certaine souplesse soit possible, les affins masculins du défunt mari peuvent de plein droit – communautaire – prendre possession du lieu de vie d'une veuve sans fils. Cette dernière doit se remarier au plus tôt ou trouver un autre foyer issu de son réseau familial acceptant de l'héberger, au moins momentanément. Dans ce cadre, la seule garantie de pérennité du lieu de résidence d'une femme devenant épouse *me'* est de mettre au monde des garçons, car ces derniers héritent de droit du terrain, selon les normes de San Juan Cancuc. Cet héritage fonde le socle inamovible de leur identité indigène aux yeux des *Cancuqueros* : le respect de chacun de la propriété du lopin de terre matérialise l'appartenance communautaire masculine même en cas d'absence.
- 32 La seconde raison résulte de la position hiérarchique des hommes par rapport aux femmes dans le régime normatif communautaire, mais témoigne de sa perméabilité avec le régime normatif national. En effet, alors que sa construction sur la racine verbale *tal*, « venir », confère une notion de mouvement au nom *talel*, il a été traduit par le mot « coutume » ou « tradition » dans les textes juridiques afférents aux droits des peuples autochtones³⁸. Les pratiques sociales des Tseltals devraient incarner une forme d'immuabilité dont les membres du comité local, à l'image des gouvernants à l'échelle

nationale, seraient les garants³⁹. À la fois producteurs de normes et protecteurs des règles qui en émanent, les membres du comité peuvent être considérés comme des entrepreneurs de morale, au sens d'Howard Becker. Le sociologue émet cette réflexion à propos de leur fonction normative :

Puisque de nombreuses normes prennent forme en passant par une séquence qui va du général au particulier, sans que cette trajectoire soit automatique ou inévitable, il faut, pour rendre compte des étapes de cette séquence, centrer l'analyse sur l'entrepreneur qui veille à ce que cette évolution ait lieu. Puisque les valeurs générales servent de point de départ à la déduction de normes spécifiques, il faut chercher quelle est la personne qui s'occupe de veiller à ce que cette déduction soit accomplie. Et puisque les normes s'appliquent à des individus et dans des circonstances déterminées, il faut chercher quelle est la personne qui s'occupe de veiller à ce que les normes soient appliquées et respectées⁴⁰.

- 33 Autrement dit, les normes doivent être comprises en regard des interactions avec les acteurs qui les produisent et veillent à leur application. Pour une *ach'ix*, trois principaux groupes d'acteurs entrepreneurs de morale se détachent.
- 34 L'ensemble des personnes majeures *me'*, *melk'uj*, *tat*, *mam* et *mamal* sont les garantes du *talel*⁴¹. Dans ce cadre, les paroles normatives de *mantal* qu'elles dispensent aux jeunes ambitionnent d'infléchir les actes des futures générations pour les faire correspondre à une représentation idéalisée de ceux de leurs aînés. En d'autres termes, le discours normatif produit par les parents s'appuie sur l'imaginaire d'un passé commun, censé servir de référence — à l'efficiencia relative — aux règles créées aujourd'hui par la jeunesse *cancuquera*. De par l'organisation du système de charges que nous avons décrite dans la partie précédente, ce *mantal* des aînés correspond à celui des hommes majeurs pouvant accéder au comité. Les normes du *talel* sont donc fondamentalement patriarcales. Il apparaît en outre que le contenu de ce *talel* véhiculé par les *mantal* peut sensiblement varier en fonction de l'obéissance religieuse de celui qui les dispense.
- 35 Depuis l'arrivée de nouveaux courants religieux évangéliques dans les années 1980-1990, le rôle des officiants est clairement détaché de celui des charges politiques du comité. Alors qu'ils pratiquaient un

catholicisme syncrétique avec des rituels préhispaniques, les *Cancuqueros* se sont convertis en masses à ces nouvelles religions. En 1970, face à 82,70 % de catholiques, seule 11,61 % de la population se déclare protestante ou évangélique⁴². En cinquante ans, ce taux a presque quadruplé. 41,9 % de la population est recensée comme évangélique, contre 56,81 % de catholiques à San Juan Cancuc en 2020. Selon les évangéliques *cancuqueros*, les personnes restées catholiques pratiquent un *talel* de *kostumbre*, une « tradition » de « coutume ». À l'inverse, les évangéliques se considèrent plus « modernes ». Cette modernité qualifie le fait que leur dogme les rend plus perméables à l'économie de marché néo-libérale⁴³. Ils sont ainsi plus susceptibles de favoriser les allers-retours entre le régime normatif communautaire et le régime normatif de l'État-nation. Notons cependant que cette perméabilité entre les deux régimes n'est valable que pour les hommes, toutes les obédiences religieuses s'accordant sur une forme d'acception commune de leur « tradition » (*talel*) : les femmes doivent obéir au *mantal* des hommes. En ce sens, tout comme le comité, les autorités religieuses condamnent le départ des « jeunes filles » (*ach'ix*) à Mexico.

- 36 Enfin, les professeurs⁴⁴ peuvent être distingués comme un troisième et dernier corps d'entrepreneurs de morale. D'une part, leur position de majorité est à la fois opérante dans le cadre national et dans le cadre communautaire : âgés de plus de dix-huit ans, ils sont toujours mariés. D'autre part, leur position passée et actuelle de défenseurs du *talel cancuquero* leur confère une position d'autorité en lien avec l'État mexicain. Alors que San Juan Cancuc avait perdu son statut de municipalité en 1922, les professeurs ont servi d'intermédiaires entre les *Cancuqueros* et l'État pour faire aboutir leur demande d'autonomie politique. Grâce à leur aide, les trente communautés anciennement associées à San Juan Cancuc ont pu se rassembler et lutter jusqu'à leur reconnaissance en tant que municipalité en 1989. Nous avons pu observer que, dans ce cadre revendicatif, les professeurs défendent « l'indigénité » dont eux-mêmes sont issus en s'appuyant sur une conception propre d'une « tradition » (*talel*). Pour eux, avant d'être communautaire, leur réussite a été scolaire. Elle les a poussés à fréquenter les villes où se situent les écoles normales et les universités, et elles s'y sont rendu compte de leur différence par rapport à cette société urbaine. Lors de leurs études, les professeurs

bilingues apprennent une histoire de leur peuple présentée de façon valorisante mais, en évoluant parmi les métis, ils se voient aussi discriminés au quotidien. Cette dichotomie les pousse à adopter une position de passeur⁴⁵ : dans le cadre de leurs fonctions, ils transmettent le régime normatif de l'État, mais ils appliquent en privé le régime normatif indigène quand ils vivent dans la communauté. Concrètement, cela les pousse à inciter les *ach'ix* à continuer d'étudier le plus longtemps possible en allant en ville, tout en leur disant qu'elles doivent écouter leurs parents et le comité. Pourtant, le *mantal* de ces derniers préconise exactement le contraire.

- 37 À San Juan Cancuc, comité, officiants religieux et professeurs présentent et représentent de façon fort variée l'ensemble de pratiques normatives localement nommé *talel*. Toutefois, bien que ces trois entrepreneurs de morale pourvoyeurs de *mantal* les amènent quotidiennement à faire face à des dilemmes normatifs, les jeunes filles migrant en ville ne sont pas sans ignorer le caractère déviant de leur acte. Les réactions que sa seule mention suscite sont sans équivoque : « *Ya sk'anik k'opoj español ? Ja' jich* » : « Elles veulent parler espagnol ? Voilà ce qui arrive » concluait une de mes interlocutrices *me'* que j'entretenais au sujet des jeunes migrantes. Au-delà du départ vers la ville, vouloir apprendre la langue des élites métisses et urbaines équivalait pour elle à une forme d'altération de l'indigénéité des *ach'ix*. Celles qui auraient « passé le balai et lavé les vêtements » (*meswel, sak'omajel*) pour des hommes extérieurs à leur communauté, se condamnaient à ne plus y trouver de mari à leur retour⁴⁶. Cependant, même décrit en ces termes peu flatteurs, le fait que le retour des jeunes filles parties à Tuxtla Gutiérrez ou à San Cristóbal soit évoqué prouve que leur réintégration à la vie locale est possible. À l'inverse, toute jeune fille *cancuquera* étant partie à Mexico n'était même pas mentionnée.

