



HAL
open science

D'ancêtres de la nation à victimes ancestrales : les indigènes du Mexique et la construction d'une mémoire historique pour la reconnaissance de la pluralité culturelle (1968-2001)

Miriam Hernandez Reyna

► **To cite this version:**

Miriam Hernandez Reyna. D'ancêtres de la nation à victimes ancestrales : les indigènes du Mexique et la construction d'une mémoire historique pour la reconnaissance de la pluralité culturelle (1968-2001). Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2020. Français. NNT : 2020PA01H074 . tel-03572713

HAL Id: tel-03572713

<https://theses.hal.science/tel-03572713>

Submitted on 14 Feb 2022

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

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

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE D'HISTOIRE
Centre d'histoire sociale des mondes contemporains

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Histoire
Présenté(e) et soutenu(e) publiquement
Le 17 NOVEMBRE 2020 par

Miriam HERNÁNDEZ REYNA

D'ancêtres de la nation à victimes ancestrales
Les indigènes du Mexique et la construction d'une mémoire
historique pour la reconnaissance de la pluralité culturelle
(1968-2001).

Sous la direction de M. Henry ROUSSO

Directeur de recherches au CNRS, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis.

Membre du Jury

M. Guy Rozat Dupeyron, Chercheur à l'Institut National d'Anthropologie et Histoire, Mexique.

M. Denis Rolland, Professeur à l'Université Strasbourg.

Mme. Frédérique Langue, Directrice de recherche au CNRS, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis.

Mme. Sandrine Lefranc, Directrice de recherche au CNRS, Université Paris-Nanterre.

Mme. Eugenia Allier Montaño, Professeur à l'Université Nationale Autonome du Mexique.

Résumé

A la croisée de l'histoire politique et de l'histoire des concepts, cette thèse aborde l'évolution de la conception du passé indigène au Mexique, d'abord enraciné dans les mythes de l'unité nationale, mais réinterprété, depuis la fin des années 1960, d'après le discours politique de la mémoire historique.

Afin d'expliquer cette transformation, j'ai procédé en trois temps. Pour la période 1968-1980, je montre comment une nouvelle génération d'anthropologues a forgé une théorie sur le continuum de l'ethnocide pour qualifier le passé des indigènes depuis la conquête du XVI^e siècle et jusqu'au présent. Mondialisée à travers des réseaux intellectuels, cette version du passé a également été mobilisée par des organisations indigènes en Amérique Latine et au Mexique, depuis la période 1980-1990. Depuis une vision d'eux-mêmes comme victimes ancestrales, ces groupes ont cherché une prise de parole publique afin d'obtenir des mécanismes légaux pour le respect de leur identité. Au Mexique, la mémoire indigène est devenue une affaire politique majeure lors du soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale en janvier 1994, que nous analysons comme un moment de cristallisation de la figure de l'indigène en tant que victime ancestrale en attente d'une réparation depuis cinq siècles. Je montre également comment la montée en puissance de la mémoire indigène a été prolongée, dans les années 2000, par la reconnaissance constitutionnelle de la pluralité culturelle. Cette dernière mesure partage des aspects avec les politiques mémorielles au monde : commémorations, centralité de la victime dans le discours politique et modalités de réparation. A présent, ces aspects sont observables dans les politiques de l'interculturalité, conçues comme une manière de payer une dette ancestrale avec les indigènes, et de favoriser des relations sociales harmonieuses. La réparation prend, de plus, la forme d'une récupération de l'identité précolombienne à travers des politiques d'éducation interculturelle et de promotion des langues dites originaires. L'intention de ces politiques est aussi de combattre le racisme et la discrimination envers les indigènes, longtemps perçus comme inférieurs.

Finalement, j'interroge des effets paradoxaux de cette mémoire à l'intérieur de l'utopie de l'État interculturelle. J'attire l'attention notamment sur l'installation d'une concurrence identitaire entre les indigènes et les métis, exacerbée par l'émergence des sentiments à la fois de supériorité, mais aussi de ressentiment, associés à la figure de l'indigène comme victime ancestrale. Loin d'être une exception, ce phénomène correspond à la vague mondiale, et contemporaine, des identitarismes qui font de la mémoire leur principal instrument politique.

Mots clés

Mémoire historique, victimes ancestrales, indigènes, Mexique.

Summary

At the crossroads of political history and the history of concepts, this thesis addresses the evolution on the conception of the indigenous past in Mexico, initially rooted in the myths of national unity, but reinterpreted, since the late 1960s, according to the political discourse of historical memory.

In order to explain this transformation, I proceeded in three steps. For the period 1968-1980, I show how a new generation of anthropologists forged a theory on the continuum of ethnocide to qualify the indigenous past from the Conquest of the 16th-century to the present. Globalized through intellectual networks, this version of the past has also been employed by indigenous organizations in Latin America and Mexico since the period 1980-1990. From a vision of themselves as ancestral victims, these groups have sought a public voice in order to obtain legal mechanisms for the respect of their identity. In Mexico, indigenous memory became a major political issue during the uprising of the Zapatista Army of National Liberation in January 1994, which we analyze as a moment of crystallization of the figure of the indigenous as ancestral victims who have been waiting for reparations for five centuries. I also show how the rise of indigenous memory was prolonged in the 2000s by the constitutional recognition of cultural plurality. This last measure shares some mechanisms with the world's policies of memory: commemorations, the centrality of the victim in political discourse, and modalities of reparation. In the present, these aspects are observable in the policies of interculturality, conceived to pay an ancestral debt with the indigenous, and to promote harmonious social relations. This reparation takes the form of a recovery of the pre-Colombian identity through policies of intercultural education and promotion of the so-called native languages. The intention of these policies is also to combat racism and discrimination against indigenous people, long perceived as inferior.

Finally, I question the paradoxical effects of this memory within the utopia of the intercultural state. I particularly draw attention to the installation of an identity competition between indigenous and mestizos, exacerbated by the emergence of feelings of both superiority and resentment associated with the figure of the indigenous as an ancestral victim. Far from being an exception, this phenomenon corresponds to the global and contemporary wave of identitarianisms that make memory their main political instrument.

Keywords

Historical Memory, Ancestral Victims, Indigenous People, Mexico.

À mes quatre mères :

*Carmen, Adela et María, à leur mémoire.
Pour m'avoir appris, chacune à sa manière,
à donner sa juste place au passé.*

*À Teresa, qui est toujours avec moi,
et qui continue à m'apprendre à être forte,
libre et indépendante.*

Remerciements

Cette thèse est née d'un intérêt spécial : faire dialoguer la philosophie, ma discipline de formation, avec l'histoire, ma discipline d'accueil. Le résultat de cette « conversation » a été possible grâce au soutien de plusieurs institutions. Je tiens à remercier, tout d'abord, l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Le soutien du Collège d'études doctorales m'a notamment permis de démarrer ma recherche. D'autres institutions m'ont également accordé des subventions pour mener à bien les recherches d'archive et les enquêtes de terrain nécessaires à ce travail : merci donc au Conseil Régional de Ile-de-France, à Institut des Amériques et au Secrétariat de l'Éducation Publique du Mexique. C'est aussi grâce au programme « Alliance », France/Etats-Unis, que j'ai pu séjourner à l'Université de Columbia, à New York, où les idées finales de cette thèse ont été conçues.

Je remercie, avec admiration et respect, mon directeur de thèse, Henry Rouso, pour avoir accepté de diriger cette recherche et pour m'avoir introduite dans l'histoire critique de la mémoire. Je suis immensément reconnaissante pour son suivi, sa lecture attentive de mes idées, ses commentaires et ses suggestions de lecture. C'est avec lui que j'ai découvert une voie que je cherchais depuis longtemps. Sa rigueur et son exigence seront toujours un exemple pour moi.

Depuis le début de mes recherches en histoire, le professeur François Hartog a été une figure exemplaire dont les vastes travaux m'ont motivée pour venir en France. C'est dans son séminaire d'historiographie, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, que l'idée de cette thèse est née. Je tiens donc à lui exprimer ma gratitude pour son accompagnement et pour nos conversations à propos d'une approche réflexive sur l'histoire et sur le passé.

Merci très sincèrement à Guy Rozat Dupeyron, un ami et un guide. Depuis mes premiers travaux en historiographie, il a eu confiance en moi et m'a encouragée à traverser le monde. Son regard critique et sa rigueur m'ont toujours accompagnée. Merci également pour avoir accepté d'être rapporteur de ce travail. Il en va de soi de dire que je remercie également les membres de son Séminaire d'historiographie « Repenser la Conquête des Amériques ». Les dialogues, débats et conversation avec eux enrichissent, depuis des années, mes réflexions.

Je tiens à remercier Frédérique Langue, rapporteure de cette thèse, pour l'intérêt qu'elle a porté à mes recherches, pour son écoute et ses conseils. Pour tous les commentaires et recommandations qu'elle m'a faits lors des journées d'études qu'elle organise sur l'histoire du temps présent de l'Amérique Latine, dont elle est pionnière en France.

Je remercie également les professeurs et les chercheurs qui ont généreusement accepté de lire et d'évaluer ma recherche : Sandrine Lefranc, Denis Rolland et Eugenia Allier Montaño.

Je remercie l'Institut d'Histoire du Temps Présent, du CNRS, où la plupart de cette thèse a été écrite. Je suis très heureuse d'y avoir rencontré deux grandes amies, historiennes : Moira Cristiá et Diana Saavedra. Merci, les filles, pour tous les moments passés ensemble, pour vos conseils, pour votre encouragement dans mes moments de faiblesse, pour votre générosité et parce que notre amitié traverse aujourd'hui la distance géographique.

Le Centre d'Histoire Sociale des Mondes Contemporains, mon laboratoire de rattachement, a été pour moi un lieu d'échanges, de soutien, de partage et d'apprentissage. Je pense, très spécialement, à tous ses membres. Un énorme merci à Emmanuel Bellanger, son directeur, et à Camille Bourdiel, responsable administrative, pour avoir été un refuge lors des moments difficiles que j'ai dû endurer. Pour leur accueil et l'ambiance très amicale.

Merci à mes collègues et étudiants de l'Université Paris-Sorbonne, de l'Université Paris-Nanterre et de l'Université Paris 5, parce que tout le temps consacré à l'enseignement a été une opportunité pour partager ce que je sais faire et pour apprendre des nouvelles choses.

Je suis très reconnaissante envers Pilar Gonzalez Bernaldo, professeure à l'Université Paris 7, et envers les membres de son séminaire sur l'histoire atlantique de l'Amérique Latine. Cet espace de réflexion et de convivialité a été une véritable oasis où j'ai rencontré des collègues et des amis très chers à moi. Merci également à Marie Lecouvey, maître de conférences à l'Université Paris-Nanterre, pour m'avoir fait découvrir ce réseau et pour m'aider à mieux comprendre le monde universitaire français.

À mes amis et collègues de El Colegio de México et de l'Universidad Iberoamericana, pionniers dans la théorie de l'histoire au Mexique. Pour les discussions sur des idées et concepts communs. Merci, tout particulièrement, à Norma Durán, historienne et épistémologue de l'histoire, pour son amitié et pour m'avoir toujours encouragée à continuer cette recherche. A mes amis, collègues et étudiants des universités interculturelles du Mexique. Ce travail a été fait pour et avec eux, pour qu'un jour on puisse dépasser les frontières des identités imaginaires.

À Thibault Guichard et Élodie Marcel, pour leur lecture de ce manuscrit, pour leurs suggestions, et les corrections de langue.

Ma gratitude est infinie envers ma famille. Merci à mon père, pour être un exemple de singularité personnelle et de succès professionnel. À mes sœurs : Verónica (Shogún) pour notre vie ensemble, pour me donner la motivation de poursuivre, pour me dire toujours « ¡tú siempre puedes ! » même lorsque je n'y croyais pas, à Ivette, pour être là tous les jours, malgré nos quotidiens très occupés et malgré la distance. À mes cousines Fátima et Mercedes, pour leur précieuse existence et pour être un jardin de paix dans ce monde. Merci à mes oncles, José et Sergio, pour m'avoir appris la culture, les langues étrangères, la curiosité intellectuelle et le goût de vivre autrement. À mon oncle David qui, depuis le ciel des anarchistes, sait que je continue à remettre en question tout ce qui semble évident.

Merci à mes amis : à Raúl et Maricarmen pour leur amour et leurs intelligences fascinantes. À Tania, à Ivonne, à Lourdes, Luz et Béatrice, pour partager avec moi plein de moments et d'idées. À Alejandra, pour son amitié, de deux côtés du monde, depuis des longues années.

Un merci, très spécial et plein d'amour, à Cédric, pour le soutien inconditionnel et la patience avec lesquels il a rendu possible ce projet. C'est à travers ses lectures, ses corrections et nos conversations quotidiennes que ce travail est devenu aussi le sien. Pour être avec moi tout au long du chemin que je parcours entre le Mexique et la France.

Table des matières

Introduction	1
De la philosophie à l'histoire : le parcours d'une interrogation.....	5
L'historiographie de la « mémoire indigène » en résistance.....	9
Pour une histoire de la mémoire indigène au Mexique : une nouvelle approche.....	14
<i>Un exemple local de la mémoire comme valeur transnationale</i>	19
<i>La postcolonialité : la matrice de la mémoire indigène</i>	23
Différentes formes d'histoire pour historiciser la mémoire indigène.....	28

PARTIE 1 : LA PRISE DE CONSCIENCE DES « ERREURS DU PASSÉ » (1968-1980)

CHAPITRE 1 : La mutation du passé indigène au Mexique : une longue histoire	39
1.1 La figure de l'Indien et de son passé : XVIe-XIXe siècle.....	41
1.2 L'indigénisme et l'utopie de la nation métisse au XXe siècle.....	63
1.3 L'altérité aliénée et la tragédie fondatrice : vers une nouvelle histoire.....	80

CHAPITRE 2 : La dénonciation des outrages du passé par une science engagée (1968-1980) -----105

2.1 Une anthropologie transnationale contre le continuum de l'ethnocide----- 106
2.2 La remise en question de l'indigénisme au Mexique----- 132
2.3 *Le Mexique profond* : retour sur la mémoire pour un autre avenir----- 152

PARTIE 2 : LA PRISE DE PAROLE DES « VICTIMES DE L'HISTOIRE » (1970-1996)

CHAPITRE 3 : L'affirmation d'un passé traumatique commun (1970-1992) ----- 177

3.1 L'indianisme latino-américain : « la récupération de notre histoire » ----- 179
3.2 Le « réveil indigène » au Mexique : entre indigénisme et indianisme----- 201
3.3 1992, le Ve Centenaire de la découverte : une bataille publique pour le passé----- 222

CHAPITRE 4 : La nation mexicaine face à la « mémoire indigène » (1994-1996) ----- 241

4.1 « Payer la dette historique envers les indigènes », reconnaître le caractère multiethnique de la nation----- 243
4.2 « Le Mexique rattrapé par son histoire » : le soulèvement indigène de 1994----- 264
4.3 Le conflit et la loi : gérer l'urgence du présent, confronter un passé ancien----- 289

PARTIE 3 : LA RECONNAISSANCE ET LE NOUVEAU PACTE SOCIAL (2001 À NOS JOURS)

CHAPITRE 5 : La négociation du passé d'une nation pluriculturelle (2000-2001) --- 313

5.1 La marche du « Mexique profond » vers une nouvelle nation----- 315
5.2 L'« heure des indigènes » : le passé ancestral monte à la tribune.----- 334
5.3 L'histoire et la loi : la réforme constitutionnelle de 2001----- 361

CHAPITRE 6 : Le temps réparation : le passé indigène à l'heure de l'utopie de l'interculturalité (2001 à nos jours) -----	379
6.1 La réforme institutionnelle : le projet d'un État interculturel -----	381
6.2 Les universités interculturelles : un programme de reconstitution culturelle-----	403
6.3 Des effets de la mémoire indigène : une identité essentialisée et un passé qui ne passe pas - -----	425
Conclusions -----	455
Archives consultées -----	465
Sources numériques -----	466
Sources orales -----	468
Bibliothèques consultées -----	470
Bibliographie -----	471
Index -----	511

Note au lecteur

L'écriture de cette thèse a impliqué pour moi à la fois un double effort et un défi, dont il convient ici de préciser certains de ses aspects.

Le choix de faire une thèse en France a été accompagné d'une décision d'écrire directement en français. J'ai dû ainsi surmonter les difficultés qui s'imposent lorsque l'on rédige et construit des concepts dans une langue étrangère que (j'en suis totalement consciente) je n'ai pas encore entièrement réussi à apprivoiser. De ce fait, le lecteur trouvera, sans nul doute, la trace de ma langue maternelle (l'espagnol) dans la formulation de ces idées. Un important travail de traduction des sources a également été nécessaire, et j'espère ne pas avoir trahi les propos originaux des documents et des paroles. Même si j'ai bénéficié de la généreuse relecture de plusieurs personnes, j'assume toute la responsabilité du résultat.

En deuxième lieu, j'ai choisi d'inscrire cette recherche dans une discipline qui n'est pas celle pour laquelle j'ai été formée initialement : l'histoire. Philosophe que je suis, j'ai dû lutter contre l'habitus d'abstraction pour construire un récit qui puisse prendre appui dans la matérialité du phénomène étudié. J'ai donc dû construire un nouveau rapport à la dimension empirique, si j'ose dire, de la science historique. Or, mon travail reste, tout de même, un produit hybride ou, comme on dit de nos jours, interdisciplinaire. Ce qui explique aussi l'usage que je fais des approches d'autres sciences pour donner réponse à la question qui anime mon propos.

Le choix du directeur de thèse constitue un des points les plus décisifs de l'approche que j'adoptée et qui me semble mériter une explication. Au Mexique, tout comme dans le domaine de ce que l'on appelle en France (d'une manière assez malheureuse) le « mexicanisme » ou l'« américanisme », la plupart de recherches ne portent pas un regard critique sur la « mémoire indigène ». D'autre part, la plupart de travaux sur les populations indigènes sont généralement réalisées depuis une anthropologie ou une sociologie qui se déclarent engagées politiquement avec l'objet d'étude. Travailler donc sous la direction d'un spécialiste de l'histoire de la mémoire et de la Seconde Guerre Mondiale m'a amenée à effectuer un décentrement épistémologique. Cela m'a permis, d'une part, de traiter autrement une problématique pourtant très classique au Mexique et, d'autre part, de pouvoir entamer un dialogue avec des spécialistes de la mémoire au-delà du seul contexte latinoaméricain et par à rapport à des chronologies parfois très différentes. Les nombreux aspects de l'histoire mexicaine que je mobilise ici (et qui peuvent être évident pour les spécialistes), sont destinés à ces interlocuteurs.

Enfin, plusieurs des idées ici présentées soulèveront probablement des débats, puisqu'au Mexique le fondement même du nationalisme repose dans la croyance en l'existence d'une identité indigène qui semble incontestable, ce d'autant plus que les communautés indigènes de nos jours (vues comme un tout homogène) sont perçues comme des victimes. S'attaquer un tel sujet n'est pas un objectif dépourvu de risques, que je suis prête à affronter.

INTRODUCTION

En mars 2019, au moment où je rédigeais cette thèse, le président mexicain Andrés Manuel López Obrador venait d'adresser une lettre au roi d'Espagne et au Pape afin de faire le récit des préjudices et pour qu'ils demandent pardon aux « peuples originaires » au titre des violations de ce que nous connaissons aujourd'hui comme « les droits humains » lors des événements de la Conquête des Amériques, au XVI^e siècle »¹.

Alors même que la lettre n'était pas encore rendue publique, une vidéo circulait sur les réseaux sociaux dans laquelle le président et sa femme, Beatriz Gutiérrez Müller, exposaient leurs motivations. Filmés sur le site archéologique de Comalcalco, dans l'État de Tabasco (État natal du président), ils attiraient l'attention sur l'héritage architectural de cette « zone maya ». Cette visite a représenté également l'occasion de commémorer les combats entre le conquistador Hernán Cortés et les mayas Chontales, lors de ce qui aurait été, comme affirme le président, la « première bataille de ladite conquête, découverte, ou encore rencontre entre deux mondes, deux cultures. Ce qui est certain, c'est que ce fut une invasion à l'occasion de laquelle des actes arbitraires furent commis (...). Les peuples de ce que nous connaissons aujourd'hui comme notre Amérique, ont été ainsi asservis »². Le président met également en valeur le fait d'être accompagné par Beatriz Gutiérrez, écrivaine et historienne, dont le travail porte sur les chroniques du conquistador Bernal Díaz del Castillo, qu'elle considère, tout comme le président Lopez Obrador, comme l'un des « témoins » des événements de la Conquête : un « témoin de ce qui s'est passé un jour comme aujourd'hui, il y a 500 ans »³.

¹ « López Obrador pide al rey de España una disculpa por los abusos de la Conquista », disponible en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=O1_BF5sqv9A (consulté le 10 juillet 2019). Cette traduction est faite par nos soins, ainsi que toutes celles qui suivront.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

Dans cette vidéo largement diffusée au Mexique, en Espagne et en Amérique Latine, Beatriz Gutiérrez Müller rappelle qu'ils « anticipent ce qui aura lieu en 2021, quand nous arriverons au cinquième centenaire... Nous allons nous souvenir des différents événements de ce que l'on appelle la Conquête ; des événements tels que le massacre de Cholula, la « Nuit Triste » et finalement la chute de la cité de Tenochtitlán »⁴. Cette commémoration sera donc l'occasion pour le président de gauche récemment élu, d'exprimer sa position sur ces événements éloignés dans le temps, mais toujours au centre d'une actualité controversée. Plus largement, la question sur le passé et le pardon s'inscrit dans la perspective de la création de la Commission Nationale de la Mémoire et de la Culture du Mexique, à la tête de laquelle se retrouvera Beatriz Gutiérrez Müller et dont l'un des objectifs est la reconstruction de la mémoire des indigènes mexicains.

En parallèle, López Obrador rouvre également la controverse de 1992 sur le cinquième centenaire de la « découverte » de l'Amérique. Que fallait-il alors commémorer ? Dès lors, les positions se polarisèrent entre ceux qui glorifiaient le début de l'« histoire universelle, et ceux qui célébraient la « résistance indigène » contre un colonialisme prolongé au cours des siècles.

Cette reviviscence du débat a immédiatement donné lieu à de multiples prises de position et à une forte mobilisation émotionnelle, impliquant la mémoire collective mexicaine⁵. Des intellectuels, des journalistes, des politiciens, le public en général et des organisations indigènes se sont investis, encore une fois, sur le sujet de la Conquête, ce « trou noir de l'histoire », ce récit qui semble tout dévorer et redessiner les contours du mythe fondateur du

⁴ *Ibidem*.

⁵ La lettre de López Obrador a été rendue publique plus tard, sans l'accord préalable du président. Dans celle-ci, il affirme que l'avènement de la commémoration en 2021 constitue une « période au cours de laquelle la réflexion est inéluctable à propos de faits qui ont marqué de manière décisive l'histoire de nos nations et qui génèrent encore des discussions brûlantes et des polémiques des deux côtés de l'Océan », tout en insistant sur la Conquête comme un événement violent, douloureux et transgresseur, plein d'abus et de crimes. Cette lettre, publiée dans plusieurs médias, est disponible en ligne : <https://www.sinembargo.mx/29-03-2019/3558136> (consulté le 12 juillet 2019).

nationalisme mexicain⁶, comme l'affirme l'historien Guy Rozat Dupeyron, auteur d'une historiographie critique de la Conquête⁷.

Parmi les actions liées à la commémoration du cinquième centenaire de la Conquête, d'autres intellectuels, parmi lesquels figure l'historien Federico Navarrete, ont créé un site consacré à l'événement sur les réseaux sociaux Facebook et Twitter sous le compte @Noticonquista⁸. Ces sites ont pour but, non seulement de montrer des nouvelles approches de l'événement mais aussi, de créer des « informations » en direct de la Conquête « comme si l'on y était »⁹. Navarrete perçoit la Conquête comme « la période qui a défini avec le plus de force le pays. Pour les deux nations [le Mexique et l'Espagne] c'est un fait qui perdure, nous nous sentons conquis ou conquistadores, c'est un passé qu'on ne laisse pas derrière soi »¹⁰.