B. Transgresser pour dévier

- 38 Au sens goffmanien du terme, une jeune migrante à Mexico porte le stigmate de sa transgression : elle présente une manifestation de signes « montrant qu'[elle] possède un attribut qui [la] rend différent[e] des autres membres de la catégorie de personnes qui lui est ouverte, et aussi moins attrayant[e] »⁴⁷. C'est dans la mesure où

elle a conscience de cette « tare morale » provoquant sa stigmatisation qu'elle est « discréditée ». Il apparaît alors que ce qui est en jeu dans la migration des femmes n'est pas tant leur destination que le contrôle que la société de départ exige sur leur carrière morale⁴⁸.

39 Dans ce cadre, la ville de destination des jeunes filles revêt une importance dans la manière dont les habitants de San Juan Cancuc évaluent l'ampleur de la transgression des normes communautaires. Une forte diaspora tseltale est installée à Tuxtla Gutiérrez et San Cristóbal, ce qui explique qu'elles soient des villes tolérées pour la migration : bien que minoritaire dans cet espace physique, le régime normatif communautaire et le contrôle masculin afférant restent effectifs⁴⁹. Mexico, en revanche, est à la fois plus vaste, plus éloignée, et, par conséquent, moins contrôlée. La migration aux États-Unis ou dans des villes comme Cancun et Monterrey semble tout aussi improbable pour une *ach'ix* cancuquera. À leur différence, cependant, Mexico incarne le compendium de l'urbanité pour les *Cancuqueros*. Connue par les habitants scolarisés comme la capitale du pays et le siège du pouvoir économique, elle matérialise pour leurs quidams l'autorité métisse extérieure. Quand une décision faisant fi des normes communautaires est prise, elle émane soit de Tuxtla Gutiérrez, soit de Mexico, cette dernière ville étant bien moins facilement accessible pour aller manifester. Distante de plus de vingt heures de transports en commun pour parcourir 1 400 km de routes, seuls quelques ressortissants de San Juan Cancuc s'y sont aventurés, principalement pour deux raisons :

1. y trouver un travail mieux rémunéré qu'au Chiapas ;
2. partir aux États-Unis, pour trouver un travail mieux rémunéré qu'au Mexique.

40 Ces deux motifs d'ordre économique s'appliquent indépendamment du genre. Comme pour leurs *alters* masculins, ceux provoquant le départ des jeunes filles sont multiples. Notons néanmoins que cette mobilité dont elle se rendent coupables est inversement attendue, ou du moins positivement accompagnée quand elle est menée à bien par les « jeunes hommes » (*kerem*). Ces derniers sont effectivement socialisés dès leur plus jeune âge pour devenir des *tat*, des hommes devant idéalement exercer une charge au sein du comité et, dans ce

cadre, savoir évoluer au sein du régime normatif national s'exprimant préférentiellement en ville. Même au sein des limites communautaires (du *k'inal*), l'espace d'exercice de l'*a'tel* d'un homme se trouve à l'extérieur des murs de la maison, dans son champ, où son rôle est de pourvoir aux besoins de sa famille en lui apportant des ressources extérieures. La femme, quant à elle, travaille ces ressources pour la reproduction, à l'intérieur. Dès lors, entre la pensée et l'acte, nous pouvons remarquer qu'une jeune fille *ach'ix* en désaccord avec ces normes communautaires fait face à trois options.

- 41 Elle peut rester en respectant, au moins en apparence, les « coutumes » de San Juan Cancuc. Les jeunes filles peuvent échanger verbalement de façon discrète, comme Lupita avait tenté de le faire avec moi ou en s'envoyant des textos. Il s'agit d'échanger des idées non conformes avec le régime normatif communautaire sans les mettre en application. Exprimer ces pensées à contre-courant peut ensuite être entrepris en prenant soin de jouer subtilement sur les différents régimes normatifs traversant l'espace municipal. Nous avons par exemple remarqué que la sémiotique de symboles et de couleurs composant le brocard de leur vêtement local (le *huipil*) est un savoir exclusivement maîtrisé par les femmes, que les *ach'ix* mettent à profit pour exprimer une voix à distance du champ d'expression masculin⁵⁰. Au lieu d'employer les motifs polychromiques attendus, elles se vêtent de *huipil* monochromes.
- 42 Rester et faire ostensiblement part de son désaccord n'est effectivement pas sans risque. En 2018, Martha López Santis, plus connue localement sous le diminutif de « la Martha », a posé sa candidature pour accéder à la charge de « secrétaire » dans le comité municipal de San Juan Cancuc, la seconde charge la plus importante, après celle de « président ». Si les normes de l'État-nation mexicain lui ont permis de se présenter aux élections et d'être élue, tel n'était pas le cas des normes communautaires. Ces dernières ne permettent pas aux femmes d'avoir accès aux charges du comité⁵¹. Empêchée d'exercer par les élites masculines des différentes communautés du municipe en vertu de cette norme communautaire, Martha s'est plainte au niveau de l'État fédéral de cette « violation » du droit des femmes. Les hommes *Cancuqueros* du comité masculin en place ont alors eu recours à la violence physique pour la réduire au silence. En dépit de ses sympathisantes et sympathisants au sein du municipe, la

rapidité avec laquelle s'est clos le conflit pour laisser le pouvoir à un comité masculin illustre la prééminence normative de l'ordre patriarcal. Notons alors que la médiatisation de cette affaire n'a fait que rendre visible une violence systémique envers les femmes en désaccord flagrant avec les normes communautaires⁵².

- 43 Si elles ne veulent pas s'adapter en se taisant, il ne leur reste plus qu'une seule option : partir. Puisque le statut féminin de mineure tseltale est un moment de formation devant amener l'individu à reproduire les conditions d'existence de la communauté, la migration des *ach'ix* à Mexico représente alors un dévoiement entrant dans le registre de la déviance.
- 44 Les anthropologues Cohen, Ogien, Freilich, Raybeck et Savishinsky définissent cette déviance comme une forme de transgression répétée et structurée de normes constitutives du groupe social dont est issue la personne⁵³. Si transgresser est un acte, la déviance est une attitude. C'est par ce « comportement » (*behalf*) marginal, en dehors des normes, que la personne agit de façon déviante. La déviance n'est pas un donné. Elle est acquise selon un processus que les sociologues de Chicago ont nommé « carrière » : il y a des étapes à suivre pour entrer dans cette forme d'identité marginale, et devenir, comme l'écrit Howard Becker, un *outsider*. Ainsi, de la même manière que le sociologue a montré que l'on *apprend* à devenir fumeur de marijuana, la migrante a appris à migrer⁵⁴.

III. Le point de non-retour

A. L'enjeu de la voie

- 45 À présent, nous disposons d'outils pour mieux comprendre pourquoi les *ach'ix* partent à Mexico en dépit du stigmat. D'une part, nous avons noté que seuls les sujets jeunes et féminins dont le comportement dérogeait déjà aux normes communautaires à San Juan Cancuc partent vers la capitale. D'autre part, Mexico incarnant pour les *Cancuqueros* le parangon du régime normatif national, malgré les compromis, leur identité se pense en opposition au *talel* de ce lieu, notamment via l'apologie d'une forme de ruralité sédentaire.