Nous arrivons ainsi à l'idée de départ de notre enquête sur un passé devenu un *passé qui ne passe pas*. Un passé très ancien interprété, aujourd'hui, sous le prisme de la mémoire, et qui s'affirme de la sorte comme un phénomène révélateur de la *culture politique de notre temps*¹¹. Dans le contexte mexicain, cette *mémoire historique* est celle des indigènes, comme le confirme la demande du président Andrés Manuel López Obrador auprès de la nation espagnole pour qu'elle fasse acte de repentance des crimes commis à l'égard des « peuples originaires ».

⁶ Serge Gruzinski a également souligné que l'histoire de la conquête du Mexique est beaucoup plus qu'un événement national. Pour lui, il s'agit d'un événement fondateur de ce qu'il appelle la « mondialisation ibérique », processus qui a bouleversé aussi bien la réalité de l'Europe que des Amériques. Il rappelle ces idées lors d'un entretien réalisé à la suite des déclarations du président López Obrador : / <https://confabulario.eluniversal.com.mx/entrevista-con-serge-gruzinski-conquista-de-america> (Consulté le 30 juillet 2019).

⁷ ROZAT DUPEYRON, Guy. « Los relatos de la conquista de México como un hoyo negro de una memoria esquizofrenizante », *Historia e Grafía*, Año 24, n°. 47, Universidad Iberoamericana, julio-diciembre 2016, pp. 17-48.

⁸ *Noticonquista* est accessible sur Facebook: <https://www.facebook.com/Noticonquista/?fref=tag> (avec plus de 2,500 followers) et sur Twitter <https://twitter.com/noticonquista?lang=es> (avec plus de 10, 000 followers). Aux États-Unis, un compte a été créé auprès d'un public anglophone : @AztecEmpire1521, (Consultés le 2 août 2019).

⁹ *Noticonquista* a également donné lieu à la création d'un profil sur Facebook de « La Malinche » : la première femme indigène de Cortés qui aurait servi d'interprète linguistique et culturelle, ainsi que de médiatrice entre les conquistadores et les anciennes populations précolombiennes. *Malinche* ou *Malintzi* est à la fois une des icônes de la Conquête et une figure qui suscite des sentiments confus et discordants au Mexique. A l'image de Pocahontas, elle est à la fois considérée comme traître, mais aussi comme celle qui aurait rapidement maîtrisée la culture des conquistadores, faisant preuve de l'intelligence propre aux originaires des terres Américaines.

¹⁰ NAVARRETE, Federico. « Noticonquista »: la narración en vivo de la llegada de los Españoles», *El País*, 14 mars, 2019.

¹¹ Ce concept est développé par Beatriz Sarlo dans son excellent ouvrage : *Tiempo pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Argentine, Siglo XXI, 2005.

Depuis plus de cinquante ans, un glissement de sens s'est opéré à propos du passé fondateur des mythes des origines dans lesquels les indigènes occupaient traditionnellement une place héroïque à l'intérieur du récit de l'unité nationale. Cette transformation, que nous allons ici explorer, a fait de l'*histoire de la conquête* et de sa suite, une *mémoire traumatique* des indigènes du Mexique contemporain. Ce glissement, qui n'a pas été analysé jusqu'à présent, témoigne de la redéfinition de la figure de l'Indien, d'abord ancêtre historique de la nation, et perçue désormais comme une victime ancestrale de la nation elle-même. Loin de constituer une exception mexicaine, ce phénomène s'inscrit dans ce que Didier Fassin et Richard Rechtman appellent la « révolution du traumatisme » qui a placé au cœur de nos sociétés contemporaines « la figure de la victime »¹². Au Mexique, depuis la fin des années 1960 et jusqu'à nos jours, la figure de l'indigène victime doit son apparition progressive au façonnement d'une nouvelle utopie socio-politique : la construction d'une nation pluriculturelle dans laquelle les indigènes seront reconnus, protégés et bénéficieront de réparations pour les préjudices du passé, les deux phénomènes étant concomitants et prenant appui l'un sur l'autre.

Cette perception de l'identité indigène, devenue de nos jours un sujet central pour la démocratie au Mexique, mérite qu'on s'y attarde. Notre objectif est de retracer le parcours qui a vu les indigènes associés peu à peu à l'image de la « victime ancestrale ». Pour cela, nous montrerons en quoi cette vision des choses repose sur l'élaboration de revendications identitaires fondées sur la notion de mémoire historique. Suivant la définition donnée par l'historien Henry Rousso, nous étudierons ici une mémoire « essentiellement victimaire »¹³ fondée sur un discours militant, donc une mémoire rendue publique « du fait de la volonté des acteurs de publiciser leurs insatisfactions et, le cas échéant, de faire pression pour les traduire en politiques mémorielles », comme le souligne le philosophe Johann Michel¹⁴.

¹² FASSIN, Didier et RECHTMAN, Richard. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007, pp. 407-408. Depuis la fin du XXe siècle, la référence constante au « statut de victime », à la reconnaissance et à la réparation constitue un phénomène de caractère global non dépourvu des tensions entre des groupes se revendiquant comme des victimes et des détracteurs ou relativisateurs. Voir : BARTHE, Yannick. *Les retombées du passé. Le paradoxe de la victime*, Paris, Le Seuil, 2017.

¹³ ROUSSO, Henry. *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin 2016, p. 22.

¹⁴ MICHEL, Johann. *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 12. Nous pourrions également employer le terme de « mémoire politique ».

De la philosophie à l'histoire : le parcours d'une interrogation.

Le choix d'étudier la construction de la mémoire historique des indigènes du Mexique trouve ses origines dans la philosophie, ma discipline de formation.

Durant de nombreuses années, j'ai consacré mes études et mes travaux à l'historicité des conceptions du passé indigène au Mexique. Située dans la perspective de la phénoménologie et de la philosophie politique, je me suis attardée à analyser la place et l'importance de ce passé dans la formation du discours de l'interculturalité depuis le début du XXI^e siècle. Ce discours cherche à construire une société harmonieuse, sans domination, sans racisme ni discriminations entre les « indigènes » et les « non indigènes » (ou « métis »). Le souhait de construire ce nouveau « pacte social » est justifié par les instances officielles car, au Mexique, le racisme est principalement pratiqué envers des groupes ou des personnes indigènes, considérés à la fois comme des êtres inférieurs, mais aussi comme des porteurs du passé national précolombien. Toutefois, ce racisme est né lui aussi de l'imaginaire qui a conçu la société mexicaine comme une entité divisée en « indigènes » et « métis ».

De ces interrogations, est née ma thèse de maîtrise sur le concept des « peuples originaires » du Mexique¹⁵, terme aujourd'hui employé pour identifier les indigènes, à savoir, dix pour cent de la population mexicaine, recensée officiellement sous le critère de la langue (précolombienne) parlée, et sous l'idée selon laquelle ils conserveraient une identité « authentique », fondée dans leur passé précolombien. J'ai alors montré que la revendication d'une origine ancestrale à l'heure des politiques de la diversité culturelle ne découlait pas de la permanence d'un passé gardé à l'état pur (comme certaines tendances affirment), mais était plutôt le produit des enjeux de la reconnaissance et de l'émergence du multiculturalisme en Amérique Latine depuis les années 1990. Dans la perception du multiculturalisme, être indigène signifie conserver la mémoire des origines précolombiennes.

Toutefois, ma démarche sur cette « origine singulière » m'a amenée à un questionnement de fond : comment est-il possible d'affirmer que ces « peuples » ont une conscience si précise

¹⁵ HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. *El concepto de pueblos originarios del interculturalismo en México: el problema del origen*, Mexique, Ed. Universidad Veracruzana Intercultural, 2010.

d'une origine millénaire ? Comment, par quels moyens et quels vecteurs les indigènes d'aujourd'hui peuvent-ils garder la mémoire d'une époque aussi reculée ? Cette origine précolombienne est revendiquée, de surcroît, comme récit mythique partagé par les individus d'une même « condition ethnique » antérieure à la colonisation. On s'en sert dans les débats juridiques actuels sur l'autonomie et l'auto-détermination qui visent à acquérir des droits légitimes après des siècles de domination.

Le questionnement de la place de ce passé dans le présent m'a permis d'identifier une « logique mémorielle » dans les débats sur l'interculturalité. À partir d'une analyse philosophique, j'ai montré que cette « origine » était aussi invoquée comme le début d'une histoire catastrophique associée à la Conquête du XVI^e siècle. Origine mythique (époque précolombienne) et origine catastrophique (époque coloniale) se rejoignent dans la logique du discours de l'interculturalité qui fait des indigènes non seulement des « peuples originaires », mais aussi des « victimes ancestrales ».

L'identification de la figure de l'indigène en tant que victime de l'histoire a été le point de départ de ma première thèse de doctorat en philosophie, soutenue en 2012 à l'Université Nationale Autonome du Mexique¹⁶. Au cours de ce travail de recherche consacré au débat théorique sur le concept de « mémoire indigène », j'ai commencé à m'intéresser à un champ différent de mon environnement scientifique habituel. Pour saisir les enjeux d'une « mémoire indigène », j'ai dû tourner mon regard vers une historiographie récente qui interroge la construction et la place de la mémoire dans les sociétés contemporaines. Le choix de cette perspective m'a permis non seulement de me déplacer scientifiquement mais aussi géographiquement. Tout d'abord, je me suis inspirée des travaux critiques sur la mémoire dans le Cône sud, particulièrement en Argentine, un des grands berceaux latino-américains des études sur la mémoire historique. Toutefois, l'étape décisive de mon parcours se situe aux alentours de 2010, lorsque j'ai rejoint le séminaire d'Historiographie moderne et contemporaine de François Hartog à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. J'ai alors pu confronter mes recherches avec les débats sur la mémoire, les victimes, les témoins et la présence du passé dans le cadre et l'héritage de la Seconde Guerre Mondiale, un événement

¹⁶ HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. *Las memorias políticas de los pueblos indígenas en el interculturalismo en México: la ancestralidad presentista*, Thèse en Philosophie, mention philosophie politique, sous la direction de Raúl Alcalá, soutenue en octobre 2012 à l'Université Nationale Autonome du Mexique.

fondateur puisqu'il est à l'origine de notre notion de mémoire historique, à savoir, une mémoire traumatique, une mémoire des victimes.

Ma thèse en philosophie démontrait alors que le multiculturalisme avait fait émerger une « mémoire indigène » tout en affirmant une condition de victimes pour les « peuples originaires » cherchant, de ce fait, à acquérir des droits spécifiques. Cependant, bien que fondée sur une analyse des discours politiques contemporains au Mexique sur la « question indigène », ma recherche ne répondait pas à la question pourtant simple : comment cette mémoire est-elle née ? Ainsi, je n'avais pas identifié les acteurs qui avaient contribué à l'émergence de ce discours. Consacrée au « sens de la mémoire indigène » et à la formation de la catégorie de l' « indigène victime », ma thèse en philosophie avait laissé de côté la question essentielle des supports de cette mémoire jusqu'à aujourd'hui. Cette absence a motivé mon effort de poursuivre la réflexion philosophique par un travail de recherche historique.

Mon premier point d'observation historique n'était pourtant pas situé dans le passé mais dans le présent et il concernait ma propre expérience comme témoin de la mise en marche des politiques de l'interculturalité au Mexique. En 2004, je faisais partie de l'équipe de création de l'Université Interculturelle de Veracruz (UVI), un programme novateur dans le domaine de l'éducation supérieure au Mexique pour des indigènes. À partir de l'alternance politique de 2000 dans le pays – le gouvernement de droite triomphant avait alors mené la réforme pour la reconnaissance de la pluralité culturelle de la nation –, un vaste projet de politique interculturelle fut mis en œuvre. Le travail des fonctionnaires, des chercheurs, des chargés de projet et des étudiants recrutés à ces fins était de concevoir, de donner vie et de mettre en marche de nouvelles institutions censées accomplir un passage vers une nation pluriculturelle et une société interculturelle.

Toutefois, les documents institutionnels, les règles d'opération et la production scientifique présentaient cette politique comme une forme de réparation de la situation qui avait plongé les indigènes dans l'invisibilité pendant des siècles. L'État proposait ainsi, à travers des institutions de ce type créées au XXI^e siècle, faire marche arrière par rapport au cours naturel du temps et récupérer une sorte d'essence indigène appauvrie par ce que mes collègues anthropologues appelaient, d'après le concept de Guillermo Bonfil Batalla, le « colonialisme interne ». Cet intellectuel, comme nous le verrons ici, avait commencé à jeter, dans les années

1970 et 1980, les fondements de notre « multiculturalisme à la mexicaine », lequel est obsédé par les origines ancestrales des indigènes et insatisfait de la politique nationale qui a glorifié ces mêmes origines mais transformé l'indigène en « problème social ».

Nos réunions de travail au sein de l'équipe de l'UVI finissaient toujours par des discussions faisant appel à l'histoire, et quand il était question de justifier pourquoi formuler un projet pour les « peuples originaires », la querelle sur une « dette historique » ancestral finissait par s'imposer.

La référence à la notion de « dette historique » envers les peuples indigènes est centrale dans la politique de la pluralité culturelle au Mexique et en Amérique Latine. La mise en place des programmes politiques consacrés aux individus et groupes identifiés comme indigènes s'appuie largement sur cette rhétorique qui mobilise des émotions à propos d'un passé vieux de 500 ans : la Conquête des Amériques, perçue comme une catastrophe, voire comme un « ethnocide ».

Débat épineux s'il en est, il n'est pourtant pas dépourvu d'idéologie et de choix intellectuels dans lesquels baignent la littérature scientifique et militante. Le sens d'une « dette historique » envers les indigènes n'a pas non plus existé de tout temps, pas plus que la politique mexicaine n'a toujours ciblé une réparation envers les indigènes.

Des interrogations ont alors émergé : comment dans un pays où l'indigène était présenté comme le porteur des origines glorieuses de la nation, en sommes-nous arrivés à le considérer comme une victime ancestrale de l'histoire ? Comment, par qui et pourquoi cette version du passé a-t-elle été formulée ? De quelle façon cette interprétation de l'histoire s'est-elle progressivement installée jusqu'à devenir un impératif politique ?

Pour répondre à ces questions, cette recherche retrace, de manière inédite, la construction de la mémoire historique des indigènes du Mexique, de 1968, date de naissance d'une anthropologie militante, productrice d'une version mémorielle du passé, jusqu'à 2001, moment de la reconnaissance des indigènes dans la constitution et du début des politiques de l'interculturalité, entendues comme politiques de réparation.

L'historiographie de la « mémoire indigène » en résistance.

Le sujet de la « mémoire indigène » a bien sûr fait l'objet de plusieurs travaux en sciences sociales. Cependant, la plupart d'entre eux partent de deux suppositions : d'une part, ils affirment la transhistoricité d'une mémoire collective indigène (précolombienne) ; d'autre part, ils formulent l'idée selon laquelle la mémoire traumatique de la Conquête du XVI^e siècle aurait perduré jusqu'à nos jours au travers des générations successives.

Ces deux positions partagent, par ailleurs, la même base idéologique que celle des récits des origines nationales du Mexique : l'indigène contemporain conserve une filiation transgénérationnelle avec les civilisations précolombiennes. Toutefois, la plupart de ces travaux scientifiques a pour but de légitimer les revendications indigènes actuelles pour des droits collectifs, linguistiques et culturels. Ces approches prennent donc parti, au préalable, pour la logique mémorielle qu'ils analysent.

Or, ces perspectives sur la mémoire indigène sont souvent liées à l'étude des mythes et de l'oralité comme deux composantes essentielles des cultures précolombiennes qui auraient perduré jusqu'à nos jours. Enrique Florescano, premier historien à avoir adopté le concept de « mémoire indigène » en 1999 a signalé dans son ouvrage éponyme que la caractéristique principale des « cadres de la mémoire indigène » était de se reproduire à travers des fêtes qui connectaient les hommes aux divinités¹⁷. Ces fêtes sacrées seraient, selon lui, liées à la vie agricole des indigènes et ces traditions continueraient de se perpétuer encore aujourd'hui¹⁸.

Florescano, comme la majorité des historiens qui cherchent à reconstruire le passé précolombien, a fondé sa perspective d'une « mémoire collective indigène » sur une analyse des codex indigènes. Ces codex, produits après la Conquête, constituent aujourd'hui une pièce essentielle de l'idée d'une transmission des cultures indigènes, malgré les siècles d'administration coloniale et malgré la construction de la société contemporaine. Cette idée,

¹⁷ FLORESCANO, Enrique. *Memoria indígena*, Madrid, Taurus, 1999. Dans son étude, Enrique Florescano reprend la sociologie de la mémoire collective de Maurice Halbwachs, l'appliquant à l'étude des sociétés mésoaméricaines et de leur rapport au passé.

¹⁸ Cette vision contribue à renforcer l'image des indigènes comme exclusivement des paysans ou villageois, alors même que depuis les années 1970 un grand nombre des groupes et individus se reconnaissant indigènes ou étant catégorisés comme tels, vivent dans des contextes urbains ou émigrent vers les États-Unis.

qui s'appuie sur le principe de « persistance de l'identité authentiquement indigène », constitue au XXI^e siècle l'essentiel de l'historiographie sur le passé indigène. L'historien Alfredo López Austin a conçu cette persistance comme un « noyau dur » matérialisée par une relation primaire à la terre et à l'agriculture, ainsi qu'aux rituels et aux mythes que les anciennes civilisations précolombiennes auraient pratiqués avant l'arrivée des Espagnols¹⁹.

La conception de la persistance du passé précolombien, produite par l'histoire nationale mexicaine au XX^e siècle a donc été réinscrite dans la perspective ouverte par cette idée de « mémoire indigène », toujours associée à une dimension traumatique. Florescano a également introduit la notion de « mémoire persécutée » : celle-ci serait le produit non seulement de la permanence des mythes ancestraux, mais aussi de la résistance aux envahisseurs européens et à l'introduction des éléments culturels occidentaux, notamment la religion catholique²⁰.

Bien que E. Florescano ait associé l'étude de cette mémoire collective et traumatique à une histoire des cultures mésoaméricaines, il n'est pas le seul à avoir introduit ce concept de « mémoire persécutée » dans la perspective d'une résistance à l'Occident. Comme nous aurons l'occasion de le préciser, l'anthropologie critique de Guillermo Bonfil Batalla avait pour postulat la survie et la résistance d'une « mémoire historique » indigène au travers des siècles²¹. La mémoire était, dans cette vision propre à l'anthropologie critique, une ressource d'une valeur inestimable dans la lutte contre le colonialisme, enraciné au sein même des sociétés nationales. Bonfil Batalla, qui n'a pas précisé la nature de cette mémoire (en affirmant seulement son essence ou sa « matrice » préhispanique), faisait donc de ce concept un élément politique indispensable dans la compréhension des luttes indigènes pour la conquête des droits identitaires.

¹⁹ Cette idée apparaît très clairement dans son ouvrage de synthèse co-écrit avec l'archéologue Leonardo López Luján : *El pasado indígena*, Mexique, FCE, 1996. Dans les réflexions finales, les auteurs affirment qu'au fil des siècles le capital millénaire constitué par le passé précolombien permet aux indigènes de résister et de faire face à la domination quel que soit l'époque. López Austin prolonge sa réflexion sur le « noyau dur » dans « El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana », dans BRODA Johana et BAEZ JORGE (éds.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Mexique, CONACULTA/FCE, 2001, pp. 47-65.

²⁰ Bien qu'il existe un important débat sur la religiosité des communautés indigènes au Mexique, la plupart d'entre elles (soit environ 90%) pratique le catholicisme. Le reste s'est convertie ou a adopté d'autres pratiques (évangélistes, témoins de Jéhova, Islam). Au Chiapas, dans le sud-est du Mexique, des groupes indigènes devenus musulmans ont même fondé des « mosquées précolombiennes ».

²¹ Il s'agit là de l'idée principale développée dans l'ouvrage : BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexique, SEP/CIESAS, 1987.

Cette tendance à reconstruire la mémoire indigène suivant ces deux dimensions : la permanence et la résistance, a connu un véritable renforcement lors du soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN), le 1^{er} janvier 1994, au Mexique. Le mouvement des indigènes tzeltales et tzotziles du Chiapas a intégré une dimension historique dans ses discours publics, ses communiqués et ses déclarations. Celle-ci correspondait à l'usage de la mémoire comme arme de légitimation d'une communauté fondée sur une identité ethnique. Le combat principal de l'EZLN a été la reconnaissance des indigènes dans la constitution, la quête de leur autonomie, de leur autodétermination et la construction d'une nation pluriculturelle. S'auto-proclamant comme les descendants des peuples précolombiens, colonisés par les Européens et oubliés dans le processus de construction de l'État-nation contemporain, les indigènes du Chiapas et leur porte-parole, le sous-commandant Marcos, ont fait du passé indigène un *passé vivant* qu'il fallait préserver à travers la mémoire non de la nation, mais d'une minorité nationale. Depuis, de nombreuses études ont été consacrées au soulèvement zapatiste, qui s'est revendiqué également comme mouvement anti-système et anti-mondialisation²².

Dans la lignée l'historien E. Florescano, plusieurs travaux analysent les racines et la puissance de la mémoire indigène des zapatistes. Toutefois, l'usage de la mémoire comme instrument politique n'a, jusqu'à présent, fait l'objet d'aucune recherche historique qui tienne compte de la montée en puissance globale de la mémoire comme clé de lecture de l'histoire.

Pour le sociologue politiquement engagé Fernando Matamoros Ponce, la mémoire indigène réveillée en 1994 exprime la survie ancestrale des indigènes, garantie par la permanence des anciens mythes mayas qui apparaissent dans les nombreux documents de l'EZLN. Ces mythes touchant également à la question de l'identité indigène sont, pour le sociologue, un ensemble de « connaissances de la subsistance collective »²³, enraciné dans la mémoire. De son point de vue, ces mythes auraient survécu au continuum d'agressions survenues lors de la Conquête du XVI^e siècle ; cette dernière ayant entraîné une imposition du catholicisme par les Européens.

²² Dans ce sens, nous évoquons les travaux engagés de Carlos Antonio Aguirre Rojas, notamment *Les leçons politiques du néozapatisme mexicain. Commander en obéissant*, paru aux éditions L'Harmattan en 2010 et *Antimanuel du bon rebelle* publié aussi aux éditions de L'Harmattan en 2014

²³ MATAMOROS PONCE, Fernando. *Mémoire et Utopie au Mexique : mythes et imaginaires dans la genèse du néozapatisme*, Paris, Syllepse, 1998, p. 120.

La mise en valeur des mythes, du lien transhistorique avec les ancêtres et de la condition de victimes ancestrales, marquent les études du discours zapatiste et de son rapport au passé. Études qui reposent sur l'idée d'une mémoire qui résiste depuis des siècles aux forces colonisatrices.

Telle est en effet l'idée développée dans les nombreux travaux que le médiéviste Jérôme Baschet a consacré à la « rébellion de la mémoire », qu'il décrit ainsi :

La mémoire du zapatisme est une manière de parler d'un présent envahi par des milliers de morts vivants dont les blessures continuent de saigner. C'est une façon de convoquer le passé qui, dans les conditions objectives et subjectives du présent, ne peut trouver du repos ni laisser les morts en paix. La mémoire est la présence vivante d'un passé des outrages de tous types, depuis les massacres de la Conquête, de l'imposition coloniale, du travail forcé et des injustices d'aujourd'hui. C'est une mémoire douloureuse, mais également digne et qui résiste, qui appelle à agir au temps présent²⁴.

J. Baschet a poussé loin l'argument. En empruntant la réflexion des régimes d'historicité à François Hartog, l'historien « zapatiste » (comme il se définit) propose de voir dans la mémoire indigène l'indice d'une temporalité alternative à ce qu'il appelle le « présent perpétuel », à savoir, le temps du capitalisme néolibéral²⁵. Devant l'hydre capitaliste²⁶ et ses rythmes accélérés, il resterait le rapport indigène au temps. Ce rapport, vu par Baschet depuis le prisme de la mémoire (relation sacrée aux ancêtres, souvenir des souffrances de siècles et résistance) serait aujourd'hui un puissant moyen pour dire « adieu au capitalisme » et ouvrir un nouveau futur planétaire²⁷.

La mémoire indigène a également été analysée au prisme d'une opposition irréconciliable entre la mémoire et l'histoire officielle. Cette dernière correspondrait à des récits nationalistes qui auraient effacé de la mémoire collective les luttes indigènes historiques. Pour Daniela

²⁴ BASCHET, Jérôme. « La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista », *Tramas*, UAM, México, 38, 2012, p. 207.

²⁵ BASCHET, Jérôme. « L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur », dans HARTOG, François et REVEL, Jacques (sous la direction). *Les usages politiques du passé*, Paris, EHESS, 2001, pp. 55-74. L'historien a approfondi cet argument dans : BASCHET, Jérôme. *Défaire la tyrannie du présent : temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris, La découverte (L'horizon des possibles), 2018

²⁶ Notion qui apparaît également dans les ouvrages produits par l'EZLN au sujet de la résistance au capitalisme : *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista, Participación de la Sexta del EZLN*, publié dans : <http://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/default/files/2018-11/Hidra-EZLN.pdf> (consulté le 15 octobre 2019).

²⁷ BASCHET, Jérôme. *Adieu au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité de mondes*, Paris, La Découverte (L'horizon des possibles), 2014.

Albarrán, cette histoire officielle coïncide avec les usages du passé fabriqués par l'État dans le but de légitimer un ordre politique²⁸ qui perpétue l'oppression des indigènes mexicains. Par cette fabrication « officielle du passé », l'État aurait également volé les « héros indigènes » pour les faire entrer dans un panthéon national ne reconnaissant pas d'autre mémoire que la sienne. Cette opposition entre mémoire et l'histoire accorde donc au passé indigène une valeur morale face aux réalités externes et aux tentatives d'appropriations illégitimes.

Ainsi, les analyses de la mémoire indigène au Mexique, reconnaissent qu'il s'agit d'un mécanisme de récupération du passé des « peuples originaires » pour réécrire leur histoire et celle du pays²⁹ ; ce qui implique de voir le passé comme une réalité stable qui requiert uniquement un rétablissement après des siècles d'oubli ou des « erreurs d'écriture ».

En outre, en plus d'être dominée par la perspective de sciences sociales engagées, l'étude de la mémoire indigène s'inscrit dans une lecture du « réveil indigène »³⁰ mondial qui surgit dès les années 1970 comme une forme d'opposition radicale à la mondialisation. Pour l'anthropologue Héctor Díaz-Polanco, la politisation des identités indigènes est venue montrer les fissures de cet ordre unificateur du globe qui produit des nouveaux « chocs civilisationnels »³¹. L'intérêt que les sciences sociales ont porté jusqu'alors à la mémoire indigène s'inscrit dans le même schéma opposant les souvenirs collectifs à la démesure de la mondialisation.

Certes, revendiquée comme une tradition critique, cette position ne rend pas compte de deux aspects : en premier lieu, au niveau épistémologique, il n'existe aucune distance entre l'objet observé et la perspective de l'observateur : le discours de la résistance indigène et celui de l'analyse coïncidant au point de départ de l'analyse (affirmation d'une mémoire millénaire) comme à son point d'arrivée (légitimation de la lutte fondée dans la mémoire). Deuxièmement,

²⁸ ALBARRÁN, Daniela. « Les utilisations de la mémoire et de l'histoire du zapatisme dans un conflit actuel », dans CAPDEVILLA, Luc et LANGUE, Frédérique, (dir). *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique Latine*, France, PUR, 2009, pp. 231-247.

²⁹ A ce sujet, voir : BRAVO SORIA, Mario. « Memoria y subjetividad en el andar zapatista », *Cuadernos del sur-Historia*, n°. 41, 2012, pp. 59-76.

³⁰ Expression employée par Yves Materne dans le recueil de textes politiques des indigènes de l'Amérique Latine dans les années 1970. MATERNE, Yves. *Le réveil indigène en Amérique Latine*, Ed. Le Cerf, Terre de Feu, Paris, 1976. Plus tard, l'anthropologue José Bengoa emploie « l'émergence indigène » pour se référer à la montée en puissance des revendications indigènes. BENGUA, José. *La emergencia indígena en América Latina*, Chili, FCE, 2007.

³¹ DÍAZ POLANCO, Héctor. *El laberinto de la identidad*, UNAM, México, 2006.

elle ne nous permet pas de comprendre comment et pourquoi la perspective de la mémoire a été adoptée pour façonner le passé indigène, longtemps mis en valeur depuis l’empreinte de l’histoire nationale. Ces deux aspects nous semblent constituer le principal angle mort dans l’étude de la mémoire indigène au temps présent.

Dans ce travail, nous souhaitons prendre de la distance par rapport à l’objet analysé. Sans revendiquer une scientificité dépourvue de subjectivité, notre recherche tente d’expliquer concrètement comment s’est formé un discours mémoriel sur le passé indigène au Mexique, avec sa propre temporalité propre et ses acteurs précis.

Pour une histoire de la mémoire indigène au Mexique : une nouvelle approche.

La migration du sens du passé indigène vers la mémoire fait partie d’une mutation plus générale : la récente montée en puissance de la mémoire dans son lien avec l’expansion transnationale des droits humains³². Ce phénomène a également favorisé un changement du rapport des sociétés contemporaines devant la souffrance. A la différence des siècles précédents, le XXe siècle a vu émerger une « société des victimes » dans laquelle la souffrance est devenu insupportable et scandaleuse³³. Avec ce refus de la souffrance, la démocratie contemporaine est ainsi devenue plus sensible à l’histoire des vaincus qui cherchent leur reconnaissance et des droits associés à leur identité.

Depuis la fin des années 1960, les « peuples indigènes » sont devenus eux aussi des sujets de droit à l’échelle internationale³⁴ du fait de leur origine singulière. En Amérique Latine et au Mexique, la vision mémorielle sur les indigènes affirme qu’ils ont été soumis aux agressions permanentes depuis la nuit des temps. Dans ce sens, l’application des droits

³² Tel que propose Andreas Huyssen dans « International Human Rights and The Politics of Memory: Limits and Challenges », *Criticism*, Vol. 53, n°. 4, Fall, 2011. Wayne State University Press, pp- 607-624.

³³ ERNER, Guillaume. *La société des victimes*, Paris, La Découverte, 2006.

³⁴ THORNBERR, Patrick. *Indigenous Peoples and Human Rights*. Manchester University Press, 2002, et CHEN, Cher Weixia. « Indigenous Rights in International Law », *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*, December 2014.

spécifiques a gardé un lien fort avec les imaginaires avec l’histoire coloniale, l’histoire de la formation des États-nations indépendants dans le continent et avec d’autres évènements considérés comme fondateurs de la condition des indigènes³⁵.

Comme on le proposera ici, plusieurs facteurs ont convergé dans la genèse de la figure de l’indigène comme victime de l’histoire au Mexique : la participation des intellectuels dans la construction de réseaux internationaux pour la défense des indigènes, la formation des organisations indigènes et les réponses et actions de l’État et de ses instances gouvernementales.

Or, afin d’expliquer la construction de la « mémoire historique » des indigènes du Mexique au XXe siècle, il a été nécessaire d’inscrire ce travail dans une tradition historique et épistémologique différente des études sur la mémoire indigène que nous avons évoquées. C’est ainsi que nous nous situons dans le champ de l’histoire de la mémoire. Intéressée par les modalités de reproduction du passé dans le temps présent, l’histoire de la mémoire cherche à identifier les « vecteurs de mémoire » que l’historien Henry Rouso définit comme « des indicateurs qui offraient de manière explicite ou implicite (à mes yeux d’observateur) des représentations singulières [du passé], datées clairement dans le temps et bien situées dans l’espace ».³⁶ Il est donc question de pouvoir reconstruire la place et l’action de ces vecteurs dans la genèse et la diffusion des mémoires qui répondent à des contextes spécifiques.

Les « vecteurs de mémoire » peuvent être également des « entrepreneurs de mémoire »³⁷ correspondant à des personnes ou des groupes qui élaborent et resignifient une vision du passé à partir des nouvelles situations politiques ou dans le cadre d’un réagencement des formes de gestion du passé, désormais plus centrées sur la reconnaissance, la recherche d’une vérité historique ou la réparation et des commémorations. L’étude de ces modalités du rapport au passé fait aujourd’hui partie du domaine de l’histoire du temps présent, une approche aux caractéristiques spécifiques apparue en France à la fin des années 1970³⁸. Ce champ qui

³⁵ DUVE, Thomas. « Indigenous Rights in Latin America : A Legal Perspective », dans DUBBER, Markus et TOMLINS, Chris (eds). *The Oxford Handbook of Historical Legal Research*, Oxford University Press: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2976301

³⁶ ROUSSO, Henry. « Pour une histoire de la mémoire collective : L’après-Vichy », dans PESCHANSKI, Denis, POLLAK, Michael et ROUSSO, Henry, (sous la direction). *Histoire politique et sciences sociales*, Paris, Complexes, 1991, p. 255.

³⁷ POLLAK, Michael. *Une identité blessée. Études de sociologie et histoire*, Paris, Editions Métailié, 1993.

³⁸ Patrick Garcia synthétise les caractéristiques de l’histoire du temps présent dans son article : « L’histoire du temps présent : une histoire comme les autres ? », *Mélanges de la Casa de Velázquez* [En ligne], 48-2 | 2018, mis

s'intéresse à la présence du passé dans le présent, se focalise sur l'événement et la contingence, en constituant une histoire des ruptures qui nécessite d'être replacée dans une perspective de longue durée³⁹. Émergeant aussi dans plusieurs pays à la suite d'épisodes de violences extrêmes, l'histoire du temps présent est confrontée à la présence des victimes et des témoins des événements ayant bouleversé le rapport social au passé⁴⁰.

En effet, comme l'historien François Hartog nous le rappelle, chaque société développe une relation particulière avec son passé⁴¹. Dans le cas des sociétés du XXe siècle (et celles du début du XXIème), confrontées à des violences successives (violences de masse, génocides, totalitarismes), elles ont été témoins d'un épuisement des anciennes modalités d'organisation du temps historique et du rapport au passé. Si, au XIXe siècle, l'Histoire était porteuse d'une confiance dans l'avenir sous le signe du progrès, la perte d'évidence de cet horizon au XXe siècle s'est exprimée dans la présence des victimes de la violence et des témoins dont la parole est venue directement se confronter à l'Histoire, grand récit de la modernité censé rendre l'humanité libre⁴². La présence progressive des victimes et des témoins dans la reconstruction et dans la gestion du passé, a placé la mémoire comme un élément constitutif de la conscience historique du temps présent⁴³.

La naissance de ce rapport au passé va ainsi de pair avec la progressive apparition de la mémoire traumatique comme « un problème public dans les années 1970-1980 à l'échelle européenne et internationale »⁴⁴. La mémoire de la Shoah a joué tout particulièrement, un rôle matriciel à partir de cette période, au cours de laquelle la question a connu une phase

en ligne le 05 octobre 2018, <http://journals.openedition.org/mcv/8403> (Consulté le 8 octobre 2019). Pour une histoire complète de l'histoire du temps présent, se référer à l'incontournable ouvrage : ROUSSO, Henry. *La dernière catastrophe : L'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 2013.

³⁹ ROUSSO, Henry et PESCHANSKY, Denis. « Le temps présent, une démarche historique à l'épreuve des sciences sociales », dans PESCHANSKI, Denis, POLLAK, Michael et ROUSSO, Henry, (sous la direction). *Histoire politique et sciences sociales*, Paris, Complexes, 1991, pp.13-36.

⁴⁰ Pour la chronologie de l'histoire du temps présent en Amérique Latine, nous pouvons dire qu'elle a été favorisée comme courant scientifique dans les années 1990, lors de la sortie des régimes dictatoriales et du début des enquêtes sur la vérité historique, inspirées des procès de la Seconde Guerre Mondiale. Voir FRANCO, Marina et LEVIN, et Florencia, (coord.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Argentine, Paidós, 2007 et CAPDEVILLA, Luc et LANGUE, Frédérique, (dir). *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique Latine*, France, PUR, 2009

⁴¹ HARTOG, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

⁴² Tel que François Hartog l'exprime dans son ouvrage *Croire en l'histoire*, Flammarion, 2013

⁴³ La figure du témoin comme élément de reconstruction de l'histoire est un des effets de la Seconde Guerre Mondiale, A cet effet, voir : WIEVIORKA, Annette. *L'ère du témoin*, Paris, Hachette, col. Pluriel, 2013.

⁴⁴ ROUSSO, Henry, *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, 2016, p. 91.

d'anamnèse du passé traumatique. A cette époque-là, l'apparition des témoignages tardifs, la mise en place premières procédures judiciaires pour les crimes contre l'humanité, aussi bien que la multiplication des productions littéraires et cinématographiques, dans le contexte de l'Europe de l'Ouest (Allemagne Fédérale, France, Italie, Belgique, principalement), attestent du rôle central que la mémoire a commencé à avoir en termes d'un souvenir de la violence.

Comme Henry Rousso souligne dans son ouvrage pionnier sur la mémoire traumatique de la Seconde Guerre Mondiale en France, il existe des indices sur l'apparition du passé comme un problème. Tel fut le cas de la réalisation en 1969 du documentaire franco-allemand *Le chagrin et la pitié*, de Marcel Ophüls, qui retrace la vie à Clermont-Ferrand durant les années 1940-1944 autrement que du point de vue du discours officiel sur la résistance française⁴⁵. Ophüls documenta, à travers des témoignages, la collaboration qui a eu lieu sous le Régime de Vichy, ce qui brisa le récit héroïque à travers la mémoire du vécu, plus ambiguë et refoulée durant des années. Sous le même angle, *Shoah*, de Claude Lanzmann, fut tourné en 1974 et présenté en 1985, tout en mettant au centre du récit le témoin afin de récupérer la mémoire traumatique liée à l'extermination pendant la guerre⁴⁶. De même, l'émergence du négationnisme à cette même époque a favorisé l'exploration des souvenirs et des témoignages pour faire face au déni de l'évènement⁴⁷.

De la même manière que la production visuelle ou littéraire⁴⁸, la formation d'un champ d'études sur la mémoire a contribué à donner une visibilité au sujet⁴⁹. Les études de la mémoire ont connu un considérable développement mondial depuis la fin des années 1980 et jusqu'à nos jours⁵⁰. Très varié dans ces approches, le domaine des *memory studies* constitue aujourd'hui un des principaux paradigmes de recherche en sciences humaines et sociales.

⁴⁵ ROUSSO, Henry. *Le syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, Points Histoire, 1987.

⁴⁶ Rémy Besson a réalisé une étude très complète sur la mise en récit visuel de la *Shoah* : BESSON, Rémy Besson. *Shoah, une double référence ?* Paris, MkF éditions, Paris, 2017.

⁴⁷ LIPSTADT, Deborah. *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, New York Free Press/Macmillan, 1993.

⁴⁸ En 1982 est apparu l'important ouvrage de Yosef Yerushalmi *Zakhor : Jewish History and Jewish Memory*.

⁴⁹ Cette remarque est toujours nécessaire puisque les premières études sur la mémoire furent celles élaborées par Maurice Halbwachs dans les années 1920. Toutefois, Halbwachs s'intéressait davantage à une étude sociologique visant à montrer que la mémoire est formée à l'intérieur du social et non seulement grâce à la mémoire individuelle, HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925.

⁵⁰ L'apparition du mot « mémoire » dans les sciences sociales est très varié et ne possède pas les mêmes significations. Tel est le cas du courant historiographique sur la mémoire nationale collective entrepris par Pierre

Toutefois, un processus différent s'est mis en place lors du « boom mémoriel » engagé depuis la fin des années 1980, et approfondi tout au long des années 1990, non seulement en Europe, mais plus largement dans le monde. Après la chute du Mur de Berlin en 1989 et ainsi au début de la mondialisation contemporaine, des nouvelles expressions du rapport mémoriel au passé ont commencé à apparaître, notamment sous la forme des politiques mémorielles. Ces politiques recouvrent une vaste gamme des nouvelles modalités de gestion publique du passé : commémorations, musées de mémoire, lois mémorielles, commissions de vérité historique, réparations aux victimes, demandes de pardon par rapport à des situations historiques récentes et centenaires. Mais dans l'ensemble, il nous semble que la Shoah reste un modèle et une référence quant à la nécessité de nommer la violence et de prendre en charge les victimes du passé, en tenant compte de leur mémoire. Par ailleurs, cet événement a, en quelque sorte, inauguré une nouvelle perception de l'identité comme reliée principalement à souffrance⁵¹.

De manière générale, l'histoire de la mémoire est l'histoire des traces laissées par des périodes de violence, mais aussi l'histoire de la mise en récit de ces traces. Dans ce sens, c'est une histoire qui reste attentive à l'étude des manières de se représenter le passé en tant qu'une affaire désormais relevant de la mémoire et non plus de l'histoire. Ce changement, perceptible dans les imaginaires mais aussi dans la production historiographique, est donc récent et constitue un produit des événements ayant brisé des anciens rapports au passé.

Notre analyse sur la construction de la « mémoire indigène » s'inscrit donc dans la conscience de cette « époque de rupture », située au XXe siècle, et cherche à identifier les manières dont peu à peu le passé indigène a été façonné au prisme de la mémoire, entendue comme un discours des victimes en attente de réparations et de reconnaissance. C'est donc par rapport à l'histoire du temps présent, et non par rapport à l'histoire du passé précolombien, que nous aborderons notre problématique, tout en nous positionnant dans une perspective qui ne

Nora dans *Les lieux de mémoire* (1984). Pour une histoire conceptuelle de la notion : LEE KLEIN, Kerwin. « On the Emergence of Memory in Historical Discours », *Representations*, n°. 69, Special Issue: *Grounds for Remembering*, hiver, 2000, pp. 127-150.

⁵¹ L'idée d'une souffrance historique depuis des temps anciens a permis l'installation de l'identité juive dans une mémoire sacralisée et exemplaire. Voir BENBASSA, Esther. *La souffrance comme identité*, Paris, Fayard, 2007.

considère pas la mémoire comme un mécanisme presque « naturel » ou transhistorique. Le lien entre le vécu et le souvenir n'étant ni naturel, ni automatique⁵².

Un exemple local de la mémoire comme valeur transnationale.

En évoquant la rupture de la Seconde Guerre Mondiale, je ne cherche pas à faire une transposition entre deux phénomènes éloignés dans le temps (le nazisme et la Conquête des Amériques), mais seulement à faire du cas développé dans ce travail, la mémoire historique des indigènes du Mexique, une variante d'un processus de mondialisation de la mémoire historique comme discours qui révèle un certain rapport contemporain au passé.

La revendication d'une mémoire indigène dans l'espace public nous semble partager les valeurs propres à d'autres formes de mémoire : l'affirmation d'un devoir de mémoire, la lutte pour que l'événement ne se répète pas, la question sur la continuité de la violence aux origines de la condition de victime et la permanente quête des droits afférents à ce statut⁵³. La mémoire indigène n'est pas prise ici comme un cas singulier, ni exceptionnel, ni naturel, ni découlant de la préservation transhistorique du passé indigène depuis l'époque précolombienne.

Or, des différences de fond existent quant à la mémoire indigène par rapport aux mémoires qui se confrontent à un passé récent. La première tient au fait que le passé qui, aujourd'hui, est considéré comme la catastrophe initiale pour les indigènes du Mexique reste également un événement fondateur du récit national. En outre, l'indigène a longtemps été, et est encore, l'ancêtre par excellence d'une nation qui se réfère sans cesse à l'événement de la Conquête comme moment fondateur de son identité. Ce chevauchement entre passé national fondateur et passé traumatique est, par ailleurs, une des caractéristiques de l'histoire du temps présent en Amérique Latine où « mémoire et histoire avancent du même pas »⁵⁴.

⁵² Une question qui a été très bien soulevée et traitée par Paul Ricoeur dans son ouvrage : *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, paru aux éditions du Seuil en 2000.

⁵³ Aspects fondamentaux des luttes politique pour le sens du passé. Voir : JELIN, Elizabeth. *La lucha por el pasado. ¿Cómo construimos la memoria social?* Argentine, Siglo XXI, 2017.

⁵⁴ CAPDEVILLA, Luc et LANGUE, Frédérique, (dir). *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique Latine*, Rennes, PUR, France, 2009, p. 17. Denis Rolland souligne qu'en Amérique Latine, la représentation du passé reste prisonnière des récits officielles qui s'avèrent dominantes. Ce qui peut expliquer la coexistence entre la mémoire et les mythes nationaux, ces derniers étant intrinsèques à l'exercice du pouvoir. ROLLAND, Denis (coord.). *Archéologie du sentiment en Amérique Latine. L'identité entre mémoire et histoire, XIXe-XXIe siècles*, L'Harmattan, Paris, 2005.

Cette situation est une des raisons pour laquelle les imaginaires du passé indigène sont aujourd'hui abordés presque exclusivement sous l'angle d'études sur le processus de formation nationale. Celles-ci interrogent le façonnement d'une autochtonie nationale aussi bien que la nationalisation des périodisations historiques : époque précolombienne, Conquête, régime colonial, État indépendant, révolution de 1910. De même, le paradigme des études sur l'État-nation comme producteur de l'identité indigène s'affirme de nos jours comme modèle théorique privilégié⁵⁵. Quand l'étude des nationalismes ne se met pas en place comme principe explicatif du passé indigène, c'est la perspective de la résistance et la persistance des identités indigènes qui est alors adoptée⁵⁶, davantage pour fournir des éléments savants à des engagements politiques que comme explication scientifique en soi.

Au Mexique, la formation de la nation a favorisé la production d'un récit des origines où l'indigène est présenté comme l'ancêtre commun. Bien que ce phénomène puisse être daté du XIXe siècle, c'est au XXe siècle qu'il est complété par l'identification et l'affiliation de l'indien-ancêtre avec les indigènes contemporains⁵⁷. Glorieux dans le passé, l'indigène a été défini comme un problème social devant être géré par une ingénierie institutionnelle : l'indigénisme (1920-1960). Courant nationaliste composé de science -l'anthropologie- et de politique étatique, il s'est développé comme une utopie, en vue de construire une nation « métisse », perçue comme unie dans son histoire et censée atteindre le progrès universel. Cet idéal a entraîné l'application des programmes d'intégration de l'Indien à la « civilisation occidentale ». Néanmoins, la réflexion seule sur le processus de formation nationale ne nous ont pas fourni un cadre théorique pour cerner la transformation de l'indigène en victime ancestrale, c'est-à-dire une victime de l'histoire dont la construction de la mémoire dépasse la chronologie de la formation des récits nationaux.

La construction de ce statut, 500 ans après ce qui aurait été vécu comme une violence fondatrice, n'a pas répondu à un besoin juridique de juger des crimes ou simplement d'empêcher leur oubli, comme dans le cas de la situation en Europe après 1945 ou après 1989.

⁵⁵ Comme nous le montre le travail récent : LÓPEZ HERNÁNDEZ Haydée. *En busca del alma nacional: la arqueología y la construcción del origen de la historia nacional en México (1867-1942)*, Mexique, INAH, 2018.