- 46 La migration dans la capitale des hommes *cancuqueros* est, en ce sens, assez récente. D'après les récits que nous avons recueillis depuis 2017, les mouvements migratoires substantiels des hommes vers cette ville remonteraient au moment de la signature de l'ALENA⁵⁵, il y a donc trente ans de cela. Les rares femmes *cancuqueras* ayant été à Mexico étaient déjà mariées aux hommes qu'elles suivaient⁵⁶. En tant que majeures communautaires, leur départ ne recouvre pas les mêmes enjeux que les *ach'ix*, dont la migration est plus récente. Celles dont nous avons ethnographié les parcours constituent la première génération. Ainsi, les jeunes migrantes initient un mouvement de départ vers Mexico à l'échelle communautaire et n'ont que peu d'aînées dont les parcours pourraient servir de modèle – la migration des *ach'ix* plus âgées remontant au mieux à une dizaine d'années –. Il apparaît alors que le milieu scolaire est le seul, en dehors de la famille, à soutenir les jeunes filles dans leur projet migratoire. Cette famille, par ailleurs, cache bien souvent le parcours déviant de sa fille, qu'elle fait mine, en public, de ne pas connaître.
- 47 La douleur de ce paradoxe est patente dans les mots du père de la migrante Fabiola, Alberto. Il reprend ma question :

10.1 Alberto : *Binti jkalotik ?*

Comment nous avons parlé ?

10.2 *Ja' k'oplalotik ta nail bajt tey ?*

Notre questionnement avant qu'elle parte là-bas ?

10.3 *La jk'oponotik porque **ma' jk'antik** sok mamal xsujt a le.*

Nous en avons discuté parce que **nous ne voulions pas** avec les anciens qu'elle revienne ici.

10.4 **Ya jk'an spas lek sujtkotik...**

Moi je veux qu'elle fasse un bon retour.

11 Juliette : Pero **ma' sk'an** sujtkotik ?

Mais... Mais... **Il ne faut pas** qu'elle revienne ?

12.1 Alberto : *Yak.*

Si.

12.2 *Ya xsujtkotik.*

Elle reviendra.

12.3 *Ya xsujtkotik.*

Elle reviendra.

12.4 **Ya xtal yu'un clase.**

Elle viendra pour aller à l'école⁵⁷.

48 En utilisant la marque de la première personne du pluriel sur le verbe transitif « vouloir », *k'an* (ligne 10.3), Alberto s'inclut en tant qu'autorité communautaire « principale » (*mamal*). Mais, dans la

phrase suivante, c'est avec sa fille, indésirable pour le comité que lui-même représente, qu'il fait corps. Dans la phrase « *ya jk'an spas lek sujtkotik* » (ligne 10.3), « vouloir » est conjugué à la première personne du singulier, tandis que le retour de sa fille se fait désormais à la première personne du pluriel exclusive (-*kotik*). En excluant l'avis du comité et de son interlocutrice, Alberto s'investit dans le retour de sa fille. Aussi, quand je lui demande s'il ne « faut » pas qu'elle revienne (« *ma' sk'an*⁵⁸ », ligne 11), ma demande doit simultanément s'entendre dans l'autre sens du verbe « *k'an* », qui signifie également « vouloir ». En laissant entendre que le comité ne « veut pas » que Fabiola revienne, je laisse ouverte la possibilité d'un changement d'avis. Prenant acte de cette potentielle issue, le vœu d'Alberto, répété comme une prière, se tisse en son dessein : « elle viendra pour aller à l'école » (lignes 12.2-12.4).

49 Dernier hospice à une situation schizophrène, les professeurs qui ont encouragé le départ de Fabiola sont aussi ceux qui pourraient permettre son retour. Nous utilisons sciemment l'adjectif « schizophrène » pour décrire la fracture du comportement de la famille des jeunes filles en réponse à un contexte social ambivalent qui exige d'elle à la fois le soutien et le rejet de leur enfant. D'un côté, la famille doit rejeter publiquement la fille pour ne pas « perdre la face »⁵⁹. D'un autre côté, elle la soutient par amour filial, mais aussi parce que *tat* et *me'* ont le devoir d'être des parents dispensant leur *mantal* et subvenant aux besoins de leurs enfants selon les normes communautaires. Au-delà de la procréation, le rôle (*a'tel*) d'un *tat* et d'une *me'* est d'éduquer. Continuer à soutenir individuellement leur fille discréditée par le reste de la communauté n'est donc pas contradictoire avec l'adhésion à la valeur de l'*a'tel* de *tat* ou *me'* : même avec un être marginal, ils agissent en parents qui reproduisent le « mode de vie » communautaire (*talel*) et, par là même, son régime normatif.

50 Les récits que nous avons recueillis recèlent les germes d'une manipulation de l'information particulièrement révélatrice des modalités de constructions des normes. Comme l'avait fait J. B. Haviland à propos des commérages⁶⁰, nous remarquons que les régimes normatifs du narrateur, de l'interlocuteur et des protagonistes de l'histoire racontée s'interpénètrent au sein d'un récit qui provient des normes autant qu'il en résulte. Les entretiens que

nous avons réalisés et les discussions que nous avons pu relever entre les migrantes, leurs parents et les *Cancuqueros* restés dans le municiple révèlent également que, par ses interventions répétées lors du récit du narrateur, l'interlocuteur participe activement à le construire. Le narrateur, de son côté, est engagé dans une relation personnelle avec les protagonistes qu'il mentionne. En racontant une histoire, il cherche à influencer son interlocuteur dans les enjeux normatifs de ses partis pris.

51 Cet échange de normes lors du récit est prégnant dans l'extrait d'entretien avec Alberto que nous avons rapporté. Dans un premier temps, son discours est similaire à celui du « protagoniste » qu'est le comité dont il rapporte les paroles de *mantal* : « Nous ne voulions pas, avec les anciens, qu'elle revienne ici » (ligne 10.3). À la ligne suivante cependant, il s'en éloigne en mettant en avant son point de vue personnel de « narrateur ». Quand il me dit « moi, je veux qu'elle fasse un bon retour » (ligne 10.4), Alberto tente de me rallier à son propre rapport à une norme à laquelle, finalement, il n'adhère qu'en apparence. Ce paradoxe pousse l'« interlocuteur » que je représente à demander au narrateur la manière dont il compte conjuguer sa désobéissance à une norme qu'il a pourtant lui-même participé à édicter (ligne 11). En s'appuyant sur l'autre entrepreneur de morale que représente le corps enseignant (« Elle viendra pour aller à l'école », ligne 12.4), les paroles d'Alberto participent à modifier ce que les *Cancuqueros* considèrent comme étant la norme. En effet, si je considère qu'une migrante comme Fabiola pourrait rentrer afin de poursuivre ses études à San Juan Cancuc, il est possible que je répète cette possibilité comme s'il s'agissait d'une norme. Au sein d'une société orale comme la société tseltale, cet échange de parole, ainsi que la valeur accordée à cette parole, est primordial dans le processus de création et d'établissement des normes.

52 Comme nous l'avons relevé, ces dernières se concrétisent concomitamment en règles. Le choix opéré par les jeunes filles de leur propre voie de réussite est un enjeu direct de reproduction des conditions de vie communautaires. Le système de charges de San Juan Cancuc est effectivement basé sur la procréation, au sein d'une union hétérosexuelle qui consacre la majorité de deux individus cisgenres par le mariage. La relation de longue durée en découlant parachève l'alliance. Ces normes *cancuqueras* reposent donc sur la