⁵⁶ Par exemple, comme dans l'ouvrage : HERNÁNDEZ SORIANO, Silvia. *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*, Mexique, UNAM, 1994.

⁵⁷ Tel que le montre Paula López Caballero dans son étude concernant le processus de formation nationale et la définition de l'altérité indigène au Mexique, *Les indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*, Paris, Khartala, 2012.

Cette relecture de l'histoire des indigènes du Mexique est en lien avec la construction d'une utopie qui a commencé à se forger contre l'indigénisme : la reconnaissance de la pluralité culturelle. A la fin des années 1960, la remise en cause de la politique d'intégration de l'indien a eu lieu depuis ce que nous appelons ici une « mise en mémoire du passé indigène » et à travers la « quête de parole » de groupes et d'individus définis comme des indigènes par rapport à une « histoire vécue » depuis des siècles.

La prise de parole a, cependant, nécessité des nouvelles formules pour nommer une violence dite « des origines » située au XVI^e siècle. Les concepts de la justice transnationale issue de la post-guerre et les nouvelles formes d'action (réparations, par exemple) ont été un point de départ pour construire une forme de *nouvelle histoire* sur le *vécu* des indigènes à travers le temps. Tel a été le cas du concept d'*ethnocide*⁵⁸, base de la construction de la mémoire indigène contemporaine. Entendu par plusieurs anthropologues engagés comme un *continuum*, l'ethnocide a permis de nommer les agressions de longue durée et en attente de réparation par une nouvelle justice dépassant les frontières des États-nations où habitent les indigènes. De la même manière, dans les années 1970, les organisations indigènes ont mobilisé un récit commun fondé dans les souvenirs d'un traumatisme ancestraux. Sans pour autant faire référence explicite au mot mémoire, le sens d'une lutte contre l'oubli est apparu, tout aussi bien que la construction d'un espace mondial d'action et de nouveaux droits fondamentaux : de reconnaissance, d'autonomie, d'autodétermination - indissociables d'un statut des victimes ancestrales⁵⁹.

Or, le lien entre l'affirmation d'un passé « vécu » et « vivant » est essentiel à la formation de tout discours de mémoire et à son développement comme un enjeu à la fois identitaire, juridique et politique. La mise en rapport d'un passé traumatique avec la quête d'obtention de droits de réparation, de reconnaissance et de restitutions est donc une caractéristique de la mémoire historique et de sa transformation en lutte politique à l'échelle internationale. Si auparavant la forme *Nation* offrait auparavant l'illusion d'une communauté unifiée par son histoire, la mémoire est née au XX^e siècle comme un récit qui cherche à intervenir dans le

⁵⁸ Comme nous montrerons dans le deuxième chapitre, ce concept anthropologique se réfère exclusivement à la disparition forcée de la culture des groupes identifiées comme « indigènes » dans le cadre d'un colonialisme occidental. Il est différent de celui du « génocide culturel » proposé par Raphael Lemkin dans les années 1940 pour nommer la disparition de tout type de cultures en contexte de guerre et d'occupation.

⁵⁹ Le Rapport Martínez Cobo, présenté aux Nations Unies en 1984, et la Convention 169 de l'OIT de 1989 dégagent ce sens de l'identité indigène (ancestralité) et situation historique (victimisation).

domaine du vécu, pour faire émerger une histoire plus humaine et compatissante face à la douleur.⁶⁰ Toutefois, les actions entreprises concernent désormais les institutions internationales comme l'Organisation des Nations Unies, l'Unesco ou l'Union Européenne.

Comme nous avons évoqué, le processus de mondialisation de la mémoire date, à proprement parler de la fin des années 1980 lors de la chute du Mur de Berlin. Comme l'explique Henry Rousso, après cet événement, nous avons assisté à l'émergence d'un nouvel espace public dans lequel la mémoire est devenue une des valeurs cardinales de la démocratie contemporaine. Cette montée en importance de la mémoire et de l'utopie des droits fondamentaux a donné lieu à une tendance à l'unification du rapport au passé et des représentations collectives à travers la mémoire. Centrée sur les droits des victimes, fondée sur la voix des survivants et des témoins, la mémoire s'est répandue comme une nouvelle forme de faire face au passé par le « désir général, quels que soient les lieux et les épisodes historiques concernés, anciens ou récents, de se souvenir des crimes du passé, de les réparer, de les juger, d'empêcher toute forme d'oubli (...) dans la vision d'un passé qui ne doit pas passer »⁶¹. Dans cette perspective, plusieurs pays dans le monde essaient de faire face à leurs passés traumatiques à travers des dispositifs de législation, de commémoration et d'un devoir de mémoire. Plusieurs cas attestent de cette nouvelle relation au passé : la fin de l'apartheid en Afrique du sud, la sortie des dictatures en Amérique Latine, la fin du génocide au Rwanda, le cas de la mémoire de la traite et de l'esclavage européen ou la mémoire de la guerre civile et de la dictature en Espagne. A ces événements, nous pourrions ajouter les mémoires conflictuelles de l'ancienne Yougoslavie et des guerres ethniques déclenchées parmi les pays qui la composaient, la mémoire, encore très controversée de la Russie à l'époque du communisme ou, encore, la mémoire des bombes atomiques lancées au-dessus des populations de Hiroshima et Nagasaki.

Cette mondialisation de la mémoire s'effectue selon des traditions et dans des contextes différents, s'exprimant par une prise de distance ou une critique de l'Histoire, accusée désormais d'oubli ou soupçonnée d'« histoire officielle », comme Henry Rousso l'affirme

⁶⁰ TRAVERSO, Enzo. « Historia y Memoria. Notas sobre un debate », dans FRANCO, Marina et LEVIN, Florencia (coords). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Argentine, Paidós, 2007.

⁶¹ ROUSSO, Henry. « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. n°. 94, no. 2, 2007, p. 4.

également. De même, ce phénomène est en rapport avec la prise de parole des acteurs sociaux qui formulent des usages du passé, les opposants à l'histoire savante ou aux histoires méthodiquement contrôlées. Ainsi, les « mémoires » se développent dans l'espace global, où des communautés délocalisées physiquement peuvent se sentir appartenir au même passé douloureux, comme le cas des juifs après la Seconde Guerre Mondiale. Comme on le montrera ici, les organisations indigènes dans la région de l'Amérique Latine s'y inscrivent dans le « réveil indien » des années 1970 qui a dénoncé l'existence d'un passé tragique et a revendiqué une quête de reconnaissance et réparation.

Daniel Levy et Natan Sznajder ont proposé dans cet esprit le concept de « mémoire cosmopolite », pour décrire et interpréter un nouveau récit s'appuyant sur des mémoires de la Shoah, mais favorisant également la formation de mémoires culturelles transnationales ; ces dernières possédant un potentiel pour devenir le fondement culturel des politiques globales des droits humains⁶². Plus qu'un cas singulier, la Shoah serait devenue la mesure de l'humanisme et de l'universalité dans un contexte de déterritorialisation des politiques de la culture. Mais, selon les auteurs, il faut prêter attention aux mémoires nationales ou ethniques, car loin de disparaître, elles sont recapitalisées par une mémoire critique pointant la question des crimes commis par la nation elle-même envers ses « autres ».

Comme on l'observera, la mémoire indigène se construit autour des tensions entre les mythes des origines nationales et la portée politique qu'elle est censée déployer contre l'État-nation, accusé d'être le dispositif principal de répétition de l'oubli pratiqué depuis la Conquête du XVIe siècle.

La postcolonialité : la matrice de la mémoire indigène.

Les mémoires indigènes en Amérique Latine et au Mexique construisent une chronologie identique : découvertes, conquêtes, indépendances, révolutions. L'interprétation qui est donnée à cette suite d'événements « tragiques » consiste alors à réaffirmer la résistance continue des

⁶² LEVY Daniel Levy et SZNAIDER, Nathan. « Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory », *European Journal of Social Theory*, n°. 5 (1), 2000, pp. 87-106.

indigènes face à toutes les formes d'agression contre leur identité. Cette réinterprétation de l'histoire « par le bas », conservant les chronologies nationales, opère un effacement des différences entre le passé et le présent, entre les individus d'hier et ceux d'aujourd'hui.⁶³

L'établissement d'une filiation entre des sociétés anciennes, perçues comme « victimes », et des groupes d'individus définis comme leurs descendants, constitue un des problèmes centraux des « mémoires postcoloniales ». L'actualité nous en fournit plusieurs illustrations ; par exemple la problématique relative aux « descendants d'esclaves »⁶⁴, entrepreneurs de mémoire par rapport à la conduite des régimes coloniaux européens⁶⁵ : les querelles sur l'esclavage et la traite négrière sont clivées par la question des lois et des droits qui découlent de la punition et de la réparation de cette forme d'assujettissement à laquelle ont été soumis les ancêtres des ceux qui sont aujourd'hui identifiés comme les sujets principaux de ces droits. Il en va de même par rapport aux victimes de guerres de décolonisation du XXe siècle où la question des crimes des puissances coloniales reste un sujet délicat aussi bien dans la recherche historique que dans la sphère politique.

De nos jours, cela montre qu'après avoir été affirmée comme *figure principale* de la souffrance humaine, la *Shoah* a commencé à être concurrencée par des mémoires des passés coloniaux, portées aujourd'hui par les enjeux de la reconnaissance.

Sans doute, la modification du rapport au passé après la Seconde Guerre Mondiale est le point de départ pour situer l'essor du prisme mémoriel et de son univers conceptuel composé par des figures comme la victime et le témoin⁶⁶. Mais le bouleversement du rapport au temps produit par la soudaineté de la violence de la Seconde Guerre Mondiale, et sa mise en

⁶³ Ils'agit d'une des caractéristiques de la perspective postcoloniale selon Jean-Frédéric Schaub: « Reconocer las asimetrías : o de cómo la historiografía hace frente al pluralismo y a la desigualdad », dans DURÁN R.A. Norma. *Epistemología histórica e Historiografía*, Mexique, UAM, 2017.

⁶⁴ Les débats sur la question à propos de la Loi Taubira illustrent bien de cette problématique. La labellisation de l'esclavage comme crime contre l'humanité exprime non seulement une mutation des enjeux mémorielles, mais un fort lien entre la reconnaissance des victimes et la mobilisation des rhétoriques de la diversité culturelle. Dans HOURCADE, Renaud. « L'esclavage dans la mémoire nationale française : cadres et enjeux d'une politique mémorielle en mutation », *Droit et cultures*, n°. 66, 2013, pp. 71-86.

⁶⁵ Comme Johann Michel montre, le régime *victimo-mémoriel* s'appuie dans la demande des descendants d'esclaves d'une reconnaissance de la nation et des pouvoirs officiels du crime commis contre leurs ancêtres. MICHEL, Johann. *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.

⁶⁶ HARTOG, François. « Le présent de l'historien », *Le Débat*, 2010/1 n°.158. p.18-31, et « Le témoin et l'historien » dans *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris, Folio Histoire, 2007.

mémoire⁶⁷, a été suivie par un processus de révision touchant d'autres histoires, particulièrement celles liées à la colonisation européenne. La lame de fond mémorielle s'est donc étendue dans le temps donnant lieu à ce qu'Antoine Garapon appelle une imprescriptibilité sans limites⁶⁸. Ces retours aux passés coloniaux et les questions de responsabilité - et de pardon - ont également été l'effet d'une critique générale opposée à l'Occident comme modèle de civilisation⁶⁹.

Partant d'une réflexion sur la décolonisation en Afrique et en Asie, l'historien Mario Rufer, propose de voir dans la situation postcoloniale, une autre matrice de mémoire, sans déconnexion avec l'Holocauste⁷⁰. La construction de nations indépendantes après des luttes de libération constituerait un nouvel espace d'affirmation identitaire pour la revendication d'une singularité historique et, de fait, une relecture éclatée des processus de longue durée concernant l'expansion impérialiste depuis l'Europe. La reconstruction postcoloniale du passé a ainsi entraîné une forte coexistence avec des récits nationaux ou une confrontation avec eux, sans qu'il existe une logique unilatérale dans ce processus. Par exemple, dans la formation des jeunes nations postcoloniales, le passé de la violence des guerres indépendantistes a coexisté avec la formulation des nouvelles histoires nationales⁷¹, qui présentaient aussi la particularité de vouloir réintégrer des temporalités ethniques dans leur récit.

Or le souci pour la récupération des passés précoloniaux a favorisé, selon Rufer, la configuration des « mémoires des autres », définies comme des altérités portant une forte critique au monde occidental⁷². Cette vision était déjà présente dans la pensée postcoloniale dans les années 1960, qui a mis l'accent sur la récupération des « mémoires invisibilisées » par les systèmes coloniaux de production du savoir. Quant à Michael Rothberg, il suggère que

⁶⁷ ROUSSO, Henry. *La dernière catastrophe : L'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, 2013.

⁶⁸ GARAPON, Antoine. *Peut-on réparer l'histoire ? Shoah, esclavage et colonisation*, Paris, Odile Jacob, 2008.

⁶⁹ Les différentes mémoires emmargées par rapport à des événements très variés donne parfois lieu à une concurrence des victimes, à savoir, une opposition entre elles et leurs revendications. Voir à ce sujet CHAUMONT, Jean-Michel (sous la dir.), *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 1997, également GRANDJEAN, Geoffrey et JAMIN, Jérôme, *La concurrence mémorielle*, Paris, Armand Colin, 2011.

⁷⁰ Dans son excellent ouvrage : RUFER, Mario. *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, Mexique, COLMEX, 2010.

⁷¹ A propos de cette thématique, consulter : DIOUF, Mamadou. *L'historiographie indienne en débat : Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Amsterdam, Sefhis/Karthala, 1999, et COOPER, Frederick. « Africa's Pasts and Africa's Historians », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, vol. 34, n°. 2, 2000, pp. 298-336.

⁷² RUFER, Mario. « La memoria de los otros: subalternidad, postcolonialismo y regimenes de verdad », *Realis, Revista de Estudios Antiutilitaristas e poscoloniales*, vol. 1, 2001, pp. 12-41.

même si dans les textes fondateurs des études postcoloniales et dans leur production scientifique le concept de « mémoire » n'y figure pas ou n'est pas explicitée, il a été la clé pour le développement d'une vision particulière des héritages culturels et politiques comme un élément définitif du présent⁷³.

Très tôt, la production intellectuelle reliée à la situation postcoloniale a proposé la « récupération de la propre histoire » de ceux ayant été colonisés et soumis à un pouvoir extérieur. Dans le *Discours sur le colonialisme* (1950), Aimé Césaire posait la question de la récupération du passé du colonisé comme un instrument de la lutte contre le colonialisme et sa violence. Pour lui, le colonialisme équivalait à une machine de l'oubli, effaçant les rapports originels des locaux à la culture, à la vie et aux autres. Dans *Les Damnés de la terre* (1961), Frantz Fanon mettait l'accent sur les processus de déshumanisation liés à la colonisation, à leurs effets sur les sociétés asservies et à la transformation des individus colonisés physiquement et mentalement selon la perspective des colonisateurs. Il montrait ainsi comment les colonisés, dépourvus de leur identité, adoptaient les valeurs des colonisateurs. Avec sa conception d'un « colonialisme interne et culturel », Fanon a fourni une nouvelle vision – marxiste - où la libération des peuples colonisés impliquait de rompre avec les valeurs culturelles imposées par la puissance coloniale et s'exprimant à l'encontre de leur propre histoire. Plus tard, la fondation des courants postcoloniaux, comme l'orientalisme d'Edward Saïd à la fin des années 1970, et le développement progressif des *post-colonial studies* et des *subaltern studies* dans les années 1990 s'inscriront dans la même voie en continuant la large réflexion sur la capacité des « autres » à prendre la parole à propos de leur propre histoire⁷⁴.

L'idée d'une « matrice » de mémoire associée à une condition postcoloniale nous montre deux aspects : en premier lieu, en termes de chronologie, la prise d'importance du passé traumatique associé à des minorités ethniques ou subalternes (indigènes, noirs, femmes) coïncide avec l'émergence de la mémoire de la Shoah. Comme Michael Rothberg le suggère également à partir du concept de « mémoires multidirectionnelles », la formation de la mémoire

⁷³ ROTHBERG, Michael. « Remembering Back. Cultural Memory, Colonial Legacies and Postcolonial Studies », dans HUGGAN, Graham, *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Oxford University Press, 2013, pp- 359-379.

⁷⁴ CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri Chakravorty. « Can Subaltern Speak ? », dans NELSON, Cary Nelson et GROSSBERG, Lawrence Larry (eds.). *Marxism and the interpretation of Culture*. University of Illinois Press. Chicago, 1988, pp. 271-313, et *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1999.

de la Shoah a été, depuis le début, « infectée » par le souvenir des guerres de décolonisation, de l'esclavage et d'un ensemble de passés coloniaux liées aux puissances Européennes⁷⁵. Toutefois, il souligne que, même dans cet entrecroisement, l'élaboration du souvenir des passés coloniaux a suivi son propre chemin, sans nécessairement emprunter la métaphore de l'Holocauste, entendu comme passé traumatique exemplaire.

La naissance des mémoires postcoloniales répond à un contexte dans lequel des communautés identitaires cherchent à produire une nouvelle subjectivité collective. Cette subjectivité collective, formulée en termes des particularités et non des « grands récits nationaux » a servi à différents groupes pour formuler des demandes de droits spécifiques à titre identitaire. Comme Peter Novick nous rappelle, vers les années 1970, aux États-Unis, différents groupes ethniques et culturels se sont davantage intéressés aux sujets identitaires et particularistes, se détachant ainsi de la communauté nationale.⁷⁶

Nous verrons qu'à cette même période, la mondialisation d'une identité autochtone a commencé à émerger, fondée sur une histoire commune de souffrance. L'apparition des organisations indigènes s'est caractérisée par une critique du colonialisme dans les Amériques. Cette vision des choses concerne aussi bien les indigènes de l'Amérique Latine que les amérindiens de l'Amérique du Nord. De la même manière, vers les années 1990, les « peuples indigènes » avaient déjà consolidé un nouvel espace politique impliquant une vision du passé comme trauma historique avec des effets au temps présent.

Aujourd'hui, les enjeux de la mémoire indigène en Amérique Latine s'expriment notamment dans les termes d'une « décolonisation » qui revendique une relecture des passés coloniaux. Pour des intellectuels engagés comme Aníbal Quijano, Walter Dignolo ou Ramón Grosfoguel, fondateurs de la « pensée décoloniale » cette question nécessite une visibilisation des systèmes de savoir et de pouvoir enracinés depuis des siècles dans les sociétés contemporaines⁷⁷. Cette interprétation, très répandue le contexte universitaire, semble être la dernière expression d'une construction du passé en faveur des enjeux identitaires de nos jours

⁷⁵ ROTHBERG, Michael. *Remembering The Holocaust in The Age of Decolonization*, California, Stanford University Press, 2009.

⁷⁶ NOVIK, Peter. *The Holocaust in American life*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 1999.

⁷⁷ GROSFUGUEL, Ramón et CASTRO-GOMEZ, Santiago. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Colombie, Siglo del Hombre, 2007.

Comme Aníbal Quijano affirme dans un des textes pionniers du décolonialisme, la récupération de l'identité et de l'histoire des subalternes passe par un dévoilement de la racialisation et l'infériorisation que le capitalisme a imposé aux minorités depuis ses origines, à savoir, depuis la découverte de l'Amérique⁷⁸. Depuis leur point de vue, il serait ainsi possible de récupérer le vécu des acteurs (peu importe la période) à travers leur mémoire, afin de « décoloniser » leur être. Cette décolonisation passerait, également, par une remise en cause de toute interprétation occidentale l'histoire des « Autres »⁷⁹. De nos jours, le décolonialisme est devenu une arène politique prônant des potentielles formes de libération des communautés identifiées comme indigènes et afrodescendants. Dans ce milieu radicalisé qui a emprunté des nombreuses thèses principales du post-colonialisme la « mémoire des autres » est devenu un mot-maître⁸⁰.

Pourtant, même si dans ces perspectives, le passé semble être une matière stable à redécouvrir ou à libérer, il est possible de retracer les réinterprétations qui lui donnent ce nouveau sens. S'intéresser à la genèse de ces interprétations, dont la mémoire indigène fait partie, implique aussi bien d'interroger les conditions de sa production, que de montrer combien la mémoire est un concept propre à notre rapport au temps et au politique. Finalement, « les concepts et ses histoires (...) ne sont que des réponses à des problèmes auxquels font face les sociétés dans l'espace de leur communication publique »⁸¹.

Différentes formes d'histoire pour historiciser la mémoire indigène.

La thèse centrale proposée dans ce travail affirme que la genèse de la « mémoire historique » indigène est le produit de la quête d'une reconnaissance de la pluralité culturelle. L'étude de ce processus a impliqué, principalement, d'historiciser le phénomène, le replaçant dans sa différence par rapport à d'autres moments dans l'histoire où le passé indigène a été

⁷⁸ QUIJANO, Anibal. « The Coloniality of Power. Eurocentrisme en Latin America, Latin America ». *International Sociology*, n°. 15(2), 2000, pp. 215–232.

⁷⁹ Comme le suggère Francisco Tapia dans son article « Antropología, historia colonial y descolonización del pasado ». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2008, vol.14, n°.1, pp. 13-29.

⁸⁰ Pour une perspective critique du décolonialisme : « Radiographie de la mouvance décoloniale : entre influence culturelle et tentations politiques », disponible dans : <https://jean-jaures.org/nos-productions/radiographie-de-la-mouvance-decoloniale-entre-influence-culturelle-et-tentations> (Consulté le 21 août 2019).

⁸¹ ZERMENO PADILLA, Guillermo. *Historias conceptuales*, Mexique, El Colegio de México, 2017, p. 35

l'élément charnière pour imaginer l'avenir, comme cela a été le cas de l'ancienne utopie de la « nation métisse ». Cette dernière conception, fondement de l'État moderne au Mexique, a été le berceau de la figure de l'Indien « ancêtre » contraire à l'établissement d'une image de l'indigène « victime » dans construction d'une nation pluriculturelle.

Or, la « mémoire historique » des indigènes au Mexique est, avant tout, un discours politique forgé par des acteurs précis à des moments spécifiques. L'étude de la nature discursive du phénomène mémoriel dans ses périodisations historiques a nécessité la comparaison de conceptions différentes sur l'histoire. Comme signalé plus haut, ce travail se situe au sein de l'histoire du temps présent. Cependant, l'approche particulière ici construite est à la croisée de l'histoire intellectuelle, de l'histoire des concepts et de l'histoire politique. Ces trois prismes à travers lesquels la mémoire indigène a été observée ont permis de comprendre la manière dont plusieurs acteurs ont formulé un nouveau récit sur le passé à partir duquel des groupes et des individus définissent leur subjectivité, jusqu'à nos jours, en tant que victimes ancestrales et élaborent des revendications politiques.

Afin de saisir les phases de construction de la « mémoire indigène », j'ai procédé à la reconstruction de trois périodes : 1°) la prise de conscience des « erreurs du passé » (1968-1980) ; 2°) la prise de parole des « victimes de l'histoire » (1970-1994) ; 3°) la formation d'un nouveau pacte politique établissant des droits par rapport aux revendications fondées sur une idée d'ancestralité traumatique collective (2000 à nos jours).

La première partie nous emmène à la fin des années 1960, une période marquée par la montée en importance du passé indigène en tant que passé traumatique. A la base de cette transformation se trouve une génération d'anthropologues critiques, devenus les principaux porte-parole des populations indigènes latino-américaines.