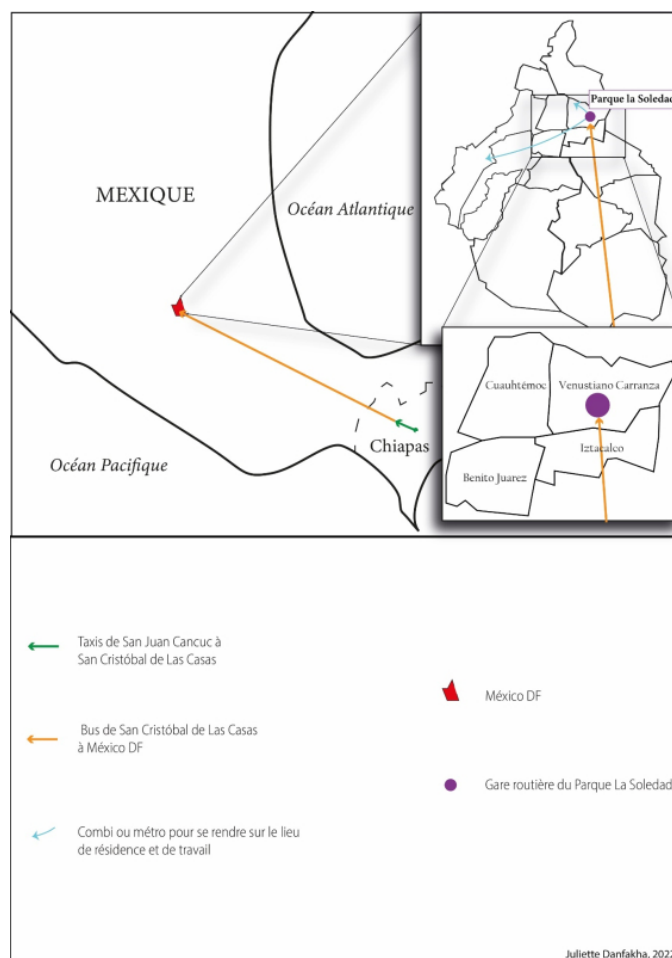
capacité à engendrer du corps de la femme en lien charnel avec l'homme qui possède le territoire dans le but de produire et reproduire l'organisation sociale communautaire. Elles s'opposent diamétralement à la sexualité que les jeunes migrantes peuvent exercer à Mexico, sans surveillance de la part de leurs aînés, et une présence amoindrie des *kerem* issus du municipe.

- 53 En migrant à Mexico, les *ach'ix* ne reproduisent pas la société qui les a produites de la même façon que leurs aînés. Mais comment, une fois arrivées à la capitale, leur comportement change-t-il ?

B. Vers l'invention de nouvelles règles à Mexico pour faire dévier les normes de San Juan Cancuc

- 54 Pour migrer à Mexico, les *ach'ix* de San Juan Cancuc prennent un taxi depuis leur communauté jusqu'à San Cristóbal, où elles montent ensuite dans un bus de classe économique⁶¹. Entre les deux villes, le voyage dure plus de quatorze heures. Elles sont serrées parmi les bagages et il n'y a pas de toilettes, les besoins se faisant lors des arrêts fréquents. Ces convois sont régulièrement la cible de vols, quand le matériel vétuste ne tombe pas en panne en plein parcours. Toutes les migrantes que j'ai rencontrées sont descendues la première fois au *Parque la Soledad*, dans le quartier de la Merced. À partir de cette gare autoroutière, leurs chemins citadins se séparent.

Carte 1 : Transports de la migration depuis San Juan Cancuc jusqu'à Mexico



J. Danfakha, 2022

- 55 La Merced est une vaste zone mercantile recoupant les délégations⁶² de Cuauhtémoc et Venustiano Carranza. Le fait que les migrantes se réfèrent préférentiellement aux stations de combi⁶³ et de métro pour se repérer est symptomatique d'un rapport à la ville vécu par la mobilité. Cet élément est un marqueur fort de l'intégration des pratiques urbaines⁶⁴.
- 56 En leurs termes, l'espace de la Merced est composé des stations de métro *La Merced*, *Tepito*, *Morelos* et *La Candelaria*. C'est près de cette dernière qu'elles sont toutes arrivées en descendant du bus au *Parque la Soledad*. Elles y ont rencontré les étals qui poussent partout, depuis les herboristes jusqu'aux magasins de chaussures, des restaurants aux magasins de vêtements. La profusion de commerces informels y rend presque les marchés couverts surfaits⁶⁵. Les

activités économiques illégales qui y ont cours, comme la vente d'objets volés, la vente de drogue ou la prostitution de mineures, sont officiellement punies par la loi. Dans les faits, la corruption des autorités est tellement répandue qu'elles constituent presque à elles seules un quatrième secteur de l'économie mexicaine⁶⁶. La zone ne dort jamais. La nuit, les activités prétendument interdites deviennent plus présentes. Protégeant les personnes vivant quotidiennement aux prises avec la mort, le culte de la *Santa Muerte* est devenu une caractéristique de ce lieu. Il est notamment suivi par les narcotrafiquants, et celles et ceux évoluant dans les marchés du sexe de la Merced. Ses rues sont rythmées par la cumbia, le *reggaeton*, la salsa cubaine, les programmes de feuilleton *telenovelas*⁶⁷ et de retransmissions de matchs de catch. Les cris des vendeurs fusent de partout.

- 57 Toutes les migrantes avec lesquelles nous avons travaillé sont arrivées par ce quartier de Mexico. Une majorité d'entre elles y reste, en particulier dans les premières années de leur installation. À la Merced, leur emploi varie de travailleuse du sexe à cuisinière. Cette dernière situation est unanimement préférée à la première, mais requiert une relative maîtrise de la langue espagnole. Or, seulement 31 % des femmes du municipe étaient hispanophones lors de mon enquête. Un pourcentage à peu près similaire parvenait à échanger en espagnol lorsqu'elles arrivaient à Mexico. Bien que les politiques incitatives de l'État aient un effet positif notable ces dernières années, le taux de scolarisation des jeunes filles reste faible à San Juan Cancuc⁶⁸.
- 58 Cette scolarisation permet un bilinguisme qui reste néanmoins un des éléments motivant la migration des *ach'ix* à San Juan Cancuc. En effet, l'emploi le plus prisé par les candidates à la migration est celui de domestique dans une riche famille de Mexico. Entrer au service de ces familles aisées vivant en dehors de la Merced nécessite une solide connaissance des pratiques urbaines et de l'espagnol, consacrée par l'insertion dans un réseau de migrantes *cancuqueras* encore fragilement constitué.
- 59 Les jeunes filles avec lesquelles je me suis entretenue me disaient qu'elles avaient choisi de migrer avant tout pour des raisons financières. Toutes aspiraient à gagner de l'argent « par elles-

mêmes » (*ta jtukel*), et savaient que le salaire est bien plus élevé à Mexico que dans les villes du Chiapas. L'une d'elles, Sarah, explique ainsi sa migration :

32.1 Sarah: **Es que, ja' jk'an ya jpasix ganar mas li'.**

C'est que, ce que je voulais c'était gagner plus ici.

32.2 *Y ban te México i... Ja', jay... Xoch'on a'tel, yakalon ta a'tel ta Tuxtla.*

Et là à Mexico... C'est heu... J'intègre un travail, je suis en train de travailler à Tuxtla.

33.1 Juliette: *Ha!*

Ha!

33.2 *Melelix?*

Vraiment?

34.1 Sarah: *Han han ta Tuxtla.*

Han han à Tuxtla.

34.2 **Pero tey ta Tuxtlae la jpas ganar... Es muy poquito.**

Mais là-bas à Tuxtla ce je que je gagnais c'était... Très peu.

34.3 *Pero pero orita mo'on tel li' ta banti este... ta banti...
ciudade de México.*

Mais, mais maintenant que je suis montée ici là où... à.... À la ville de Mexico.

34.4 ***Y ya jpasix kanar poquito mas.***

Et bien je gagne un peu plus.

35 Juliette: *Jayeb ya'bat akanar?*

Combien te rapporte ton emploi ?

36.1 Sarah: *He... Ja' li' ito este semana i, mil ocho
ciento ya'bon.*

He... Ici par semaine, ça me rapporte mille huit cents.

36.2 *Jay ta Tuxtlae; ta k'unk'un ja' stojol: jun mes, tres mil.*

Alors qu'à Tuxtla, le salaire était bien faible : un mois pour trois milles.

37 Juliette: *Han!*

Han!

38.1 Sarah: *Hum.*

Hum.