Pour mieux comprendre l'action de ces vecteurs de mémoire, j'élabore, dans le premier chapitre, une cartographie des significations antérieures du passé indigène, en étudiant les récits d'une longue période située entre le XVI^e et le XIX^e siècle. Une partie est consacrée, ensuite, à l'utopie de la nation homogène métisse forgée par l'indigénisme depuis l'époque postérieure à la Révolution de 1910. Usage public, et dominant, du passé indigène, l'indigénisme a cependant connu plusieurs remises en question (même en étant parfois cohérentes avec le nationalisme mexicain) critiquant la place qui y était réservée à l'indigène. Dans les années

1950, deux intellectuels, Luis Villoro et Miguel León-Portilla ont été les premiers à dénoncer le fait que l'incapacité de l'indigène à prendre la parole était le produit du traumatisme de la Conquête du XVI^e siècle. Ainsi, ils ont commencé, séparément, à formuler l'idée de l'indigène comme altérité nationale aliénée, vaincue, et sans parole. Ce chapitre, élaboré comme une synthèse, s'appuie sur une vaste littérature produite à des périodes différentes. Sa finalité est donc de montrer en quoi les représentations récentes du passé indigène sont différentes de celles retenues à cette époque.

Afin d'éclairer la période de rupture aux origines de la « mémoire historique » des indigènes, je consacre le chapitre 2 à l'histoire intellectuelle de l'anthropologie critique, principalement à celle que j'appelle l'anthropologie de l'ethnocide, apparue à la fin des années 1960. Cette nouvelle science engagée, avec un esprit marxiste, et inspirée des idées de la condition postcoloniale, est née comme une communauté transnationale où le Mexique conserve une place importante, tout comme l'Amérique Latine. Sa caractéristique principale est d'avoir élaboré une critique contre l'application des politiques indigénistes en Amérique Latine depuis le début du XX^e siècle (dont le Mexique était un des principaux exemples). Cette critique s'est structurée autour du concept d'*ethnocide*, notion controversée signifiant la « destruction culturelle » pratiquée depuis la Conquête du XVI^e siècle contre les indigènes du continent américain.

La diffusion de ce concept, et de la théorie de la « décivilisation » dans laquelle elle prenait tout son sens, s'est alors réalisée dans des milieux intellectuels spécifiques. L'étude des sources de la Société des Américanistes, située en France, nous a permis d'identifier l'expression et l'expansion de l'anthropologie de l'ethnocide à travers les Congrès des Américanistes, principal événement qui réunit les experts des Amériques depuis le XIX^e siècle. La délocalisation de cet événement a permis la diffusion à l'étranger de ce type d'anthropologie critique, nourrie également par l'apport neuf des différents terrains d'exploration sur lesquels les anthropologues critiques ont tissé des liens de collaboration avec des populations indigènes. D'autres sources m'ont permis de comprendre et de suivre le parcours de cette science engagée, telles que des déclarations, des prises de position, ainsi que les principales publications et de ses traductions. L'étude de l'anthropologie critique n'est donc pas faite ici à titre bibliographique, mais en suivant la trajectoire d'une génération qui a forgé et diffusé

internationalement une nouvelle conception du passé indigène associée à la quête d'une transformation de la situation des indigènes dans les espaces nationaux. Au Mexique, l'anthropologue Guillermo Bonfil Batalla fut la figure la plus représentative de cette nouvelle anthropologie, à la fois très influente mais aussi très controversée à l'échelle nationale. Pour cette raison, nous étudions certains des débats qu'elle a générés, et nous consacrons une analyse spécifique au parcours et à la production scientifique de Bonfil Batalla. Vecteurs d'une vision sur le passé, les anthropologues critiques ont été des passeurs d'idées et des producteurs publics d'un nouveau passé indigène entendu comme une série d'« erreurs » historiques.

Dans la deuxième partie, je montre comment, dans la période des années 1980-1990, les revendications indigènes en Amérique Latine et au Mexique se sont articulées autour de cette vision du passé. C'est notamment aux années 1990 que le terme mémoire apparaît dans l'espace public pour référer au combat des indigènes pour le sens du passé et pour leur reconnaissance.

Le chapitre 3 montre comment à l'intérieur d'un nouveau discours politique tenu par des leaders et des intellectuels indigènes, la figure de la victime de l'histoire est venue s'emboîter avec une revendication de « prise de parole » et de « prise en main » du destin des indigènes initiée dans les années 1970. Cette notion a été au fondement de la revendication par les associations indigènes des nouveaux droits collectifs et culturels, que légitime leur statut affirmé de « victime » depuis la Conquête du continent au XVI^e siècle. Fidèles à leur sentiment d'être des témoins directs des crimes commis lors de cet événement, leur discours constitue un premier pas dans la mise en mémoire du passé. Cette transformation était directement reliée à une quête de visibilité internationale dans laquelle ont participé ces organisations indigènes, tout comme les anthropologues critiques qui les accompagnaient. Au Mexique, la collaboration entre ces deux secteurs s'est particulièrement manifestée lors de l'organisation des congrès et des rassemblements, visant aussi bien à condamner le passé qu'à porter dans l'espace public la demande de reconnaissance identitaire et juridique des populations indigènes. A la fin de ce chapitre, nous accordons aussi une partie à l'analyse de la controverse sur le Ve centenaire de la découverte des Amériques en 1992. A cette occasion, il s'est engagée une véritable bataille de mémoire, dont le retentissement a dépassé les frontières nationales, opposant deux visions autour d'un passé toujours vivant dans les mémoires : une « rencontre entre deux mondes » ou un « génocide » ? A cette époque-là, la volonté de « célébrer » la découverte s'est vue

confrontée par une campagne continentale de « commémoration » de la résistance indigène et noire face à l'extermination de derniers 500 ans. Ce combat transatlantique s'est donc posé dans les termes de la mémoire, élevant la vision du passé indigène comme traumatisme ancestral au niveau d'une querelle médiatique.

Pour cette partie, nous avons privilégié l'analyse des déclarations et des documents produits à l'occasion de ces rassemblements indigènes. Dans la plupart, le sentiment exprimé d'une identification aux peuples colonisés il y a plus de 500 ans est très lisible ; aussi, étudier la résurgence d'un tel discours lors de périodes décisives nous a permis d'identifier la formation d'un imaginaire en quête de sa « propre histoire », que les indigènes considèrent comme volée par les conquistadores. Cette notion est également observable dans les coupures de presse (espagnole et américaine), que nous avons analysées pour proposer une interprétation de la controverse du Ve centenaire de la Découverte des Amériques. La presse a en effet participé à la formulation d'un nouveau récit public à propos du passé indigène, en prenant position sur ce sujet et le traitant comme un fait d'actualité majeur.

Nous concluons cette partie avec le chapitre 4, qui aborde l'apparition définitive, au Mexique, d'une notion « mémoire indigène » en tant qu'une mémoire de victimes. La cristallisation de ce concept a été précédée par l'adoption officielle du modèle politique du pluralisme culturel dans les années 1990 lors d'un changement dans le paysage politique du pays, nettement plus orienté en faveur d'une idée de reformer l'État et la démocratie mexicaine. Nous consacrons ainsi une partie à la première réforme constitutionnelle en matière de reconnaissance de la pluralité culturelle. Nous verrons comment le processus de cette réforme s'accompagne d'une nouvelle rhétorique affirmant qu'il existe dans le pays une « dette historique » avec les indigènes, désormais à prendre en charge par les institutions mexicaines. Nous verrons ensuite comment, malgré la réforme constitutionnelle de 1992 et la centralité que les indigènes ont acquise en tant qu'une des affaires le plus urgents, le soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN) le 1^{er} janvier 1994 au Chiapas, dans le sud-est mexicain, est venue bouleverser toute la question de la justice sociale et historique envers les populations indigènes. Définis comme les « oubliés de l'histoire officielle », comme les « victimes d'une violence ancestrale », les indigènes du Chiapas et leur leader médiatique, le sous-commandant Marcos, ont défini leur lutte comme une « guerre de la mémoire contre

l'oubli ». En nous distanciant des analyses faites par des intellectuels engagés auprès du mouvement, nous avons choisi d'ouvrir à nouveau ce chapitre en nous appuyant sur les éléments présentés précédemment : à savoir, une perspective qui replace ce mouvement dans l'émergence d'une mise en mémoire du passé indigène comme phénomène mondial et continental. On verra également qu'avec l'EZLN, la question de la mémoire indigène a atteint un paroxysme au Mexique : celui d'une importance médiatique national et international posant les yeux sur un mouvement qui mettait la nation mexicaine face à un passé longtemps refoulé. Un passé qui s'est soudain révélé comme un des impératifs pour la démocratie contemporaine dans le pays. Après ce moment de cristallisation, la mémoire historique des indigènes mexicains est devenue un discours dominant, faisant aujourd'hui partie des débats politiques et d'un nouvel imaginaire national qui perçoit l'indien comme une victime de l'histoire.

La reconstruction et l'analyse de la mémoire des indigènes zapatistes, qui récupère des éléments de l'anthropologie critique et du « réveil indigène » des années 1970 a été réalisée à partir des sources « officielles » produites à propos du mouvement, que nous avons toutefois choisi d'étudier avec la distance épistémologique requise. L'analyse de ces sources autour de l'usage public du passé a été complétée par l'étude de la presse nationale et internationale, afin de saisir et de mesurer la présence politique du passé indigène lors du moment zapatiste.

Dans la troisième et dernière partie j'analyse la formation d'un nouveau pacte social engagé par l'État à la suite des revendications mémorielles des zapatistes. L'objectif de ces réflexions est plus d'explorer le passé très récent et le temps présent quant à la question de la mémoire indigène, devenue au début du XXI^e siècle, un récit officiel.

Pour ce faire, dans le chapitre 5, j'ai reconstruit, à partir des sources parlementaires et de la presse, les événements autour de la réforme constitutionnelle sur la Loi des droits et de culture indigène envisagée depuis les négociations de 1996 avec l'EZLN mais réalisée par le premier gouvernement de l'alternance en 2001. Cette réforme, qui définit la nation comme une « pluriculturelle », a donné lieu à un nombre considérable de références publiques au passé formulées non seulement par les zapatistes, mais par des intellectuels sympathisants, par des réseaux de solidarité internationale et par les médias de masse. De manière spécifique, je m'intéresse à la « marche indigène » organisée par l'EZLN entre février et mars 2001 depuis le Chiapas jusqu'à la ville de Mexico, là encore en m'appuyant sur la presse et des sources

documentaires, visuelles et orales. Souvent perçue comme une marche du « Mexique profond » vers une nouvelle nation, cette mobilisation a fait appel à des imaginaires variés. Les sentiments de dette historique et d'espoir se sont alors confondus lors du long parcours des indigènes définit comme un « parcours [accompli] depuis des siècles de souffrance ». Cet événement a donné lieu à l'accueil de la parole des rebelles au sein de la tribune parlementaire ; un événement considéré comme décisif par les participants, comme par les observateurs, dans la quête d'une solution à un problème provoqué il y a déjà 500 ans.

Dans mon dernier chapitre, j'aborde les effets produits par ces mobilisations du passé dans une histoire non encore achevée : celle du projet officiel pour construire un État interculturel comme utopie du temps présent. En étudiant les sources institutionnelles correspondant à la formation des nouvelles politiques « interculturelles », je montre que ces politiques publiques sont présentées, justifiées et légitimées comme une forme très singulière de « réparation historique ». Dans le discours étatique, qui reprend et développe la figure de l'indigène comme victime ancestrale, la seule manière de réparer les préjudices du passé consiste en la reconstruction identitaire sous l'égide des institutions. Des institutions comme l'Office de représentation présidentielle des peuples indigènes (2000), la Coordination Nationale d'Éducation Interculturelle et Bilingue (2001), la Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes (2003) et l'Institut National des Langues Indigènes (2003), sont aujourd'hui à l'œuvre afin de mettre en place des actions gouvernementales de pertinence culturelle, telles que la récupération des traditions ou la revitalisation des langues. Afin de saisir des aspects de cette ré-indigénisation j'aborde le cas des universités interculturelles (nouveau programme d'État). A travers plusieurs entretiens et observations menées sur le terrain, je montre la présence des imaginaires associés à la dette historique et à la réparation, reproduits de nos jours par les fonctionnaires, professeurs et étudiants, tous acteurs de la mise en place d'un État interculturel. De manière générale, une interprétation commune oriente la perception de ces acteurs : l'interculturalité serait une manière de réparer 500 ans de destruction culturelle en corrigeant, à travers l'État, les erreurs du passé.

Je consacre la dernière partie de ce chapitre à plusieurs effets de l'adoption progressive de la mémoire comme filtre dominant, et officiel, pour évoquer le passé indigène. Je montre notamment comment la politique interculturelle a favorisé l'apparition d'une nouvelle forme

d'indigénité, pratique par plusieurs fonctionnaires se définissant eux-mêmes comme indigènes. Mais si la politique de l'interculturalité chercha à désactiver des rapports de discrimination, tout en s'orientant vers la construction d'une société sans violence ethnique, nous avons constaté que certains fonctionnaires indigènes tendent à exacerber leur indigénité comme une identité supérieure à celle des métis. En approfondissant la séparation entre indigènes et non-indigènes (ou métis), cette nouvelle revendication identitaire s'appuie, paradoxalement, dans la figure de l'indigène comme victime ancestrale.

Les résultats limités de la mémoire indigène sont aussi observables au niveau d'une persistante discrimination des groupes ou personnes identifiés comme indigènes, tel qui l'a montré l'affaire médiatique autour Yalitza Aparicio, actrice principale du film *Roma* d'Alfonso Cuarón. Nous détaillerons cette controverse à titre d'exemple et afin de montrer comment à côté de ce racisme toujours à l'œuvre, apparaît la catégorisation des métis comme des individus « mélangés » ou « sans pureté identitaire » (et donc non-indigènes).

Finalement, je propose, après un dialogue et une collaboration entamée avec l'anthropologue (parfois « maya », tel qu'il se définit) Juan Castillo Cocom, une réflexion sur un problème enraciné dans la mémoire indigène : l'idée selon laquelle les indigènes possèderaient une identité précolombienne et transhistorique. La production de cette subjectivité à travers des différents acteurs et institutions est devenu incontestable et trace des périmètres précise pour que des groupes ou des individus adoptent cette identité comme naturellement leur et essentielle. Un des problèmes de prendre le passé précolombien et le passé colonial en tant que contenu de la mémoire historique des indigènes, c'est qu'en dehors de ce rapport à l'histoire, il est impossible d'être indigène autrement, ou d'arrêter de l'être. A cette situation, nous opposons le concept d'ethnoexode, comme une manière de réfléchir critiqueusement aux productions (et donc à l'ethnogenèse) d'une identité indigène essentialisée.

A travers le parcours retracé dans cette recherche, celui de la construction de la « mémoire historique » des indigènes du Mexique, j'espère contribuer à la réflexion sur un passé qui revient en permanence : 500 ans de ce que nous acceptons comme « notre histoire ». Mais ce que nous considérons « notre histoire » est le produit des opérations et réécritures précises que l'historien peut rendre visibles. Toutefois, ce travail de reconstruction n'aura de la valeur que

s'il est soumis à la discussion du plus grand nombre et de la société qui ressent ce poids d'un passé qui ne passe pas.

PARTIE 1

LA PRISE DE CONSCIENCE DES « ERREURS DU PASSÉ » (1968-1980)

Les différentes conceptions du passé indigène sont le produit de différentes interprétations et traduisent la place que plusieurs projets de société ont accordé aux figures de l'« indien », de l'« indigène » ou de l'« autochtone ». Dans cette première partie, nous en proposons une histoire synthétique. Nous interrogeons l'ordre colonial issu de la Conquête au XVI^e siècle et la construction du Mexique comme nation indépendante au XIX^e siècle, pour nous plonger ensuite plus en détail sur l'indigénisme contemporain, à la fois science et politique d'État, qui a attribué à des groupes vivants une indigénéité ancestrale censée incarner la personnalité historique de la nation. Célébrant les mythes des origines précolombiens, l'indigénisme a cependant exprimé l'utopie d'une nation métisse, associée à l'avènement d'une « race » hybride composée du « bronze indigène » et du « fer espagnol ». La remise en question de l'indigénisme à compter des années 1950 et, plus fortement, à partir de 1968 a posé les bases de la mémoire historique des indigènes au Mexique. Cette nouvelle conception du passé, qui a commencé à voir l'indigène comme une « victime ancestrale », a été formulée à travers le concept d'ethnocide, le cœur intellectuel de la pensée d'une nouvelle génération connue comme « anthropologie critique », dont nous examinons ici plusieurs moments de son histoire.

CHAPITRE 1

La mutation du passé indigène au Mexique : une longue histoire.

Retracer l'histoire de la mémoire indigène du Mexique, impose une inscription de celle-ci dans une perspective de longue durée. Afin de ne pas considérer cette mémoire comme une réalité existante de tous temps, nous proposons un retour à des moments de l'histoire où le mot « mémoire » n'était pas employé pour signifier le passé indigène.

La mémoire comme catégorie d'interprétation du passé n'est apparue qu'au XXe siècle. Toutefois, son adoption pour réécrire le passé indigène du point de vue des victimes ou des groupes colonisés contraste avec les récits précédents où la figure de l'indigène, et les imaginaires sur son passé, ont été mobilisés dans l'installation d'un pouvoir et dans la configuration des différents ordres sociaux.

Indien, indigène et autochtone, autant de manières de nommer une identité spécifique. Si cette constellation de catégories pour identifier une altérité que l'on considère parfois « transhistorique » a varié avec le temps, il en va de même pour le passé qui lui a été attribué à des époques différentes. Le mot « Indien » nous transporte très loin dans le temps, au moment où l'erreur de Christophe Colomb, qui se croit arrivé aux Indes, configure des idées sur les habitants de terres auparavant inconnues des Européens. Cette rencontre originelle entre les deux continents au XVe siècle, qui donnera lieu plus tard à ce que Serge Gruzinski appelle la « première mondialisation ibérique », a signifié un bouleversement de l'image du monde à l'époque⁸². Ce moment lointain continue de faire l'objet de nombreux débats réveillant toujours des émotions politiques.

⁸² Nous utilisons cette expression avec une intention bien précise : trouver un récit alternatif aux formules telles que : « rencontre de deux mondes », « découverte des Amériques » dont le sens ne cesse d'être polémique à la suite des accusations faites au colonialisme européen depuis la controverse du Ve centenaire de 1992 sur laquelle nous reviendrons au cours de cette recherche. Voir GRUZINSKI, Serge. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.

Les variations de ces catégories s'inscrivent donc dans une histoire de longue durée. Depuis les chroniques écrites pour rapporter les mœurs et croyances des habitants américains (appelés aussi « naturels »), ou à travers les documents de dénonciation sur le traitement des Indiens dans le régime colonial, elles dévoilent une forme de rapport à l'autre dans un monde qui s'avérait changeant et considérablement plus immense dans l'espace que les Européens du Moyen Âge pouvaient le concevoir.

Pour saisir la mutation du passé attribué à ceux que l'on appelle aujourd'hui les « indigènes », il convient donc de revenir à l'un des moments clés marquant cette période de bouleversements : la conquête au XVI^e siècle des Amériques, et tout particulièrement celle du Mexique, et ses effets pour la formation d'un nouvel imaginaire du Nouveau Monde. Ce moment nous intéresse car à l'heure actuelle, la conquête est définie comme une catastrophe originelle pour les indigènes, qui se présentent comme des survivants transhistoriques en attente d'une justice historique depuis cette époque.

A cet égard, il nous semble nécessaire de répondre à une question qui apparaît lorsqu'on interroge le passé dans son historicité et non comme un objet immuable : quels sens possédait le passé indigène avant de devenir un temps vivant et gardé dans la mémoire et la voix des « oubliés de l'histoire » ?

Pour répondre à cette question, nous esquisserons quelques lignes générales (même de manière très synthétique) sur la problématique de l'écriture du passé au cours de différentes phases de l'histoire : tout d'abord, nous nous concentrerons sur la période située entre le XVI^e siècle et la fin du XIX^e siècle, à savoir, de la Conquête à la formation de l'État-nation au Mexique. Ensuite, nous proposerons une analyse de la période connue comme l'*indigénisme*, courant fondé par la science anthropologique et dans une nouvelle politique publique qui caractérise la formation du nationalisme moderne postérieur à la révolution de 1910. Projet d'avenir, l'indigénisme prônait l'acheminement du peuple mexicain vers une utopie : la construction d'une nation métisse, une nation dont l'horizon d'attente était l'unité de toutes ses composantes. Finalement, dans une dernière partie, nous montrerons comment au sein de ce nationalisme moderne, apparaissent des premières remises en cause et interrogations sur une histoire nationale qui avait fait de l'indien historique un ancêtre disparu, et de l'indien contemporain un être aliéné.

1.1 La figure de l'Indien et de son passé : XVIe-XIXe siècles.

La conquête des Amériques et, au Mexique, la chute de Tenochtitlán, l'ancienne capitale de l'Empire Aztèque, a fasciné l'imaginaire de générations et a inspiré une grande partie de la littérature consacrée aux Indiens des Amériques. Les traces écrites sur cet événement fondateur ont ainsi fait l'objet de multiples interprétations, à l'intérieur d'un univers herméneutique dont le sens du passé dépend de présent de chaque époque.

Que pouvons-nous ajouter puisque ces réinterprétations qui donnent l'impression que tout a déjà été dit ? Il faut donc orienter le regard non vers la véracité des histoires disponibles, non vers la quête d'un passé authentique, mais vers le questionnement des moments où une nouvelle articulation entre le passé, le présent et l'avenir ont posé les bases de ces réinterprétations.

En effet, tel que l'historien François Hartog l'a démontré dans sa théorie sur les régimes d'historicité, chaque société (dans le temps et dans l'espace) articule des rapports différents au passé, au présent et à l'avenir. L'enquête et la reconstruction de ces rapports n'ont pas pour objectif de refaire une histoire surplombante ou totale. Il ne s'agit pas non plus d'imposer un point de vue unique sur ces moments ou sociétés lointaines. Au contraire, en distinguant les modalités d'articulation de la temporalité, on cherche à saisir principalement en quoi le présent diffère du passé. Et c'est en ce sens que la catégorie de régimes d'historicité vient jouer un rôle central, car elle permet de montrer comment chaque époque possède un ordre du temps à l'intérieur duquel passé, présent et avenir prennent une place spécifique :

Ni chronosphie ni discours sur l'histoire, il ne sert pas non plus à dénoncer le temps présent, mais au mieux à l'éclairer... Formulé à partir de notre contemporain, l'hypothèse du régime d'historicité devrait permettre le déploiement d'un questionnement historique sur nos rapports au temps. Historien, en ce sens qu'il joue sur plusieurs temps, en instaurant un va-et-vient entre le présent et le passé ou, mieux, des passés, éventuellement très éloignés, tant dans le temps que dans l'espace... Partant des diverses expériences du temps, le régime d'historicité se voudrait un outil heuristique, aidant à mieux comprendre, non le temps, tous les temps ou le tout du temps, mais principalement des moments de crise du temps, ici et là, quand viennent, justement, à perdre leur évidence les articulations du passé, du présent et du futur ⁸³.

⁸³ HARTOG, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 26-27.

Si Hartog nous invite à un voyage dans le temps, de la Grèce ancienne au temps présent, c'est pour interroger notre propre rapport au temps, marqué par la montée en puissance de la mémoire et du patrimoine, deux mots clés qui véhiculent aujourd'hui une relation d'obsession pour la conservation du passé, à une époque où pourtant s'impose le sentiment d'un présent de plus en plus accéléré et sans horizon de futur.

Mais que voulait-il dire le passé pour des sociétés précédant les nôtres ?⁸⁴ C'est une des questions qui révèlent le souci pour le temps présent dans son enquête à propos des modalités d'historicité, mais également sur les manières de concevoir les frontières de l'altérité⁸⁵. Car la perception de l'altérité reste en lien intime avec la construction du passé et les modes d'identification, l'ensemble étant relié à des rapports au temps différents⁸⁶.

Quant à notre objet d'étude, notre enquête sur le passé indigène, il se situe dans un propos similaire (à une portée beaucoup plus modeste). Il ne s'agit donc pas de retracer comment le passé indigène peut devenir accessible en intégralité, ni de démontrer sa correspondance avec des traces matérielles. Au contraire, en ayant comme base réflexive l'histoire des rapports au temps, notre propos est ici de comprendre ce qu'il était possible de dire sur le passé indigène dans d'autres périodes de l'histoire, avant que les revendications pluriculturalistes et mémorielles s'érigent comme le récit dominant.

Cette question s'avère pertinente en raison d'un phénomène qui doit être explicité : l'identification qui existe de nos jours entre les peuples indigènes d'aujourd'hui et les civilisations précolombiennes. Cette conviction, particulièrement enracinée aujourd'hui au Mexique, dévoile, avant tout, le rapport ambivalent aux trois siècles d'histoire coloniale écoulés entre la conquête du XVIe et le XXe siècle.

Or, avant d'interroger d'autres siècles, il est nécessaire de faire un rappel sur l'historiographie contemporaine, à l'intérieur de laquelle le passé indigène est devenu l'objet

⁸⁴ Comme F. Hartog interroge dans son ouvrage *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013.

⁸⁵ Dans son essai sur Hérodote, F. Hartog nous montre l'étroit lien qu'il existe entre l'écriture du passé et la perception de l'altérité. La représentation du monde, de soi et de l'autre est traversée par la question du passé et par la puissance narrative de son écriture. HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980.

⁸⁶ Tel que F. Hartog le montre dans son ouvrage dédié à la construction des figures comme l'ancien, le moderne et le sauvage, entendues comme modalités différentes de se situer par rapport à l'histoire et par rapport à ce qui est perçu comme proche ou lointain dans le temps et dans l'espace. Dans HARTOG, François. *Anciens, modernes et sauvages*, Paris, Galaade, 2005.

d'un intérêt scientifique plus important. Sans doute, aujourd'hui, avons-nous un accès considérablement facilité à plusieurs documents, traduits, remaniés ou sous forme d'éditions commentées ou critiquées. De même, de nos jours, l'approche de ces sources se veut scientifique⁸⁷, et nous considérons ces documents comme susceptibles de faire émerger la vérité sur un passé si lointain. Tel est le cas des chroniques : on peut ainsi citer *las Cartas de relación* du conquistador Hernán Cortés (1524), ou bien ce que l'on considère comme des « histoires » canoniques, comme c'est le cas de l'*Historia de los Indios de la Nueva España* publiée en 1541 par le missionnaire Fray Toribio de Benavente connu comme Motolinía, l'*Hispania vitrix* contenue dans *Historia general de las Indias* du prêtre Francisco López de Gómara, imprimée pour la première fois en Espagne en 1552, ou le très célèbre ouvrage l'*Historia general de las cosas de la Nueva España* (originellement *Codex de Florence*) écrite par le moine franciscain Fray Bernardino de Sahagún, et parue en 1569. D'autres chroniques furent produites par des élites indiennes métisses à l'époque coloniale, comme la *Relación* (1600-1608) de Fernando Alva Ixtlilxóchitl ou la *Crónica Mexicáyotl* (1609) de Fernando Alvarado Tezozómoc⁸⁸.

Dans les années 1930 et 1940, au Mexique, plusieurs de ces sources ont fait l'objet de traductions et d'interprétations servant à constituer un passé national, une antiquité classique fondatrice de l'État-nation, ou un corpus exprimant la pensée des anciennes civilisations précolombiennes devenues les ancêtres de tous les mexicains. Comme Gertrudis Payàs le montre, ce fut le prêtre Ángel María Garibay qui commença à étudier et traduire des corpus entiers de chroniques du XVI^e siècle. L'intention de ce travail n'était pas uniquement de restituer le contenu de ces documents, mais de les organiser et les présenter comme s'il s'agissait de la littérature classique d'une haute civilisation. Il avait dans l'esprit les grecs anciens, « considérés comme des modèles de la civilisation par excellence. Il s'agit ainsi de traductions apologétiques, c'est-à-dire, des traductions à qui on donne pour mission une grande civilisation, comparable aux civilisations classiques »⁸⁹. Avant le travail de Garibay, la mise en valeur des traces du monde précolombien était limitée à des pyramides, sculptures, peintures

⁸⁷ Rappelons que cette notion de source n'émerge qu'au XIX^e siècle avec l'école allemande dont Leopold Von Ranke est considéré comme la figure principale.

⁸⁸ L'étude récente de José Pantoja Reyes explore en profondeur la réécriture du passé dans ce type de chroniques. PANTOJA REYES, José. *La colonización del pasado. El imaginario occidental en las crónicas de Alvarado Tezozómoc*, Mexique, Colofón, 2018.

⁸⁹ PAYÀS, Gertrudis. « Translation in Historiography. The Garibay-León Portilla Complex and the Making of Pre-Hispanic Past », *Meta, Journal de traducteurs*, n^o. 49, septembre 2004, p.545.

ou à la poterie. Les traductions de Garibay représentent la mise en valeur d'une littérature appartenant aux anciens Mexicains, particulièrement à la culture nahuatl, correspondante aux peuples de la vallée centrale du Mexique, aujourd'hui considérés comme les héritiers des Aztèques. Toutefois, l'organisation des textes faite par Garibay expurgeait tout le contenu chrétien bien présent dans les originaux en langue nahuatl produits au XVI^e siècle.

L'historien et philosophe Miguel León-Portilla, disciple du prêtre Garibay, traduisit quant à lui d'importants corpus de ce qu'il appellera « la sagesse nahuatl », devenant ainsi le plus grand divulgateur de ces textes. Nous reviendrons plus tard sur la place qu'occupe León-Portilla dans l'histoire intellectuelle ; ici, nous nous limitons à évoquer le fait qu'il fut l'auteur et l'acteur d'une diffusion exponentielle des « sources » écrites précolombiennes, matériel incontournable pour les générations qui lui succèdent. A cela s'ajoute la valorisation que León-Portilla a fait de ces sources aussi bien comme matériel de la culture mexicaine d'origine, que comme la « voix des oubliés de l'histoire ».

Toutefois, des travaux alternatifs suggèrent que, contrairement à la croyance de leur nature purement « préhispanique », ces documents attestent de la normalisation des altérités américaines par rapport aux modèles de compréhension du monde de l'imaginaire médiéval européen et occidental⁹⁰, car bien qu'aujourd'hui elles soient considérées comme sources d'une histoire scientifique, ces documents ne furent pas écrits avec cette intention⁹¹. Les travaux d'Irving A. Leonard et Ida Rodríguez Prampolini dans les années 1940⁹² ont démontré que les sources écrites coloniales traduisaient les événements survenus dans les Amériques en s'inspirant des formes de mise en récit propres aux chevaliers pendant les guerres de l'époque médiévale. Luis Weckmann et Lewis Hanke ont, quant à eux, suggéré dans les années 1950 que

⁹⁰ LÓPEZ MERAZ, Oscar Fernando. « Discursos historiográficos sobre la figura del indio mesoamericano en el siglo XVI y la obra de fray Bernardino de Sahagún », *Lusitania Sacra*, n°. 25, janvier-juin 2012, pp. 19-32. L'historien Jaime Borja a développé une analyse iconographique très intéressante à propos de la représentation des « faits » de la conquête des Amériques dans des tableaux du XVI^e siècle. Ces peintures avaient pour objectif non pas de montrer la « réalité à l'état pur » mais d'orienter des pratiques et des comportements en vue d'un nouvel ordre social et culturel issu des conquêtes. BORJA, Jaime. « Temas y problemas en la pintura colonial neogranadina », *Quiroga*, n°. 13, janvier-juin, 2013, pp. 23-38.

⁹¹ Pour une analyse de la chronique comme genre historiographique au Moyen Age, voir GÓMEZ REDONDO, Fernando. « De la crónica general a la real. Transformaciones ideológicas en Crónica de tres reyes », dans MATIN, Georges, (coord.). *La historia Alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Espagne, Colección Casa de Velázquez, 2000, pp. 95-120.

⁹² LEONARD, Irving A. « Conquerors and Amazons in Mexico », *The Hispanic American Historical Review*, Vol 24, n°. 4, novembre 1944. Aussi RODRÍGUEZ PAMPLONI, Ida. *De América: la hazaña de las Indias como empresa caballeresca*, Mexique, Talleres Gráficos de la Nación, 1948.

la mentalité médiévale fut la principale influence dans l'écriture de ces récits, traduisant le monde américain inconnu des conceptions héritées du monde gréco-latin et qui organisaient l'interprétation des chercheurs du monde occidental⁹³. Dans cette même lignée se situe également l'historiographe mexicain, Edmundo O'Gorman, devenu célèbre grâce à son ouvrage *L'invention de l'Amérique* (1958). Il élaborera plusieurs éditions critiques des chroniques coloniales à partir d'une historiographie attentive au caractère des textes, leur genre et la nature de sa discursivité.

Dans les années 1980 démarre également un courant critique représenté par des auteurs comme Peter Mason, Stephen Greenblatt ou José Rabasa⁹⁴. Ils ont démontré comment ces sources sont traversées par des stratégies discursives précédant la conquête et permettant sa mise en récit. Bien évidemment, les événements avaient eu lieu sur le continent américain (découverte, conquête, rencontre entre deux mondes), mais les opérations d'écriture étaient déterminées par le système interprétatif médiéval et occidental.

Dans cette approche historiographique se situe le travail de Guy Rozat Dupeyron et son groupe de recherche au Mexique à propos d'une étude critique des chroniques coloniales. Dans son principal ouvrage *Indios imaginarios e indios reales en la Conquista de México*, il insiste sur l'importance de relire les événements de la conquête du Mexique au XVI^e siècle, afin de comprendre notre rapport contemporain à ce passé, mais également pour situer la juste distance face à lui. Pour Rozat Dupeyron, l'écriture du passé précolombien et les chroniques de la conquête révèlent un fait fondateur : l'entrée d'un ancien monde inconnu dans le logos occidental et médiéval structuré par la culture chrétienne⁹⁵

Rozat Dupeyron interroge principalement le contenu du livre XII du *Codex de Florence*, devenu l'*Historia general de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún. Le livre XII a été interprété par des auteurs comme León-Portilla comme un document qui

⁹³ WECKMANN, Luis. « The Middle Age in The Conquest of America », *Speculum, a Journal of Medieval Studies*, vol. 6, n^o. 1, janvier 1951, pp. 120-141; HANKE, Lewis. *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Chili, Col. América Nuestra, 1959.

⁹⁴ MASON, Peter. *Deconstructing America. Representations of the Other*, Routledge, Londres et New York, Routledge, 1990; GREENBLATT, Stephen. *Marvelous Possession. The Wonder of The New World*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; RABASA, José. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, Mexique, Universidad Iberoamericana, 2009.

⁹⁵ ROZAT DUPEYRON, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*. Troisième édition intitulée « Huellas de un largo trabajo en la memoria cristiana », Mexique, Navarra, 2019.

contiendrait des témoignages livrés par des « informateurs indigènes » à Bernardino de Sahagún à propos du vécu sur la conquête. Selon Rozat Dupeyron, l'analyse critique du texte nous montre ce que sa structuration doit aux modalités d'interprétation chrétienne dans l'occident médiéval : les présages et les prophéties dans l'annonciation de la crise d'une cité impériale, la chute ou l'incendie des temples, des pestes. Les récits de la conquête extraits du livre XII du *Codex de Florence*, racontent, parmi d'autres faits, que l'empereur aztèque Moctezuma aurait eu des visions annonçant l'invasion des conquistadores. D'autres signes comme le passage fatidique des comètes ou des flammes dans le ciel auraient précédé ces tragiques événements. Cette « écriture » de la conquête, pleine d'images annonciatrices avait un objectif particulier : intégrer le récit de cet événement dans une forme d'histoire chrétienne déterminée au préalable. De même, l'annonciation de la conquête par ces présages, rendit compréhensible l'événement aux lecteurs occidentaux, justifiant des guerres de conquête au nom d'un plan divin préétabli.

Dans cette traduction de l'événement selon l'imaginaire occidental, l'indien semblait ainsi intégré dans la temporalité chrétienne comme un être qui ne devait qu'attendre et subir « la destruction de son monde planifié depuis le haut des cieux »⁹⁶ A travers le dévoilement des symboles narratifs médiévaux dans les chroniques, Rozat Dupeyron conclut que des grands ouvrages aujourd'hui considérés comme le réceptacle du passé indien, comme celui de Fray Bernardino de Sahagún, ne doivent pas être considérés comme des « sources premières » au sens d'une histoire scientifiquement contrôlée, mais comme des métaphores médiévales insérant l'Indien dans le récit occidental. Car, le temps de la conquête suscita à la fois la fascination et la peur de ces êtres inconnus, accusés de cannibalisme ou de pratiques païennes aux yeux de l'Occident chrétien.

Revenons maintenant au XVI^e siècle et aux écrits de Fray Bernardino de Sahagún, pionnier dans la mise en forme d'un passé indien compréhensible pour le monde occidental, propos central de son *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

Le contexte de production et le sens de ce traité est ainsi significatif. L'ouvrage lui avait été sollicité pour écrire ce qui serait « utile pour la doctrine, culture et maintien de la chrétienté de ces naturels [Indiens] de cette Nouvelle Espagne, et pour aider les ouvriers et les ministres

⁹⁶ ROZAT DUPEYRON Guy et HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. « Introduction » à *Repenser la Conquête de l'Amérique. Historiographie d'un événement fondateur*, Paris, L'Harmattan, à paraître.

qui les endoctrinent »⁹⁷. Le recueil de témoignages et d'informations aurait été produit entre 1540 et 1595 par les habitants de Tepepulco (appelés des *informateurs*), dans la région de la vallée centrale de Mexico à l'époque. Ils étaient censés informer sur les coutumes antérieures à la conquête, mais également à propos des guerres pendant celle-ci. Ce qui reste central est la période pendant laquelle Sahagún organise l'information à l'aide des Indiens formés dans le Collège de Tlatelolco, créé en 1533 par l'ordre des franciscains. Sahagún se serait appuyé sur des Indiens maîtrisant aussi bien les langues précolombiennes que le latin et le castillan de l'époque. Finalement, selon les informations disponibles, Sahagún finit le manuscrit dans le Couvent de San Francisco. Plusieurs versions furent produites dont celle offerte au pape Pie V. Cependant, le manuscrit et ses versions en langue indigène ou castillan, rencontrèrent diverses difficultés pour sa publication ou sa circulation. En 1577, les documents lui furent réclamés par le Conseil des Indes, car considérés comme dangereux du fait qu'ils contenaient des informations sur les rites païens d'idolâtrie dans les anciennes coutumes des Indiens précolombiens. La dernière version retravaillée par le moine date de 1585, moment où il révisera les écrits sur la conquête faisant partie de l'*Historia general*. Le manuscrit, dans des versions abrégées en castillan, aussi bien que dans ses formes conformant le codex, fut l'objet de plusieurs itinéraires et de plusieurs interprétations jusqu'à l'édition organisée par Carlos María de Bustamante au XIXe siècle au Mexique, reproduite ensuite par Ireneo Paz également au XIXe siècle. Ces éditions reconnaissent une même source : le codex obtenu du couvent des franciscains à Tolosa en Espagne. De même, une copie considérée comme la version la plus fidèle se trouve à Florence, raison pour laquelle le codex est connu comme *Codex florentin*.

Or, l'*Historia general*, produit par Bernardino de Sahagún et par des écrivains indigènes formés au Collège de Tlatelolco, relève pour l'historien Miguel Segundo Guzmán d'un processus de christianisation et non d'une première ethnographie, comme plusieurs interprètes l'avaient signalé⁹⁸. Pour Segundo Guzmán, la division de l'information en trois registres, divin, humain et naturel, dérivait d'un imaginaire construit auparavant par la patristique médiévale,

⁹⁷ Cité par Wigberto Jiménez Moreno dans sa note préliminaire de présentation à l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*, Editorial Pedro Robredo 1938, p. XVII. Source : Gallica/Bibliothèque nationale de France.

⁹⁸ Le collège de Santa Cruz de Tlatelolco fonctionnait entre 1536 et 1560 avec un programme d'études classiques divisées en *trivium* (grammaire, rhétorique et logique) et *quadrivium* (études complémentaires en arithmétique, géométrie, astronomie, musique, en plus des lectures de la Bible et une initiation à la théologie élémentaire). Voir BAUDOT, Georges. *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977.

par des figures comme Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin. Sans la division du divin et de l'humain, le monde n'était pas compréhensible pour l'horizon occidental. De même, pour Fray Bernardino de Sahagún, les Indiens du Nouveau Monde étaient des descendants des premiers hommes créés par Dieu, procédant tous d'Adam : « Il est également certain, que le peuplement du monde commença depuis la grande et ancienne Babylone, et de là il a continué jusqu'aux parties de ce que nous appelons le nouvel orbe »⁹⁹. Ayant la même origine que tous les hommes de la chrétienté, les Indiens étaient prédestinés à la conversion et au salut, en abandonnant l'idolâtrie au moyen de l'évangélisation. Sahagún affirmait que « le diable ne dort pas ni n'a oublié de l'honneur que lui faisaient ces naturels, il attend ainsi une conjoncture pour reprendre sa domination »¹⁰⁰, raison pour laquelle il semblait, à ses yeux, indispensable de dévoiler la nature de l'idolâtrie.

La description que Sahagún fit des mœurs, des croyances et des divinités indiennes avait ainsi pour but de comprendre le passé pour accomplir le futur de l'évangélisation, pour rendre possible la christianisation d'un monde païen. Segundo Guzmán en conclut : « ce qui est utile est ce qui aide au pouvoir dans son exercice quotidien, ce qui donne une profondeur historique au prêche...pour le prêtre, écrire c'est construire sur les ruines de l'autre, car l'historicité antérieure possède uniquement du sens dans la logique de l'expansion du monde chrétien »¹⁰¹. C'est pourquoi la construction d'un passé expurgé était nécessaire à la fondation d'une société chrétienne idéale.

L'évangélisation du Nouveau Monde s'accomplit dans l'imaginaire d'une temporalité divine, associée à la création du monde et à la place que tous les êtres doivent avoir dans l'ordre divin. L'intégration des Indiens dans le récit canonique était donc nécessaire pour garantir l'universalité de la cosmogonie chrétienne. L'Indien et ses dieux païens étaient perçus comme des groupes prédisposés à être convertis¹⁰². Leur conversion se dessinait alors à l'horizon,

⁹⁹ DE SAHAGÚN, Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de la nueva España*, Mexique, Editorial Pedro Robredo 1938, p. 719. Source : Gallica/Bibliothèque nationale de France.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 189.

¹⁰¹ SEGUNDO GUZMÁN, Miguel. « Trabajar sobre las ruinas del otro. Temporalidad india y sentido del paganismo en La Historia general de Fray Bernardino de Sahagún (1558-1577) », *Fronteras de la historia*, vol 17, n° 2, 2012, p. 1.

¹⁰² Dans la conception du temps de Saint Augustin, en dehors de La Loi, du plan divin, d'autres mondes ne sont pas possibles. Même les monstres et les païens ont leur place dans l'histoire providentielle. Le temps constitue une généalogie qui remonte aux pères fondateurs : Cain, Seth ou les fils de Noé, et tout doit être expliqué à partir de cette origine commune. SAINT AGUSTIN. *La Cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000.

entreprise propre à l'expansion du pouvoir impérial, ancrée dans la vision chrétienne. De cette manière, l'altérité indigène était intelligible uniquement à la lumière de l'histoire chrétienne et selon sa finalité : le salut. Le temps indien, passé et futur, est englobé dans cette imaginaire. Ainsi, l'écriture de Sahagún était régie par les codes de cette histoire, fondée dans le passé, car « la référence au passé est obligatoire dans le Moyen Age. L'innovation est le péché ».¹⁰³

La vision du passé Indien déterminée par le salut chrétien s'est transformée au fil du temps. Un autre moment clé de sa mutation correspond aux premières quêtes d'identité mexicaine par rapport à la métropole impériale espagnole. L'émergence de ce « premier nationalisme » ne correspond pas au processus de formation de l'État-nation au Mexique, daté plutôt du XIXe siècle. Comme David Brading le montre, les origines du nationalisme au Mexique remontent au XVIe siècle parmi les premières générations de Créoles¹⁰⁴. Cependant, ses expressions les plus organisées se situent au XVIIIe siècle où nous pouvons retrouver le développement d'une littérature et d'une production intellectuelle mise au service de la recherche d'une singularité propre aux Créoles et légitime devant la prépondérance des Espagnols de la péninsule ibérique.

La formation de ce protonationalisme, antérieur à l'indépendance du XIXe siècle, révélait pour l'écrivain Octavio Paz la nature culturelle de la Nouvelle Espagne. Dans la préface de l'ouvrage de Jacques Lafaye *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, il signale que la Nouvelle Espagne était une société étrange, niant passionnément ses précédents – Indiens et Espagnols- mais tissant en même temps des rapports ambigus avec eux. Quant à Jacques Lafaye, il considère que ce sont justement les siècles, qui ont succédé la conquête et la colonisation, qui permettent de comprendre la formation de la conscience créole en tant qu'expression d'une première mexicanité qui allait s'approfondir au fil du temps pour donner lieu à une véritable identité nationale¹⁰⁵.

¹⁰³ LÓPEZ MERAZ, Oscar Fernando. « Discursos historiográficos sobre la figura del indio mesoamericano en el siglo XVI y la obra de fray Bernardino de Sahagún », *Lusitania Sacra*, n°. 25, janvier-juin 2012, p.32.

¹⁰⁴ BRADING, David. *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

¹⁰⁵ LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, préface d'Octavio Paz, Mexique, Fondo de cultura económica, 1977. Partant d'une chronologie du XVIe au XIXe siècle, l'ouvrage de Lafaye étudie principalement des phénomènes spirituels comme le terrain de formation de la conscience nationale chez les créoles. Le rapprochement de la figure de Quetzalcóatl à Saint Thomas d'Aquin, ou la place que la vierge de Guadalupe va occuper comme symbole national (puis comme symbole des indépendantistes) atteste pour Lafaye d'une spiritualité coloniale qui peu à peu deviendra une source d'identité commune, particulièrement mobilisée par les Créoles.

En effet, les Créoles de la Nouvelle Espagne étaient confrontés à la profonde stratification de la société coloniale à la tête de laquelle figuraient les blancs divisés en deux catégories : les Espagnols nés dans la péninsule ibérique et les Espagnols américains nés donc dans la Nouvelle Espagne de mères et pères espagnols, et donc désignés comme « Créoles ». Dans cette même stratification, en deuxième lieu se trouvaient les Indiens (strate qui pouvait inclure la noblesse indigène reconnue par la couronne) ; en troisième lieu, les métis, de mère indigène et de père espagnol, en quatrième, les noirs et finalement au bas de l'échelle, les castes produites par la combinaison des quatre autres groupes.

La singularité de cette société coloniale était de ne pas pouvoir reproduire en intégralité la vie de la métropole, ni celle de l'ancienne organisation précolombienne transformée par le régime colonial. Cela donna donc lieu à une nouvelle société régie à la fois par des institutions provenant de la couronne, mais greffées sur un ensemble socioculturel nouveau¹⁰⁶. A l'intérieur de celui-ci, les antagonismes apparurent entre les Espagnols et les Créoles, et relevaient principalement du fait qu'un Créole ne possédait ni les mêmes droits ni le même statut qu'un Espagnol de provenance européenne. Toutefois, Jacques Lafaye signale, dans un de ces principaux travaux sur le sujet, que le sentiment d'appartenance créole pouvait être adopté par des Espagnols nés dans la péninsule :

L'antagonisme Espagnol-Créole apparaît dès les premières années de la conquête, associé d'abord avec les hostilités des conquistadores au sujet des avocats envoyés par l'Espagne pour leur imposer un pouvoir ressenti dès les premiers moments comme étranger. *Stricto sensu*, le sentiment créole précéda la naissance du premier créole ; de la même manière, nous verrons des espagnols « créolisés » venus de la péninsule, souvent alliés à des familles créoles et s'identifiant spirituellement à la société créole mexicaine, adoptant leurs croyances locales, et même leur haine envers les *gachupines* [Espagnols]. Le *criollismo* était donc avant tout l'adhésion à l'éthique coloniale de la société créole, plus qu'une identification à l'endroit de naissance¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Un travail approfondi sur l'ordre social colonial et son transit vers la société du XIXe siècle a été élaboré dans le célèbre ouvrage de GUERRA, François Xavier. *Le Mexique. De l'Ancien régime à la Révolution*, T. I (1981), t. II (1985), Paris L'Harmattan. Il y étudiait les rapports entre différents acteurs sociaux à des échelles variées qui vont du national au régional, ainsi que leurs stratégies et leurs marges d'action. Il faut tout de même signaler que la structure de la société coloniale au Mexique continue à être un objet de débat et des positions scientifiques qui ne sont pas déconnectés des usages politiques, et actuels, du passé.