38.2 *Ja' ts'iin te lok'el ta Méxicoe.*

Voilà la raison du départ à Mexico⁶⁹.

- 60 Étant partie à Tuxtla Gutiérrez cinq ans auparavant pour sortir de la précarité, Sarah y a vécu une première expérience de la domesticité. Bien qu'elle pouvait y revenir de temps à autre, cette transgression l'avait déjà éloignée de San Juan Cancuc. Quand je l'ai rencontrée en 2019 à Mexico, cette coupure s'était encore accentuée : Sarah ne revenait plus voir sa famille. C'est par le biais d'une de ses cousines déjà installée dans une maison riche que Sarah a pu obtenir le poste de domestique convoité. Comme elle l'explique aux lignes 36.1 et 36.2, elle gagne plus du double de salaire en exerçant cet emploi dans la capitale.
- 61 En nous appuyant sur l'extrait d'entretien ci-dessus, nous pouvons remarquer qu'en migrant à Mexico, Sarah cherche à conjuguer ses aspirations individuelles aux aspirations collectives de son municipe d'origine. Le mot « *a'tel* » qu'elle emploie à la ligne 32.2 réfère effectivement à la « charge » qu'elle exercerait en tant qu'*ach'ix* si elle vivait dans la communauté. Pour elle son *a'tel*, de Tuxtla à Mexico, reste le même qu'à San Juan Cancuc ; il s'agit d'entretenir un foyer en tant que domestique. Cette considération peut également s'appliquer aux jeunes *Cancuqueras* exerçant les autres types d'emploi révélés par notre enquête. En étant cuisinières, elles préparent de la nourriture comme attendu d'elle au sein du régime normatif communautaire. Quant aux prostituées, leurs proches à Mexico et leur famille restée à

San Juan Cancuc disent qu'elles « cherchent leur mari » (*sle' smamal*), tel qu'est également censé le faire une *ach'ix* à San Juan Cancuc.

- 62 Si, aux yeux des jeunes filles, l'aspiration collective est accomplie par l'exercice d'un *a'tel* correspondant à celui qu'elles exerceraient à San Juan Cancuc, cette « charge » est aussi étroitement liée à une rétribution plus substantielle : un « gain » ou « salaire » (*kanar*). Tandis qu'à San Juan Cancuc, elle ne recevrait aucune rétribution financière pour le travail qu'elle fournit, Sarah explique qu'à Mexico, elle gagne encore plus d'argent qu'à Tuxtla (lignes 34.2 et 34.4). Ce *kanar* doit s'entendre exclusivement dans sa dimension financière. À l'inverse de l'*a'tel*, rétribué en prestige social à la hauteur de l'inclusion communautaire, le *kanar* est uniquement rétribué par l'objet argent. Pour les *Cancuqueros*, cette monnaie fiduciaire émane des villes. Toutefois, tous s'accordent pour attribuer des effets bénéfiques à sa circulation dans leurs communautés.
- 63 Aussi la migrante emploie-t-elle cet argent pour rester en lien avec le municpe en dépit de la prohibition. Réinvesti constamment dans l'économie familiale du municpe, ce *kanar*, matérialisé en pièces et en billets de banque, est transformé en *a'tel* lorsqu'il transite par sa famille. Soulignons que, d'une part, cet échange incombe à son *a'tel* d'*ach'ix cancuquera* : selon le *talel* et le *mantal* de San Juan Cancuc, les ressources qu'elle produit doivent circuler dans sa famille nucléaire. D'autre part, plus la migrante obtient d'argent en *kanar*, plus sa famille obtient du prestige pour son *a'tel*, car le temps pallié par l'argent bénéficie à chaque membre :
1. le père de la migrante peut exercer une charge au comité, l'argent lui permettant d'acheter et non de produire les denrées alimentaires qu'il doit apporter à sa famille en tant que *tat* ;
 2. sa mère jouit, en tant que *me'*, du prestige de son mari et participe activement à leur commune ascension sociale. Elle peut critiquer les autres hommes ne se dédiant pas autant aux affaires de la communauté tout en faisant valoir les talents de ses filles pour leur trouver le meilleur parti. Grâce à l'argent envoyé, elle peut mettre beaucoup de viande dans ses plats lors des fêtes, ce qui accroît encore le prestige commu nautaire de sa famille ;
 3. les sœurs de la migrante peuvent acheter du fil pour coudre les beaux *huipils* qui les rendent plus désirables sur le marché matrimonial

communautaire. Le temps qu'elles ne passent pas à transformer les haricots et le maïs bruts venant du champ peut être employé à parfaire leur talent dans cette activité⁷⁰. La nourriture plus riche qu'elles consomment fait augmenter leur *stoj yinam*, leur « prix de fiancée ». Les migrantes qui ont des frères les aident aussi à rassembler l'argent nécessaire pour pouvoir se marier.

- 64 Finalement, en taisant le départ de leur fille à Mexico, la famille acquiert un capital symbolique conséquent. Pourtant, à Mexico, les migrantes *cancuqueras* sont stigmatisées en raison de leur indigénéité et à San Juan Cancuc, leur mobilité les rend discréditables en raison de leur genre. En dépit de ce double stigmatisme sanctionné par l'interdiction de retour, les *ach'ix* dont nous avons ethnographié les parcours se décrivent avec les termes d'une carrière sociale ascendante. Elles considèrent avoir « réussi », selon les propres normes qu'elles ont inventées sur la base d'une maîtrise des deux régimes normatifs qu'elles ont traversés. Autrement dit, en étant rejetées de la communauté, sans pour autant se sentir chez elles à Mexico, les migrantes génèrent de nouvelles normes qu'elles performant en règle et vice-versa.
- 65 Ce double mouvement est particulièrement visible à travers cette extension du *k'inal* que sont devenus les réseaux sociaux. Restées en contact sur Facebook, Instagram, et WhatsApp avec les autres *ach'ix* et *kerem* de San Juan Cancuc, elles performant leur genre et leur identité socio-ethnique sur ces plateformes en portant tour à tour *huipil* et habit de *kaxlan* en photo de profil. Les jeunes *tzeltals* qui disposent d'un portable peuvent ainsi lire leurs opinions postées, dont ils ne manquent pas de transmettre le contenu aux autres *ach'ix* et *kerem* moins fortunés par l'oralité de la rumeur. L'écrit de l'espace numérique est ainsi oralement réapproprié dans l'espace communautaire.
- 66 Si nous nous rangeons au parti pris de Judith Butler selon lequel « toute opposition à la norme est déjà contenue dans la norme et que ces oppositions sont cruciales à son fonctionnement »⁷¹, nous remarquons qu'à partir d'un jugement réciproque et d'une communication imbriquée dans l'acte, les jeunes filles migrantes ou aspirantes inventent une autre manière d'être *tzeltals* de San Juan Cancuc, un autre *talel*. Communautairement, elles acquièrent une fonction de *hub* social : comme l'ont fait les hommes qui ont migré

avant elles, elles concentrent et redistribuent les flux d'*ach'ixcancuquera* qui souhaitent travailler à Mexico. Mettant de la sorte leur capital relationnel à disposition des autres jeunes filles de la communauté, elles capitalisent une forme inédite de capital symbolique qui ne transite plus nécessairement par leur famille restée sur place. Cette forme de capital symbolique permet notamment aux nouvelles aspirantes à la migration d'accéder aux fonctions les plus prisées de domestique ou de cuisinière et de ne pas être, comme le voudrait la rumeur, des prostituées sous la coupe d'un proxénète.