¹⁰⁷ LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Mexique, Fondo de cultura económica, 1997, pp. 43-44.

Le philosophe et historien Luis Villoro introduit une observation pertinente à propos de la société de la Nouvelle Espagne en ce qui concerne les Créoles. Pour lui, au sein des groupes créoles existait une importante division entre ceux qui possédaient des privilèges économiques et se trouvaient de ces faits intégrés dans des réseaux commerciaux (dans le marché interne du Mexique, puisque le marché transatlantique était réservé aux ibériques), et ceux qui sans privilège économique, formaient néanmoins une nouvelle classe intellectuelle, une *intelligentsia*¹⁰⁸. Les Créoles américains commencèrent à écrire une littérature essayant de comprendre la nature de l'Amérique et de la nouvelle société coloniale. Dans la ville de Mexico, les croyances religieuses et les coutumes sociales faisaient l'objet de nouveaux écrits pour retrouver une individualité propre, permettant également aux Créoles de faire de la littérature un moyen d'exprimer et de marquer leur différence avec les ibériques.

Au sein de ce courant intellectuel, des écrivains commencèrent à élaborer la recherche d'une américanité. Par exemple, Bernardo de Balbuena fut le premier écrivain à qualifier la Nouvelle Espagne comme un paradis, en choisissant plutôt le mot « mexicain » pour se référer à elle¹⁰⁹.

La littérature créole se caractérisa alors par un genre qui exaltait la mexicanité, tout en dénonçant la stratification de la société coloniale et l'opulence caractéristique des ibériques. La très célèbre œuvre de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) en témoigne également¹¹⁰.

Cette littérature, incluait des topiques différents mais imprégnés des coutumes et croyances coloniales, comme le culte dédié à la vierge de Guadeloupe, dont le mythe raconte son apparition devant l'Indien Juan Diego. Cette légende fondatrice est aujourd'hui le point d'orgue de la naissance d'une religion chrétienne américanisée. Par ailleurs, rappelons que la religiosité fait partie intégrante de la vie de la Nouvelle Espagne. Le catholicisme organisait la vie de cette nouvelle société servant, en quelque sorte, de pièce charnière entre la société ibérique, créole et indigène, et donnant lieu à des formes variées de syncrétisme religieux.

¹⁰⁸ VILLORO, Luis. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2010.

¹⁰⁹ Même si Balbuena naquit en Espagne, son père l'emmena à la Nouvelle Galicie à trois ans. Malgré donc sa condition ibérique, Balbuena s'insère dans la quête d'une mexicanité, en adhérant à la littérature créole. C'est dans son ouvrage *Grandeza Mexicana* (1604) qu'une exaltation de la mexicanité apparaît.

¹¹⁰ Par exemple dans DE LA CRUZ, Sor Juana Inés. « Loa para el auto sacramental del Divino Narciso », *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, III, México, Fondo de cultura económica, 1995.

C'est dans ce contexte que nous pouvons trouver une nouvelle place pour le passé indigène, différente de l'ancienne référence véhiculée par l'évangélisation. Comme Edmundo O'Gorman, Jacques Lafaye ou David Brading l'ont montré,¹¹¹ parmi les traits principaux du mouvement littéraire créole se trouve une apologie et une exaltation de l'américanité et, en particulier, du passé précolombien élevé au statut de source originelle d'identité dans le monde colonial. Les Créoles, les précurseurs du sentiment métisse : ni Espagnol, ni Indien, mais revalorisant le passé identifié aux anciennes civilisations indigènes.

Carlos de Singüenza y Góngora (1645-1700), Créole issu d'une famille aisée et installée en Nouvelle Espagne, est un exemple de cette génération en quête d'identité. Ecrivain, mathématicien, astronome, historien, poète, cosmographe, cartographe, et ancien jésuite, il fut un des pionniers à revaloriser le passé indigène. Ses écrits comprenaient des sujets comme le culte à la Vierge de Guadeloupe, la situation des Indiens et des métis, aussi bien que la conquête. Dans ses descriptions de la ville de Mexico, l'indigène apparaît à la fois comme proche et lointain de la société coloniale. Cet endroit attribué à l'Indien s'exprimera dans une approche double : la culture indigène commence à être admirée, comme une forme d'antiquité glorieuse, à la manière des grecs ou des romains ; mais l'Indien habitant la société coloniale souffre de mépris lorsqu'il ne fait pas partie de la noblesse indigène.

Par sa passion et sa pratique des sciences, l'écrivain a rétabli le passé indien comme une forme d'histoire à la hauteur des grandes et anciennes civilisations. Il s'éloignait donc de la perception de ce passé comme un ensemble mythologique principalement païen aux yeux du monde chrétien. Par exemple, dans son ouvrage, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe* (1680)¹¹² il reprit des figures des empereurs aztèques afin d'offrir des exemples du bon gouvernement au nouveau vice-roi de la Nouvelle Espagne, Tomás Manrique de la Cerda. Son usage des sources précolombiennes, son étude des antiquités et des cultures des anciens mexicains, étaient également le moyen d'un questionnement de la tendance européenne à nier l'importance de ce passé ancien. A travers sa littérature, il tenta de renouer ce passé avec le

¹¹¹ O'GORMAN, Edmundo et al. *Cultura, ideas y mentalidades*, Mexique, 2a. ed. Colmex/Centro de Estudios Históricos, México, 1992; LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*. Préface d' Octavio Paz, trad. de Ida Vitale. México, Fondo de cultura económica, 1977; BRADING, David. *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

¹¹² Dans : Instituto Cervantes : <http://www.cervantesvirtual.com/obra/teatro-de-virtudes-politicas-que-constituyen-a-un-principe-advertidas-en-los-monarcas-antiguos-del-0/> (Consulté le 28 août 2017)

présent et l'avenir de la Vice-royauté, en établissant également des liens entre l'ancien monde précolombien et le nouveau monde américain.

D'autre part, la documentation érudite de Sigüenza y Góngora développait non seulement une approche apologétique du passé indigène, mais elle contribuait à la formation d'une place sociologique importante des écrivains créoles dans la Nouvelle Espagne. La vaste documentation et la production prolifique dans les lettres et sciences, octroyaient aux intellectuels une forme d'autorité dans la société coloniale, fondée sur une réputation construite sur des bases savantes. Cela contribuait donc à former une subjectivité créole, légitimée par la profondeur des études à propos d'un passé ancien et peu connu par une société culturelle et socialement très variée. Le passé y vint jouer un rôle fondamental, car il n'était point un temps ancien et perdu. Au contraire, il constituait une partie du passé des Créoles et de l'ensemble de la société coloniale¹¹³.

Au XVIII^e siècle, cette modalité de récupération du passé était déjà inscrite dans la littérature et la pensée créole. Un autre exemple correspond à Fray Servando Teresa de Mier, une figure complexe dont le parcours a emprunté tout à la fois les voies de l'activisme politique et du patriotisme nationaliste.

Fray Servando Teresa de Mier, comme les littéraires libéraux de son époque, développa sa propre vision du passé conforme à son projet d'émancipation de la Nouvelle Espagne. Dans son *Sermon sur la Vierge de Guadalupe* (1794)¹¹⁴ il défendait l'idée selon laquelle une évangélisation primitive précéda l'arrivée des Espagnols ; cette évangélisation serait associée, selon lui, à l'apôtre Saint Thomas qui aurait été connu comme l'ancien roi-prêtre Quetzalcóatl¹¹⁵. A l'aide de cette version de l'histoire, il refusa le mythe de l'apparition de la Vierge de Guadalupe à l'Indien Juan Diego en 1531 car, selon lui, la cape de l'Indien sur

¹¹³ Voir AYALA, Sergio Rivera. « En defensa de la nación criolla: Carlos de Sigüenza y Góngora y el Alboroto y motín de los indios de México », *Literatura Mexicana*, vol. XX, n° 2, 2009, pp. 5-31.

¹¹⁴ Voir TERESA DE MIER, Fray Servando, *Escritos inéditos*, Mexique, Instituto nacional de estudios históricos de la revolución mexicana, 1985, et LAGLEYZE LUQUI, Julio M. « Fray Servando de Mier y su sermón guadalupano de 1794. La búsqueda de una justificación teológica a la independencia de América », *Temas de historia argentina y americana*, n° 15, Universidad católica de Argentina, julio-diciembre 2009, pp.137-158.

¹¹⁵ La mobilisation des symboles communs pour la construction du patriotisme est approfondie dans LEÓN O'FARRIL Israel. « Aprovechamiento de los mitos y símbolos prehispánicos como estrategia de comunicación para construir el patriotismo criollo en la Nueva España: los casos de los mitos de Tonantzin-Guadalupe, de Quetzalcóatl-Santo Tomás y el mito fundacional mexicana », *Razón y palabra*, vol. 14, n° 66, enero-febrero, 2009, pp- 1-27.

laquelle se serait inscrite l'image de la vierge était, en réalité, un ancien vêtement de Quetzalcóatl. Cette version, qui lui coûta l'exil, était conforme à une tradition affirmant la présence des apôtres et de Dieu dans les Amériques avant le voyage de Christophe Colomb, ce qui remettait en cause la singularité de l'ordre colonial par rapport au passé précolonial. Ainsi, en fusionnant le passé précolombien et des figures chrétiennes, Teresa de Mier forgea un passé commun à la société coloniale, y compris pour les Indiens, déjà chrétiens.

La fondation d'un passé commun, et non la compréhension purement chrétienne du passé en vue du salut, marquait ainsi cette réécriture de l'histoire. La quête d'une singularité créole, d'une première pensée mexicaine, unifiant également créoles et Indiens restait au centre de ce nouveau rapport au passé.

Au XVIII^e siècle, cette relation au passé caractérisait également un courant humaniste de la Nouvelle Espagne célébrant une sorte de sagesse morale et politique des anciens peuples américains. Ce mouvement était représenté notamment par des jésuites (expulsés par la Couronne en 1767). Ils se rapprochèrent des communautés indiennes, apprirent à maîtriser leurs langues, en ayant ainsi une influence importante dans la vie des collèges de la Nouvelle Espagne où ils enseignaient l'histoire, la philosophie, la physique, les mathématiques, la théologie, le latin, tout en introduisant la pensée cartésienne au sein d'une tradition plutôt scolastique. Le concept d'Indien, développé à cette époque, ne fut plus celui d'un païen ou d'un barbare¹¹⁶. Au contraire, ils auraient revalorisé les cultures préhispaniques comme une forme d'Antiquité comparable aux anciens peuples grecs, romains ou hébreux, tout en affirmant le caractère métis comme nature originelle du peuple mexicain¹¹⁷.

Francisco Javier Clavijero (1731-1787) fut une figure remarquable qui s'inscrivait dans la continuité de ce rapport au passé Indien établi par les jésuites. Théologien, physicien, historien et écrivain, son œuvre inclut la traduction des anciennes langues américaines, fondamentales pour la compréhension des peintures ou des codex indigènes. Clavijero écrivit notamment un ouvrage magistral connu comme *Historia antigua de México*¹¹⁸ où il élaborait une

¹¹⁶ Voir ÁLFARO, Alfonso. « Los jesuitas y la construcción de la nación mexicana », *Análisis plural*, 2do semestre, ITESO, México, 2010, pp. 143-152.

¹¹⁷ Sur la différence entre le métissage comme effet biologique et le métissage comme idéologie sociale, voir : NAVARRETE, Federico. *Las relaciones inter-étnicas en México*, Mexique, UNAM, 2008.

¹¹⁸ CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, Mexique, Editorial Porrúa, 2014.

synthèse du passé précolombien, célébrant la sagesse morale et politique des anciens peuples avant la conquête de 1521. Il s'agissait principalement d'une mobilisation du passé en défense des Indiens qui étaient perçus comme des êtres inférieurs par les Européens.

Clavijero s'engagea par ce biais dans une revendication des langues et des cultures indigènes, en formant une image prestigieuse du passé ancien, attribué également aux Indiens de son présent. Pour lui, il s'agissait d'écrire le passé de la patrie des créoles (ni Espagnols, ni Indiens) en mettant en valeur, toutefois, le passé de ces anciennes cultures. Il convient ici de rappeler que les jésuites, comme Clavijero s'identifiaient déjà comme « mexicains », en signant leur ouvrage sous ce qualificatif. Par ailleurs, le mot utilisé à l'époque pour se référer aux Aztèques était également « mexicain ». La récupération du passé, son recueil érudit et son étude avait aussi pour but d'offrir un socle historique commun aux Indiens et aux créoles.

Ces brefs exemples d'une nouvelle pensée créole nous montrent aussi bien les premières ébauches d'un nationalisme, que l'éloignement progressif d'une histoire déterminée par la vision médiévale des premières époques après la conquête de 1521. L'horizon qui apparaît en filigrane dans l'esprit créole est celui de construire un Monde Nouveau américain et non un Nouveau Monde, et la récupération du passé sert cette entreprise et ce désir.

Or, bien que ces premières récupérations du passé et la formation d'un nouveau rapport au temps restent d'une importance majeure, c'est le XIXe siècle qui constitue un moment essentiel pour comprendre comment ce passé est devenu le passé national dans le processus de construction de l'État-nation mexicain.

Bien évidemment, l'édification d'un passé unifié, glorifié et commun n'est pas un phénomène exclusif au contexte mexicain. Toutes les nations écrivent et réécrivent leur histoire pour donner sens à un moment donné à la communauté sociale et politique¹¹⁹. La formation d'une histoire et d'une identité communes est, d'ailleurs, un prérequis de l'État-nation comme modalité de d'organisation sociale.

¹¹⁹ La construction des mythes nationaux est un phénomène présent dans les processus de formation nationale. De manière comparative, nous renvoyons pour le cas de la France à l'excellent texte : BURGUIÈRE, André. « L'historiographie des origines de la France. Genèse d'un imaginaire national », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2003/1 58e année, pp. 41-62.

Dans ce sens, pour l'historien Guillermo Zermeño, c'est uniquement à partir du XIXe siècle que l'on retrouva un langage historiographique propre au Mexique car c'est durant ce siècle qu'émerge le pays que l'on connaît aujourd'hui. Ainsi, *stricto sensu*, avant 1821, année de la déclaration d'indépendance, il était impossible de se référer au Mexique comme pays, ou de vouloir retracer une tradition dans l'écriture nationale de l'histoire¹²⁰. C'est également au XIXe siècle qu'apparaît un lien entre l'écriture et la construction de l'ancien passé précolombien et un nouvel horizon d'attente : le progrès¹²¹.

François Hartog nous rappelle à plusieurs reprises qu'avec la Révolution française, d'une part, et la montée de la science, d'une autre, s'est formé en Europe le régime moderne d'historicité¹²². Ce régime a opéré une rupture par rapport à la conception du passé comme moteur de l'avenir. Au contraire, le temps moderne s'oriente par rapport à la notion de progrès, apparue déjà au XVIIIe siècle, et qui indique que les temps à venir seront toujours meilleurs au regard du passé, mais surtout différents. Ce qui a entraîné une distance entre le champ de l'expérience et l'horizon d'attente, tel que Reinhart Koselleck l'a signalé dans son étude sur la modernité¹²³.

Les prolifiques échanges transatlantiques entre les Amériques et l'Europe ont suscité l'expansion des idées révolutionnaires, des programmes libéraux, mais également des notions d'un temps orienté vers l'avenir.

Révolutions et progrès ne manquent pas dans l'histoire du Mexique. Le monde colonial en déclin s'est livré à la révolution d'indépendance en 1810, moment de rupture avec l'ancien régime. Dans son ouvrage, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*¹²⁴, Luis

¹²⁰ ZERMEÑO PADILLA, Guillermo. « Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México », dans PALACIOS, Guillermo (coord.). *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX*, Mexique, El Colegio de México, 2009, pp. 81-112. Au XIXe siècle nous trouvons également les premiers ouvrages que l'on pourrait qualifier d'« histoires nationales », tel que le cas paradigmatique de *México a través de los siglos*, de l'historien et fonctionnaire Vicente Riva Palacio.

¹²¹ François Hartog met en évidence le lien indiscutable entre le genre de l'histoire nationale forgée au XIXe siècle et le futurisme moderne dont le progrès constituait l'horizon d'attente privilégié. HARTOG, François. « Vers une nouvelle condition historique », *Le Débat*, vol. 188, n° 1, 2016, pp. 169-180.

¹²² HARTOG, François. *Anciens, modernes et sauvages*, Paris, Galaade, 2005.

¹²³ KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

¹²⁴ VILLOORO, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Mexique, Fondo de cultura económica, 1953. Pour un point critique du travail de Villoro, aussi bien que sur son actualité, nous nous référerons

Villoro explique les motivations de ces changements depuis le point de vue des rapports à l'historicité. Il montre comment une classe moyenne créole, sans prendre part à la vie économique de la Nouvelle Espagne, aurait formé un secteur lettré et intellectuel détaché des élites espagnoles, et bien que n'appartenant pas au niveau social le plus bas constitué par les Indiens et les castes. Ainsi, puisque vers 1786, à la suite des réformes des Bourbons, les conditions de l'exploitation coloniale avaient atteint un point extrême, ces groupes développèrent un courant futuriste où l'avenir commença à devenir un véritable sujet. Les idées libérales y ont joué un rôle définitif dans la rupture avec la métropole.

L'horizon de la révolution d'Indépendance était, aux yeux de Villoro, la formation d'un ordre politique fondé sur les principes du libéralisme où les notions d'égalité juridique et de propriété individuelle commencent à prendre une place comme marqueur du futur à construire.

Cependant, cette introduction du libéralisme créa une place ambiguë pour l'Indien de l'époque. Si la figure de l'Indien correspondait à un ancêtre précolombien glorieux mais disparu, les groupes classifiés sous l'ancienne catégorie juridique d'Indien seraient désormais soumis à un libéralisme moderne et progressiste. Ainsi, au Mexique, avec l'application de la Constitution approuvée en 1812 par les Cortes de Cadix en Espagne, est introduit le principe d'une égalité juridique qui se substitue aux formes de citoyenneté corporatiste de la Nouvelle Espagne. Ce cadre pose, dès lors, les bases du libéralisme exprimé d'abord dans le Plan de Iguala, promulgué le 24 février 1821, puis réaffirmé plus tard dans la Constitution de 1824 qui déclarait l'égalité de tous les mexicains dans la nouvelle nation et non par rapport à une corporation¹²⁵. Ce fut dans ce contexte que José María Luis Mora¹²⁶, affirma l'inexistence des Indiens dans le nouveau régime indépendant¹²⁷. Cette situation s'aggrava plus tard avec la promulgation des Lois de Réforme, entre 1855 et 1861 par le président Benito Juárez. Visant la séparation entre l'Eglise et l'État, un aspect de ces lois était la nationalisation des propriétés

à : ÁVILA, Alfredo et GARRIDO ASPERÓ, José. « Temporalidad e independencia. El proceso ideológico de Luis Villoro, medio siglo después », *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, n°. 63, septiembrediciembre, 2005, pp. 76-96.

¹²⁵ GARCÍA, Jean-René, ROLLAND, Denis et VERMEREN Patrice, (sous la direction). *Les Amériques, des constitutions aux démocraties. Philosophie du droit des Amériques*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2015.

¹²⁶ Membre du *Congreso Constituyente* qui donna lieu à la Constitution mexicaine de 1824. Idéologue, politiste et historien, Mora fut un des principaux représentants du libéralisme au Mexique et de la lutte pour la séparation entre l'État et l'Église à la même époque.

¹²⁷Pour ce sujet, se référer au travail. HALE, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853*, Mexique, Siglo XXI, 1972.

ecclésiastiques organisées en congrégations et confréries, entre autres. Cependant, cette nationalisation touchait aussi les terres communales et les communautés des Indiens.¹²⁸

Dans ce contexte, bien que l'Indien restait dans l'imaginaire créole comme le fondement de l'histoire ancienne, il ne constituait pas un composant ni du présent, ni de l'avenir dans un régime libéral dont la mise en marche s'est effectuée dans un contexte d'instabilités politiques.

Or, ce n'est que tardivement, dans le dernier tiers du XIXe siècle, que le passé indien idéalisé reviendra fortement sur la scène nationale, au cours d'une longue mais controversée période de stabilité économique et politique : la dictature de Porfirio Díaz initiée en 1876. Comme le rappelle Marie Lecouvey dans son travail « Nos ancêtres les aztèques. Des usages des images des Indiens préhispaniques dans la construction d'une identité nationale mexicaine (1860-1910) », la construction de l'identité mexicaine à cette époque a été facilitée par la référence à une histoire commune réinventée dans un contexte où les instabilités politiques de la période entre 1821 et 1876 semblaient désormais appartenir au passé¹²⁹. Rappelons que les années qui ont suivi l'indépendance mexicaine ont été marquées par des guerres internes, des luttes entre factions politiques et même par le morcèlement du territoire mexicain à la suite de l'intervention des Etats-Unis en 1848.

Le régime dictatorial de Porfirio Díaz (1876-1911) a incarné une période de « paix », de stabilité et de prospérité, donnant lieu à des nouvelles expressions de l'imaginaire du passé préhispanique. L'étude de Marie Lecouvey montre ainsi la formation d'une nouvelle iconographie fondée sur l'usage de l'histoire et de l'archéologie dans un processus où les initiatives privées rejoignent les intérêts de l'État¹³⁰. De même, pendant cette époque, la fondation de l'*Académie de Beaux-Arts* occupa une place privilégiée au Mexique pour diffuser

¹²⁸ Les articles suivant analysent la question des terres paysannes et indigènes pendant les lois de réforme : POWELL, Thomas G. « Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma » *Historia mexicana*, n° 4 En el centenario de la muerte de Benito Juárez, 1972, pp. 653-675 et FRASER, Donald J. « La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872 », dans *Historia mexicana*, n° 4 En el centenario de la muerte de Benito Juárez, 1972, pp. 615-652.

¹²⁹ LEVOUVEY, Marie. « Nos ancêtres les aztèques ? des usages des images des indiens préhispaniques dans la construction d'une identité nationale mexicaine (1860-1910) », Thèse en Civilisation Latino-américaine, soutenue en 2005 à l'Université Paris 7.

¹³⁰ Voir LECOUEY, Marie. « Moctezuma II en images et en mots (1850-1910) », dans VAL JULIÁN, Carmen. *La realidad y el deseo: Toponymie du découvreur en Amérique espagnole (1492-1520)*, Lyon, ENS Éditions, 2011. Disponible dans : Disponible dans : <https://books.openedition.org/enseditions/1597> (Consulté le 21 novembre 2017).

les références visuelles de l'histoire ancienne. Le remaniement du passé précolombien pendant cette période se caractérisa également par la continuation d'une quête des origines nationales authentiques. Pendant cette période régnait alors une véritable volonté d'inscrire le Mexique dans le contexte international des nations modernes. Comme Fausto Ramírez nous rappelle, l'imaginaire national de cette époque trouve une de ses meilleures expressions au travers de la participation du Mexique aux expositions universelles, lors desquelles le pays envoie des œuvres d'art dès 1884¹³¹. Mais c'est l'Exposition Universelle de Paris de 1889 qui doit retenir notre attention : un pavillon mexicain fut bâti pour l'occasion dans lequel on pouvait trouver des images héroïques et archétypales des anciens rois mexicains, ainsi que des chronologies illustrées et un panthéon des dieux mésoaméricains.