67 De ce fait, alors que le régime normatif communautaire *cancuquero* favorise un établissement des normes suivant les mobilités physiques et sociales masculines depuis l'extérieur vers l'intérieur de la communauté, nous pouvons conclure de notre étude que la migration des jeunes filles à Mexico fait circuler les normes depuis l'intérieur de la communauté vers son extérieur. En cette dynamique réside la raison pour laquelle « celles qui partent ne reviennent pas ». D'une part, les migrantes sont physiquement rejetées par les *Cancuqueros*. D'autre part, elles-mêmes ne souhaitent pas revenir tant que leur municipe d'origine refuse de reconnaître leur capacité à exercer une fonction politique. Leur volonté de retour en dépit de cette contradiction explique leur application à changer ces normes patriarcales en établissant, quoiqu'à distance, de nouvelles règles. Par leurs communications sur les réseaux sociaux qui mettent en scène leurs nouveaux critères de réussite en accord avec les valeurs néolibérales du milieu urbain et leurs envois d'argent, les *ach'ix* mettent à mal la légitimité du pouvoir du comité de façon croissante auprès de la jeunesse du municipe. Leur retour effectif de Mexico pourrait alors mettre en péril la légitimité des normes masculines de façon d'autant plus frontale : fortes d'une connaissance approfondie des lois mexicaines leur permettant d'exercer des responsabilités politiques dans le municipe et du *mantal* de San Juan Cancuc, leur présence confronterait les *Cancuqueros* au caractère évolutif de leur « mode de vie » (*talel*), qu'ils s'efforcent de présenter comme une « tradition » immuable.

68 Nous affirmons, en bref, que les migrantes produisent de nouvelles règles à partir des normes qu'elles ont intégrées lors de leur socialisation *cancuquera*, puis adaptées au régime normatif de la

nation à Mexico. Il s'agit en ce sens de considérer que, comme toutes les cultures, celle de la société tseltale

« ne se contente pas de présenter la société ; elle remplit aussi, dans le cadre des exigences de la production de sens, la fonction de réélaboration des structures sociales et d'invention de nouvelles. En plus de représenter les rapports de production, elle contribue à leur reproduction, à leur transformation et à leur invention »⁷².

- 69 Nous ranger à cette conception de Néstor Garcia Canclini établit que les liens que les migrantes continuent d'entretenir avec leur société indigène ouvrent la voie de sa *réinvention*.

Conclusion

- 70 Face à un organe dirigeant composé exclusivement d'hommes mariés ne pouvant être élus que par d'autres hommes mariés, toutes les jeunes filles sont soumises à des décisions déterminant leur avenir, mais sur lesquelles elles ne peuvent avoir aucune prise en raison de leur genre à San Juan Cancuc. Cette situation de précarité économique sur fond de tensions politiques a poussé plusieurs de ces *ach'ix* à dépasser l'interdit, en jouant sur les interpénétrations entre le régime normatif communautaire et le régime normatif de l'État-nation.
- 71 Le processus de concrétisation du projet de départ à Mexico a fait l'objet de la deuxième partie de cet article. Nous avons vu qu'il s'appuyait, d'une part, sur la pluralité des paroles d'autorité (*mantal*) circulant dans l'espace municipal. Officiants religieux, comité, et corps enseignant s'accordent sur la conception d'un « mode de vie » (*talel*) proprement indigène qui serait immuable dans le temps et dans l'espace. Alors que le comité enjoint les *ach'ix* à ne pas sortir de l'espace communautaire et le moins possible de chez elles, les professeurs, représentants du régime normatif de l'État-nation, les enjoignent au contraire à continuer à étudier le plus longtemps possible, en allant en ville pour mieux connaître la langue espagnole. Le *mantal* des religieux évangéliques fixe les termes de cette ambivalence : il demande aux jeunes filles de favoriser l'insertion dans l'économie néo-libérale tout en ne sortant pas de la communauté. D'autre part, nous avons défini la déviance comme une

transgression répétée des règles et des normes. Si la règle est un acte, la norme est un discours. Nous avons soutenu que l'un est nécessairement imbriqué dans l'autre, en particulier au sein des sociétés orales à l'instar de la société tseltale.

- 72 Le départ de San Juan Cancuc s'origine dans ces contradictions. En effet, une jeune fille en désaccord avec le comité à San Juan Cancuc trouve pour seule issue une adhésion plus prononcée au régime normatif de l'État-nation auquel elle a été familiarisée au contact des professeurs et des officiants religieux évangéliques. Aussi les parents convertis à ces dogmes soutiennent-ils le parcours de leur enfant en s'appuyant sur l'influence du milieu scolaire. Discours performé en acte, la voie à la fois sociale et physique empruntée par les migrantes marque un point de non-retour au régime normatif communautaire. Il apparaît alors que les migrantes produisent de nouvelles règles à partir des normes qu'elles ont intégrées lors de leur socialisation *cancuquera*, puis adaptées au régime normatif de la nation à Mexico.
- 73 Nous pouvons finalement conclure que les *ach'ix* à Mexico font dévier les normes de San Juan Cancuc car leurs actes s'inspirent des contradictions normatives inhérentes au municipe, tout en proposant de nouveaux modèles de réussites sociales féminines. Par ses pratiques et par ses mots diffusés sur les réseaux sociaux et par l'oralité de la rumeur, la migrante prouve que ses aspirations propres ne font pas d'elle une individualiste précipitant l'anomie de la structure communautaire. Seulement, au lieu de se plier à la binarité identitaire nationale entre métissage urbain et ruralité tseltale, elle combine singulièrement les deux. Elle est une Tzeltale urbaine. Bien que les aînés masculins du comité les empêchent physiquement de revenir dans la communauté, la migration des *ach'ix* à Mexico y opère des aller-retours normatifs transformateurs.
- 74 Soulignons alors que la hiérarchie patriarcale n'est pas le propre du municipe de San Juan Cancuc, mais caractérise bel et bien les relations genrées au sein de l'ensemble de la nation mexicaine. C'est en ce sens que la traversée de régimes normatifs opérée par les migrantes ménage aujourd'hui une voie politique marginale et contestataire pour les jeunes filles indigènes.

NOTES

- 1 En tant qu'espace composé de plusieurs communautés dont une, la *cabecera*, préside et donne son nom à l'ensemble, le municipe est qualifié d'entité fédérative qui n'est ni une ville ni un État au sens des articles 43, 44 et 122 de la Constitution mexicaine. Celui de San Juan Cancuc dispose d'un gouvernement indigène propre.
- 2 Sauf mention inverse, l'ensemble des données statistiques de cet article est issu des résultats de recensement de 2020 de l'*Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática* (INEGI) : Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, « Censo de Población y Vivienda 2020 », INEGI, 2024, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#tabulados> (consulté le 15/10/2024).
- 3 Gentilé désignant les habitantes du municipe de San Juan Cancuc. Les habitants sont nommés « *Cancuqueros* ».
- 4 M. De la Cadena, « Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco », *Revista Andina*, n° 17, 1991, p. 7-47 ; J. Falquet, « Les femmes indiennes et la reproduction culturelle : réalités, mythes, enjeux. Le cas des femmes indiennes au Chiapas, Mexique », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 13, 1992, p. 135-146 ; J. Falquet, « La coutume mise à mal par ses gardiennes mêmes : revendications des Indiennes zapatistes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 20, n° 2, 1999, p. 87-114.
- 5 C. Guiteras Holmes, *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas*, 1944 (*Nuestros pueblos*), Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992 ; M.L. Pérez Ruiz, *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, Mexico, Instituto nacional de antropología e historia, 2015.
- 6 Lupita, entretien du 11 décembre 2019, lignes 28.1-28.2.
- 7 De façon similaire à ce qui a pu être observé par Alejandra Aquino Moreschi dans le cas du départ de jeunes militants lacandons zapatistes aux États-Unis. Voir A. Aquino Moreschi, *Des luttes indiennes au rêve américain. Migration de jeunes zapatistes aux États-Unis*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- 8 CONEVAL, « Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social | CONEVAL », *Evaluación Integral de la Política Social Vinculada al*

Derecho a la Salud, 2024, <https://www.coneval.org.mx/paginas/principal.aspx> (consulté le 15/10/2024).

9 Les villes constituant, pour reprendre les termes de Fernand Braudel, « la grande convoitise » des Espagnols en partance pour les Amériques. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 2006 [1949], p. 89.

10 Le Mexique central passe ainsi de 25,2 millions d'habitants en 1532, à 1,9 million en 1585. Voir S.F. Cook et W. Borah, *The Indian Population of Central Mexico: 1531-1610*, Berkeley, University of California Press, 1960 ; S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

11 C. Bernand et S. Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de cultura económica, 2001 [1996] ; J. De Vos, *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2010 ; H. Favre, *Changements et continuité chez les mayas du Mexique : contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2011 ; S. Gruzinski, *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard, 1996.

12 L. Amiabile, « Essai historique et critique sur l'âge de la majorité », *Revue historique de droit français et étranger* (1855-1869), vol. 7, 1861, p. 205-271.

13 P. Pitarch, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », J. López García, P. Pitarch (dir.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, p. 127-160, p. 131.

14 G. Polian, « mantal », *Diccionario multidialectal del tseltal: tseltal-español*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2018, p. 423.

15 L'« article » de loi se traduit notamment par le nom « mantal » dans la déclaration des droits de l'Homme (*mantal 1, mantal 2, etc.*). P. Pitarch, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *op. cit.*, p. 131-132.

16 En se croisant, notamment, les Cancuqueros se saluent « melk'uj », « ach'ix », « kerem », etc., en fonction de leur « statut social » (a'tel) relatif.

- 17 Le fait que, en 2018, dans le cadre de l'application fédérale de la loi sur la parité nationale, quarante femmes aient démissionné après leur élection au profit d'un homme dans leur municipale, montre notamment que, au moins pour une partie d'entre elles, le fonctionnement communautaire prime sur l'acquisition de droits civiques dans le cadre national.
- 18 Article 2 de la Constitution des États-Unis mexicains.
- 19 Articles 646 et 647 du *Código Civil Federal de México*, Chapitre II, Livre I, titre 10.
- 20 C. Dubar, *La socialisation*, 4e édition, Paris, Armand Colin, 2010 [1991], p. 79.
- 21 J. Butler, *Défaire le genre*, traduit par M. Cervulle, J. Marelli, Paris, Éditions Amsterdam, 2016 [2006] ; M. Foucault, *L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971 ; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- 22 Elle est pratiquée à temps plein par 90,34 % de la population du municipale.
- 23 D. Moisa, « Introduction : Pour une anthropologie de la réussite », *Martor (Bucuresti)*, vol. 16, 2011, p. 11-16, p. 12.
- 24 Les dispositions prises par le pouvoir royal en 1538 et en 1542, notamment, fixent les Indigènes dans une « république » (*República de los indios*), différente du gouvernement des colons (*República de los españoles*), institutionnalisant ainsi la « communauté » rurale comme étant le lieu de vie des Indigènes.
- 25 G. Polian, « k'inal », *Diccionario multidialectal del tseltal: tseltal-español*, *op. cit.*, p. 364-365.
- 26 A. Brossat, « Sur la variabilité des normes », *Appareil*, 2008, <https://journals.openedition.org/appareil/624>, (consulté le 04/04/2022).
- 27 C. Dubar, *La socialisation*, *op. cit.*
- 28 *Ibid.*, p. 7.
- 29 B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, New York, Verso, 2006 [1983].
- 30 Claudio Lomnitz démontre ainsi, à partir d'une critique du travail de Benedict Anderson sur l'aspect fictionnel de la nation, que le champ d'expression de ce régime normatif ne se limite pas à l'espace urbain où il

est produit et reproduit par des agents métis mais pénètre, tant par les administrations implantées que par les liens politiques obligés avec l'État, l'espace rural communautaire. Voir C. Lomnitz, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 20-47, p. 22.

31 F. Cancian, *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan*, Stanford, Stanford university press, 1965.

32 H. Siverts, *Stability and change in Highland Chiapas, Mexico*, Bergen, Bergen National Papers in Social Anthropology, 1981.

33 Cette conclusion est issue de l'enquête de terrain que nous avons menée en 2017. Elle fait écho aux observations d'Araceli Burguete Cal y Mayor. A. Burguete Cal y Mayor, « Chiapas : nuevos municipios para espantar municipios autónomos », A. Hernandez Castillo, P. Sarela, M. T. Sierra (dir.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad.*, México, CIESAS, 2004, p. 137-169 ; A. Burguete Cal y Mayor, « Formas de gobierno indígena: la constitución del ayunamiento indígena tradicional en Los Altos de Chiapas », M. Nolasco (dir.), *Los pueblos indígenas de Chiapas. Atlas etnográfico*, México, Divulgación, 2008, p. 149-152 ; J. Danfakha, *Urbain, rural ou tseltal ? Migration à Mexico et recomposition communautaire chez les mayas tseltals de San Juan Cancuc (Mexique, Chiapas)*, mémoire de master, sous la direction de P. Déléage, Anthropologie, Université Paris Nanterre, 2018.

34 J. Danfakha, « Urbain, rural ou tseltal ? », *op. cit.*

35 Commencé en 2007, le *Programa de Educación, Salud y Alimentación* (Progresa) couvrait les familles pauvres vivant en milieu rural. Devenu PROSPERA en 2014, le montant de l'aide aux familles augmente en fonction du nombre d'enfants scolarisés.

36 Voir M. Freilich, D. Raybeck, J. Savishinsky (dir.), *Deviance. Anthropological perspectives*, New York, Bergin & Garvey, 1991.

37 En particulier dans des quartiers d'installation privilégiés à Mexico par les migrants, comme la Merced ou Tepito. Cf. C. Oehmichen Bazán, « Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 1, 2006, p. 97-116.

38 P. Pitarch, « El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal », *op. cit.*

39 Par exemple, dans la Déclaration des droits des peuples autochtones des Nations Unies de 2007, en vingt pages, le mot « tradition » apparaît vingt-cinq fois, « coutume » dix fois et « culture » vingt-neuf fois. Par-delà les occurrences de ces termes qui témoignent d'un certain registre de langage délimitant le champ du discours produit, la déclaration présente une rhétorique insistant sur la présence intrinsèque d'un continuum spatio-temporel en ces sociétés. Un paragraphe de l'article 11 est particulièrement éloquent à ce propos : « 11. Les peuples autochtones ont le droit d'observer et de revivifier leurs traditions culturelles et leurs coutumes. Ils ont notamment le droit de conserver, de protéger et de développer les manifestations passées, présentes et futures de leur culture, telles que les sites archéologiques et historiques, l'artisanat, les dessins et modèles, les rites, les techniques, les arts visuels et du spectacle et la littérature. » *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, 13 septembre 2007, p. 23.

40 H. S. Becker, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, traduit par J.-P. Briand, J.-M. Chapoulie, Paris, Métailié, 1985, p. 157-158.

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

42 INEGI, « IX Censo General de Población 1970 », INEGI, 2024, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1970/> (consulté le 15/10/2024).

43 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par J. Chavy, Paris, Plon, 1964.

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

tous en commun la trajectoire de vie que nous décrivons dans les lignes suivantes.

45 Nous reprenons cette expression du chapitre de J. Métais, « Passeurs du politique, passeurs ambivalents, passeurs contestés », *Maestras et maestros de Oaxaca. École et pouvoir au Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 189-229.

46 J. Danfakha, *Des voix déviées. Migrations des jeunes filles tseltales « perdues » à Mexico DF.*, thèse de doctorat, sous la direction de V. Vapnarsky et de S. Pédrón Colombani, Anthropologie, Université Paris Nanterre, 2024.

47 E. Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, traduit par A. Kihm, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 12.

48 Nous emploierons l'expression de carrière morale dans le sens lui étant donné par Howard Becker dans *Outsiders* : « Un concept utile pour construire des modèles séquentiels de divers types est celui de *carrière* (4). Dans les études de professions, où le concept a d'abord été élaboré, il renvoie à la suite des passages d'une position à une autre accomplis par un travailleur dans un système professionnel. Il englobe également l'idée d'évènements et de circonstances affectant la carrière. Cette notion désigne les facteurs dont dépend la mobilité d'une position à une autre, c'est-à-dire aussi bien les faits objectifs relevant de la structure sociale que les changements dans les perspectives, les motivations et les désirs de l'individu. Les études utilisent généralement le concept de carrière pour distinguer ceux qui « réussissent » de ceux qui ne réussissent pas (quelle que soit la définition de la réussite professionnelle que l'on adopte). Mais on peut aussi l'utiliser pour distinguer divers types d'aboutissement des carrières, indépendamment de la question de la « réussite ». On peut facilement transposer ce modèle pour étudier les carrières déviantes. Mais cette transposition ne devrait pas conduire à s'intéresser uniquement aux individus qui suivent une carrière débouchant sur une déviance de plus en plus affirmée et qui finissent par adopter une identité et un genre de vie radicalement déviants. Il faudrait aussi prendre en compte ceux qui entretiennent avec la déviance des rapports plus éphémères et que leur carrière éloigne ultérieurement de celle-ci pour les rapprocher d'un genre de vie plus conventionnel » (H. S. Becker, *Outsiders*, *op. cit.*, p. 47-48).

49 M. De la Cadena, « Las mujeres son más indias », *op. cit.* ; G. Tzul Tzul, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, México, Maya Wuj, 2016.

50 J. Danfakha, *Des voix déviées*, *op. cit.*, p. 121-127.

51 Comme dans d'autres municipes cette année-là, la volonté de respect de la parité n'était que de façade : il était attendu que, une fois élue, Martha López Santis se retire au profit d'un homme — son mari ou un autre homme plébiscité par les comités masculins déjà en place —. Plus de trente femmes chiapanèques ont ainsi démissionné du poste auquel elles avaient été élues afin que des hommes puissent prendre leur place en 2018.

52 A. K. Cohen, *Deviance and Control*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966, p. 16-18 ; R. L. Segato, *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Prometeo libros.

53 A. K. Cohen, *Deviance and Control*, *op. cit.* ; A. Ogien, *Sociologie de la déviance*, 2e Édition, Paris, Presses universitaires de France, 2012 [1995] ; M. Freilich, D. Raybeck, J. Savishinsky (dir.), *Deviance. Anthropological perspectives*, *op. cit.*

54 H. S. Becker, « Comment on devient fumeur de marijuana », *Outsiders*, *op. cit.*, p. 64-82.

55 Accord de libre-échange nord-américain (ALENA) mis en application en 1994.

56 Celles-ci ne souffrent d'aucun discrédit, car les *Cancuqueros* considèrent que leur terre (*k'inál*) est celle de leur mari. Elles appartiennent donc encore à la communauté via ce biais masculin.

57 Alberto, entretien du 10 décembre 2019, lignes 10.1 à 12.4

58 Le verbe transitif « *k'an* » a pour sens premier « vouloir », mais a aussi la valeur de « nécessiter », « manquer de ».

59 E. Goffman, *Les rites d'interaction.*, traduit par A. Kihm, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

60 J. B. Haviland, *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.

61 Ces bus sont ainsi qualifiés car ils sont sensiblement moins chers que les bus de première classe. Ceux-ci sont climatisés, disposent entre autres de prises, de la télévision et de vastes soutes pour les bagages.

62 Les délégations sont les seize démarcations territoriales politico-administratives composant la ville de Mexico.

63 Minibus populaire au Mexique formant un réseau de transports en commun.

64 M. Agier, *Esquisses d'une anthropologie de la ville : lieux, situations, mouvements*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant, 2009.

65 Les instituts de recensement économiques mexicains distinguent l'économie « formelle », c'est-à-dire déclarée aux services fiscaux, de l'économie informelle, qui n'est pas déclarée. Cette économie informelle, cependant, n'est pas illégale tant qu'elle ne nuit pas à autrui. Nous avons cependant remarqué, en particulier depuis l'élection du président Andrés Manuel López Obrador, que la ville de Mexico tente de rendre « formels » les commerces « informels » via la création d'unions locales de commerçants à la Candelaria. Si le but avoué est de rendre certaines zones de la Merced moins dangereuses à la manière de ce qui avait été entrepris pour réguler la violence dans le quartier résidentiel de Tepito, force est de constater qu'à la Merced, les activités illégales bénéficient d'une très grande tolérance de la part des autorités, en particulier pour le vol et le marché de la prostitution. Les objets volés sont vendus dans des endroits à peine cachés, la récolte des larcins évoluant au fil des mois : en juin, des piles de téléphones portables brûlaient sous un soleil de plomb tandis que les vêtements semblent mieux se vendre depuis fin juillet. Le tout est toujours accompagné de bijoux de qualité variable.

66 C. Lomnitz, « Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 20-47.

67 Type de série télévisuelle très prisé en Amérique latine.

68 D'après les données statistiques nationales de l'INEGI de 2010 – les plus récentes disponibles au moment où nous écrivons ces lignes –, 68,2 % des individus âgés de trois à dix-huit ans vont à l'école. Parmi les absentéistes, 57,6 % sont des femmes. Le pourcentage de filles absentes s'accroît à partir de dix ans (68,8 % contre 31,2 % de garçons), pour atteindre un pic à l'âge de douze ans (72 %). Sauf dans les petites classes (de trois à cinq ans), les garçons sont toujours plus scolarisés que les filles. INEGI, « Censo de Población y Vivienda 2010 », INEGI, 2024, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Tabulados>, (consulté le 15/10/2024).

69 Sarah, entretien du 29 février 2020, lignes 32.1-38.2.

70 Leur père peut leur épargner la cuisson du maïs durant toute une nuit, notamment, en leur apportant de la *Maseca*, une farine permettant de faire

des tortillas seulement en ajoutant de l'eau. La nourriture peut aussi être composée de petits pains de San Cristóbal très appréciés par les habitants de la communauté, et de sodas.

71 J. Butler, *Défaire le genre*, op. cit., p. 78.

72 N. García Canclini, *Transforming modernity. Popular culture in Mexico.*, Austin, University of Texas Press, 1993, p. 192.

RÉSUMÉS

Français

En quoi la migration à Mexico constitue un acte déviant pour une jeune fille maya tseltale de San Juan Cancuc ? Dans les communautés de ce municipe indigène du Chiapas, les gouvernements locaux sont composés uniquement d'hommes mariés élus par d'autres hommes mariés. Or, s'il est admis que les garçons migrent en ville dans le cadre de leur socialisation à l'exercice de ce pouvoir, la sédentarité des « jeunes filles non mariées » (*ach'ix*) est dressée en condition du maintien de l'identité collective. La migration dans la capitale du pays, en particulier, entraîne une des plus hautes sanctions pouvant être prononcée communautairement : l'exclusion. À partir de plus d'un an et demi de données ethnographiques, nous montrerons comment ce non-retour matérialise une volonté de tenir les femmes éloignées du champ de l'expression politique indigène.

English

In what way does migration to Mexico City constitute a deviant act for a young Tseltal Maya girl from San Juan Cancuc? In the communities of this indigenous municipality of Chiapas, local governments are composed exclusively of married men elected by other married men. While it is accepted that boys migrate to the city as part of their socialization into the exercise of this power, the sedentariness of "unmarried young girls" (*ach'ix*) is upheld as a condition for maintaining collective identity. Migration to the country's capital, in particular, triggers one of the harshest sanctions that can be imposed at the community level: exclusion. Drawing on more than a year and a half of ethnographic data, we will show how this non-return materializes a will to keep women away from the field of indigenous political expression.

INDEX

Mots-clés

anthropologie politique, normes, règles, migration, genre

« Celles qui partent ne reviennent pas »

Keywords

political anthropology, norms, rules, migration, gender

AUTEUR

Juliette Danfakha