Figure 1 Pavillon du Mexique à l'Exposition universelle de Paris de 1889 montrant son « Antiquité classique ». Images obtenues de Daniel Schávelzon (éditeur). *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, Mexique, FCE, 1998

¹³¹ RAMÍREZ, Fausto. « Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889 », dans *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte. Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, Mexique, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, pp. 201-258.

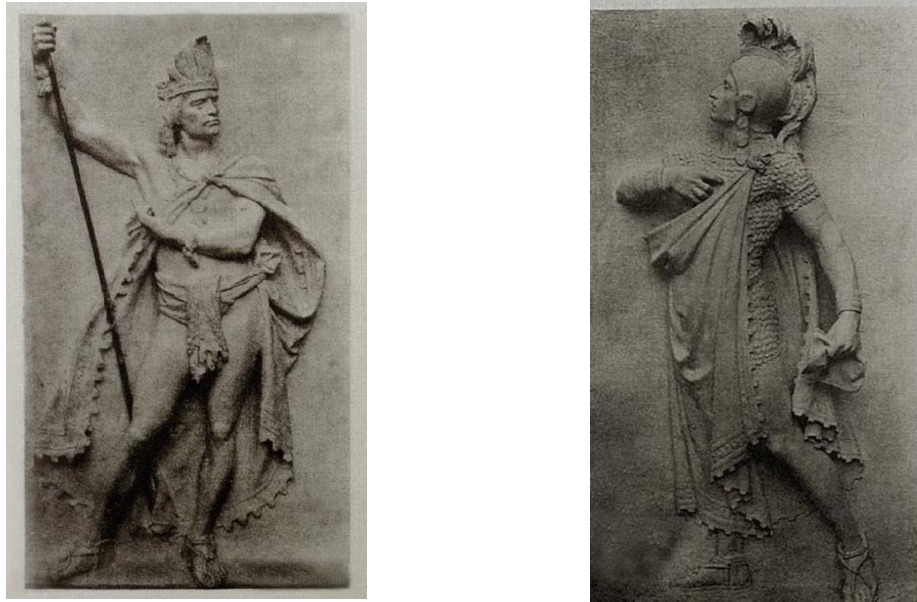


Figure 2 Projet des figures pour les reliefs du Pavillon du Mexique. A gauche le « Roi aztèque Itzcoatl ». A droite le dernier « empereur aztèque, Cuauhtémoc ». Plusieurs de ces réalisations pour l'Exposition universelle de Paris sont aujourd'hui conservées dans divers endroits de la ville de Mexico. Images obtenues de Daniel Schávelzon (éditeur). *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, Mexique, FCE, 1998

Cette tendance iconographique apparue pendant la dictature de Porfirio Díaz donna lieu à une production des monuments et de statues de l'« ancien passé précolombien », tout particulièrement dans la ville de Mexico. Des représentations d'anciens rois, poètes et sages furent installées sur les avenues. La mise en place de ces éléments « antiques » dans la ville de Mexico fut aussi le produit de divers concours publics menés par le Ministère de la Promotion, la Colonisation, l'Industrie et le Commerce, dirigé par Vicente Riva Palacio entre 1876 et 1879, fonctionnaire consacré aussi bien au régime politique, qu'à l'écriture de ce que l'on peut considérer comme les ébauches de l'histoire en tant que genre national sur le passé¹³². L'installation des images héroïques au XIXe siècle dans l'espace urbain donna ainsi une visibilité à la mythologie fondatrice¹³³.

¹³² Vicente Riva Palacio dirigea le projet éditorial d'une histoire du Mexique divisée en époques, ce qui donna comme résultat l'ouvrage *México a través de los siglos* publié en 1884.

¹³³ RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida. *La crítica de arte en México en el siglo XIX. Estudio y documentos, 1810-1858*, Mexique, UNAM, 1997.



Figure 3 Monument à Cuauhtémoc situé aujourd'hui au carrefour entre l'Avenida de Insurgentes et le Paseo de la Reforma. Image de : <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/cuauhtemoc-en-el-imaginario-mexicano> (Consulté le 21 novembre 2017)

D'autre part, à la même période, des figures clés de l'histoire de l'ancien monde précolombien furent non seulement installées dans la ville, mais leur signification fut modifiée dans l'iconographie. Ainsi, les anciens empereurs aztèques Moctezuma II et Cuauhtémoc furent héroïsés dans la création d'une iconographie qui voulait renforcer, à l'intérieur du pays, la légitimité du régime autoritaire de Porfirio Díaz¹³⁴. La mise en valeur de la dimension royale de ces figures, de leur richesse et de leur pouvoir, s'accomplit parallèlement à l'édification de l'idée d'une nation mexicaine riche d'une histoire très ancienne, visant à affirmer la souveraineté et la puissance du pays sur la scène internationale, et non plus seulement sa construction interne comme au début du XIXe siècle. L'objectif de cette démarche était d'attirer les capitaux étrangers en vue de moderniser le pays et d'accélérer le développement de son économie.¹³⁵

¹³⁴ LECOUCVEY, Marie, voir la référence de l'article cité en note 32.

¹³⁵ A l'époque, le Mexique participa non seulement à l'exposition universelle, mais obtint également le siège du Congrès international d'Américanistes réalisé en 1895 pour la première fois aux Amériques. En 1910, le pays obtint de nouveau le siège de réalisation du même congrès, en raison du centenaire de l'Indépendance de 1810.

Cependant, le passé précolombien n'était pas conçu comme l'héritage des indigènes du présent. Au contraire, la mise en valeur du passé au Porfiriat, qui héroïsa le passé préhispanique, contrastait avec la dégradation des conditions de la vie rurale. Le dépouillement des terres, fondé sur les interprétations de la Constitution libérale de 1857 qui s'attaqua aux formes de propriété collective, donnait la possibilité aux propriétaires privés d'acquérir et d'exploiter des surfaces de plus en plus grandes. Si l'Indien héroïque, socle de l'originalité historique de la nation, était mis en valeur, l'indigène, habitant du monde rural, était lui appauvri et réduit aux conditions de misère et aux travaux forcés. Effectivement, une fois dépossédé, il devenait la main d'œuvre corvéable mise à disposition des grands domaines fonciers privés.¹³⁶ Les Indiens étaient donc également soumis à un projet économique qui privilégia la propriété privée et qui chercha, globalement, à moderniser l'économie nationale à travers le développement de l'industrie, des routes commerciales et des ports. La valorisation du passé se retrouvait donc à la croisée d'un futurisme particulier, glorifiant les ancêtres fondateurs mais disparus.

Cette situation se combinait avec la perception des Indiens comme un problème social qui devait trouver une explication et une solution. Le problème central consistait à savoir si l'Indien était susceptible ou pas d'être « modernisé ». La haute valorisation du passé donnait donc une base d'originalité à la nation, mais ne constituait en aucun cas le ressort de l'avenir. Cette vision était tenue par un groupe privilégié aussi bien dans la vie économique qu'intellectuel du pays, connus comme les « Científicos ».

Des importants hommes d'affaires, propriétaires de grands domaines fonciers, hommes politique et chefs d'industries se comptaient parmi eux. Ayant adopté le positivisme et l'idéologie du progrès social, ces élites dont les membres étaient tous proches et loyales à Porfirio Díaz, avaient trouvé là le moyen d'affirmer théoriquement leur supériorité sur les classes considérées « inférieures » comme celles des paysans et des indigènes. Comme W. Raat le signale, les « Científicos » adhéraient à l'époque à des théories racistes évolutionnistes et positivistes qui présentaient des taxonomies sociales comme une réalité naturelle¹³⁷. La revendication d'une supériorité raciale avait pour objectif de légitimer leur place au pouvoir et

¹³⁶ Pour une chronique sur la situation des Indiens et paysans de l'époque, consulter : KENNETH TURNER, John. *México bárbaro*, Mexique, Editores Mexicanos Unidos, 2010. Publié pour la première fois en 1909, à l'époque de la dictature de Porfirio Díaz, l'auteur décrit les conditions d'exploitation et d'esclavage auxquelles les paysans et indiens étaient soumis au profit d'une modernisation du pays pour les élites.

¹³⁷ Dans RAAT, William D. *El positivismo durante el Porfiriato (1876-1910)*, Mexique, SEP, 1975.

la conduite des masses vers le progrès. Ils occupèrent tous des hauts postes de l'administration dirigée par Porfirio Díaz, devenant le groupe politique le plus puissant de l'époque. Parmi eux se trouvaient Manuel Romero Rubio, ministre de l'intérieur et, ultérieurement José Yves Limantour, issue d'une famille franco-mexicaine, ministre des finances. L'oligarchie, la technocratie et le conservatisme de « Científicos » trouvait donc sa légitimité dans la négation de l'Indien et de toutes les classes populaires censées accepter la direction de leurs vies par ces hommes « éclairés ». L'affirmation d'une supériorité des élites économiques et politiques contrastait donc avec la revalorisation d'un passé ancestral glorieux, transformé en antiquité fondatrice de la nation.

Le paradoxe autour du passé indigène était donc posé : l'Indien du passé était un être héroïque et fondateur, l'Indien du présent restait un problème social. Finalement, l'Indien contemporain constituait donc une anomalie pour l'horizon d'attente du progrès occidental, entendu comme le chemin naturel de l'humanité.

1.2 L'indigénisme et l'utopie de la nation métisse au XXe siècle.

Les bases posées au XIXe siècle concernant l'élaboration d'un passé en lien avec la figure de l'Indien ont naturellement mené au courant qui a stabilisé aussi bien le passé national que l'identité des Indiens à laquelle on fait référence encore de nos jours. Ce moment correspond à l'indigénisme, un courant scientifique, politique et institutionnel développé au Mexique après la Révolution de 1910.

L'indigénisme dont l'histoire, les caractéristiques et l'influence restent encore un sujet de débat, s'est érigé comme une idéologie propre au développement du nationaliste moderne. Au Mexique, la formation d'une nation homogène, processus engagé au XIXe siècle, entraîna le besoin de « nommer le peuple ». En Europe, la formation des identités nationales – singulièrement dans les cas français et allemand – répondait également au besoin de consolider les deux unités politiques qu'étaient l'État et la nation. Au Mexique, le façonnement de ces

deux unités a trouvé son plein développement avec l'indigénisme, un projet complet de « forge de la patrie », selon l'expression de Manuel Gamio, intellectuel aux origines de ce courant.

Comme au temps de Porfirio Díaz, cette tâche est revenue aux élites politiques et économiques du pays, souvent formées à l'étranger et s'inspirant des modèles sociaux européens et américains, considérés à leurs yeux comme les standards de la modernité et du progrès. Toutefois, pour les indigénistes, issus des couches sociales aisées, la question fondamentale était de pouvoir inscrire le Mexique dans l'histoire universelle, identifiée au progrès et à la modernité des pays plus « avancés ». Mais pour ce faire, il fallait construire les moyens de moderniser un pays structuré par la différence entre les élites héritières des créoles et les masses paysannes. Ces derniers représentaient un problème car leur ancrage au sein de contextes territoriaux bien définis, avec leurs propres modes de vie, engendrait une dispersion contraire au projet d'unité nationale. C'est dans ce contexte que l'indigénisme initié comme politique et comme science par Manuel Gamio, a proposé un projet singulier de modernité : la fusion de toutes les différences pour permettre l'avènement d'une nouvelle « nation métisse ».

Toutefois, la formation de cette future nation métisse, horizon et utopie du Mexique contemporain, reprenait le paradoxe autour de l'image de l'Indien : il était nécessaire de fondre l'Indien dans le métis, seul porteur de l'avenir, tout en gardant l'histoire ancienne dont il était censé être l'héritier originel. C'est avec l'indigénisme qu'est née la formule d'un « problème indigène », à l'origine depuis de vastes programmes de politiques publiques¹³⁸.

En effet, la catégorisation de l'Indien comme un problème s'accompagnait d'une vision spécifique sur le passé, qui a également perduré jusqu'à nos jours : l'Indien vivant (*el indígena, las comunidades indígenas, los pueblos indígenas*) est l'héritier du passé précolombien, dont la grandeur aurait été éclipsée par la conquête et le régime colonial. De plus, ce passé est entendu comme le contenu principal d'identité de l'Indien. Cependant, cette identité est également perçue comme étant un trait commun à tous les mexicains.

¹³⁸ La référence au « problème indigène » est une formule qui traverse l'histoire de l'indigénisme. Les Indiens y ont été définis et traités comme un problème complexe touchant les bases mêmes de la justice sociale. Les politiques étatiques indigénistes étaient orientées [ou influencées] par cette vision, à l'intérieur de laquelle la modernisation de l'Indien et le développement étaient une des priorités nationales. La résolution du « problème indigène » était également un prérequis pour assurer l'avenir de la nation, censée s'acheminer vers le progrès. Voir également, BARTRA, Roger. « El problema indígena y la ideología indigenista », *Revista mexicana de sociología*, vol. 36, n°. 3, julio-septiembre, 1974.

Si l'on s'intéresse ici à l'indigénisme, c'est parce que la rupture pluriculturaliste, dont on suivra les traces *supra*, s'est faite directement en opposition à cette idéologie et à ses effets politiques et institutionnels au cours du XXe siècle. De même, l'indigénisme renvoie à une pensée commune en Amérique Latine, installée à partir des années 1940 et constituant un élément important de l'histoire contemporaine du sous-continent.

Quant au Mexique, l'importance de l'indigénisme s'ancre dans son lien avec le processus de formation de l'État-nation moderne, issu de l'époque postérieure à la guerre civile que la révolution de 1910 avait entraînée¹³⁹. Le conflit révolutionnaire contre la dictature de Porfirio Díaz, déploya plusieurs fronts de lutte, parmi lesquels se dégage le combat mené par Emiliano Zapata du côté des paysans originaires du centre du pays. Rétrospectivement, il apparaît que les lectures contemporaines de ce mouvement révolutionnaire attribuent la catégorie d'indigène aux luttes des zapatistes du début du siècle (comme on le montrera plus tard). Toutefois, la conception de l'indigénité, qui nous es aujourd'hui plus familière, date plutôt de l'époque postérieure à la révolution de 1910 et de la mise en place de l'indigénisme.

Le conflit révolutionnaire a eu deux répercussions majeures : d'un côté, l'image d'un pays stable en route vers le progrès que le Mexique prétendait endosser à la fin du XIXe siècle a été dramatiquement mise à mal par la brutalité de la révolution, source d'instabilité politique et de luttes de pouvoir entre les factions révolutionnaires. De violentes batailles, des trahisons et des tueries ont assailli le pays, le mettant par ailleurs sous la menace d'une intervention des États-Unis, à l'image de celle de 1914. Il fallait alors reconstruire les liens entre mexicains, profondément divisés à la suite de la violence des affrontements et à leur extrême férocité. Ainsi, au moment de la rédaction de la constitution de 1917, il fut nécessaire de reconstituer le pays depuis ses fondements et de réformer l'État. L'indigénisme trouve sa place dans ce contexte de reconstruction.

L'historiographie mexicaine attribue les origines de l'idéologie indigéniste à l'archéologue et anthropologue Manuel Gamio, né en 1883, personnage public clé dans la

¹³⁹ Parmi la vaste gamme de littérature portant sur la révolution mexicaine, nous souhaitons retenir : WOMACK, John. *Zapata and The Mexican Revolution*, USA, Vintage, 1970, et KNIGHT, Alan. *The Mexican Revolution, Volume 1: Porfirians, Liberals, and Peasants*, USA, Paperback, University of Nebraska Press, 1990. Il existe également un roman qui retrace des événements de la révolution au moment où elle s'est produite, *Los de abajo*, publié en 1916 par l'écrivain Mariano Azuela.

diffusion des idées sur l'identité mexicaine moderne depuis son principal ouvrage *Forjando patria*¹⁴⁰, paru en 1916. Formé aux États-Unis à l'Université de Columbia dans la méthode de la stratigraphie, en 1922 Gamio participe aux chantiers archéologiques de l'ancienne cité préhispanique de Teotihuacán, qui deviendra l'un des sites emblématiques pour se référer au passé national. Cet endroit fut également dédié au tourisme international dans l'intention d'éviter une perception du passé précolombien comme relevant de la barbarie.¹⁴¹ Si, comme nous l'avons signalé auparavant, sous l'administration de Porfirio Díaz le passé précolombien était devenu une source iconographique d'identité nationale, avec l'indigénisme initié par Gamio, c'est un processus de nationalisation du passé qui est enclenché, accompagné d'une réidentification des Indiens contemporains à ce passé indien.

Avec Manuel Gamio, on peut également dater le début de l'anthropologie et de l'archéologie modernes, aussi bien que leur professionnalisation¹⁴². Même si Gamio réalisa ses études aux États-Unis, en contact avec une tradition académique différente, l'orientation qu'il donna à ces sciences demeure singulière : la transformation de ce savoir en instrument au service d'une politique d'intervention sociale.¹⁴³ Bien que l'anthropologie soit restée un champ scientifique, son lien avec la politique étatique est inhérent à son développement et à la place privilégiée que les institutions d'État lui ont accordé depuis le XXe siècle. Une tâche fondamentale a été, de surcroît, confiée à cette science sociale : celle de la connaissance de la population rurale, pour mieux la connaître, la classer et l'intégrer dans l'utopie de la nation métisse. À travers des nombreux travaux de terrain, l'anthropologie a fait émerger la définition contemporaine de l'indigénité et l'idée du besoin de gérer cette les populations classées comme « indigènes » en tant qu'un des principaux problèmes pour la nation. En ce sens, l'anthropologue est devenu l'intellectuel public par excellence.

¹⁴⁰ GAMIO, Manuel. *Forjando patria: pronacionalismo*, Mexique, Editorial Porrúa, 1916

¹⁴¹ BRADING, David A. «Manuel Gamio and official Indigenismo in Mexico», *Bulletin of Latin American Research*, n° 7 (1), 1988, pp. 75-89.

¹⁴² A ce sujet, voir PORTAL, María Portal et RAMÍREZ PAZ, Xóchitl. *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, Mexique, UNAM, 2010.

¹⁴³ Pour une différenciation entre une anthropologie d'état et une anthropologie académique, voir : CASTAÑEDA, Quetzil. « Stocking's Historiography of Influence: The 'Story of Boas', Gamio and Redfield at the Cross-Road to Light » », *Critique of Anthropology*, Vol 23, n° 3, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 2003, pp.235–263. Cet article est très intéressant dans la mesure où il remet en question le lien que l'on établit communément aujourd'hui entre l'anthropologue étasunien Franz Boas, considéré comme le père de l'anthropologie américaine contemporaine et Manuel Gamio. Castañeda retrace le parcours de ce dernier afin de montrer que l'« inspiration » dont il a fait preuve vis-à-vis de l'école de Boas reste très limitée.

Au sein de la science anthropologique contemporaine initiée par Gamio, sont aussi apparues des notions de race, de culture, d'incorporation, d'assimilation ou d'acculturation (selon les périodes de son développement), reliées à une vision politique et culturelle à propos de la nature de la nation¹⁴⁴. Très tôt avec l'émergence de l'indigénisme s'est affirmé un modèle de nation à construire : la nation métisse. Conception renvoyant à un Mexique unifié et résultat d'un mélange de groupes sociaux différents. La « rédemption »¹⁴⁵ de la race indigène (« pauvre et douloureuse race »¹⁴⁶) que Gamio envisageait et qui incluait la revalorisation de son passé, était un pas nécessaire pour redresser la nation et l'acheminer vers l'avenir, horizon d'attente qui prenait la forme d'un métissage¹⁴⁷.

Mais pourquoi replacer l'Indien au centre du processus de construction d'une nation unifiée ? Tel que Paula López le montre, dans l'indigénisme l'Indien contemporain est mis en relation avec le passé précolombien¹⁴⁸. Perçu comme appauvri par des siècles d'assujettissement colonial, l'Indien devient désormais le porteur du passé authentique de la nation, ce qui constitue une évolution par rapport aux mythes des origines que l'on a décrit précédemment et dans lequel aucun groupe social spécifique n'incarnait le passé. Manuel Gamio attribuait ce passé glorieux mais disparu aux Indiens contemporains, tout en identifiant la racine européenne comme une force pour l'avenir, seule capable de prendre en main la destinée de l'Indien. Cette conception s'enracine dans la pensée de Gamio telle la métaphore des races et des métaux à travers laquelle il donne sens à la « forge de la patrie »¹⁴⁹. L'Indien

¹⁴⁴ Il est intéressant de noter ici que l'historicisme anthropologique proposé par Franz Boas rejetait les rapports mécaniques entre race et culture, préjugé qu'il considérait basé sur des suppositions sur la supériorité de l'homme blanc, européen et occidental. Sa position était également fondée sur une critique des théories évolutionnistes et positivistes. A ce sujet, voir BOAS, Franz. *Cuestiones fundamentales de Antropología cultural*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1964.

¹⁴⁵ Ce mot apparaît dans l'ouvrage de Manuel Gamio, cité en note 56, p. 21.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Une grande littérature a été consacrée au thème de l'indigénisme. De façon non exhaustive, nous nous référerons aux travaux de : BRADING, David. « Manuel Gamio and official indigenismo in Mexico », *Bulletin of Latin American Research*, n° 7 (1), 1988, pp. 75-89 ; FAVRE, Henri. *L'indigénisme*, Paris, Presse Universitaires de France, 1996 ; KNIGHT, Alan. « Racism, revolution and indigenismo : Mexico 1910-1940 », dans GRAHAM, Richard (éd.). *The Idea of Race in Latin America*, Austin, USA, University of Texas Press, 1990, pp. 71-113.

¹⁴⁸ LÓPEZ CABALLERO, Paula. « Quel héritage pour quels héritiers ? Passé précolombien et héritage colonial dans l'histoire nationale du Mexique », *Sociétés politiques comparées*. Revue européenne d'analyse des sociétés politiques, Paris, 2009, pp. 1-22.

¹⁴⁹ Le mythe des métaux renvoyant aux ères de l'humanité est développé par Hésiode dans *Les travaux et les jours* (VIIIe siècle av. J.-C.). Dans ce poème apparaissent des plusieurs races associées à des métaux (or, fer, bronze), correspondant à des âges ainsi qu'à diverses qualités. Parmi ces races, il en existe une différente : la race des héros, la plus juste et la plus brave car moitié divine et moitié mortelle. Les âges des métaux correspondent également à

était défini comme une « race de bronze », alors que l'Européen (particulièrement la racine espagnole) était identifié comme une « race de fer ». Pour Gamio, seule la fusion de ces deux composantes du Mexique pouvait assurer la formation d'une nouvelle patrie : « Ainsi, cette homogénéité raciale, cette unification de type physique, cette avancée et heureuse fusion de races, constitue la première et la plus solide base du nationalisme »¹⁵⁰.

Mais, pour Gamio, la réalisation de cette fusion ne revenait pourtant pas à l'Indien considéré comme opprimé pendant des siècles et incapable de l'accomplir tout seul. L'intégration de l'Indien devait être assurée par les intellectuels et fonctionnaires à qui il faisait appel depuis les premiers pages de son ouvrage : « Il revient aujourd'hui aux révolutionnaires du Mexique de brandir le marteau et de serrer le tablier du forgeron pour qu'il surgisse de l'enclume miraculeuse la nouvelle patrie faite du fer et du bronze confondus. Voici le fer...voici le bronze. À bâtir, mes frères ! »¹⁵¹.

Sa définition de civilisation précolombienne (rejetant la vision d'une forme de préhistoire de l'homme américain) n'avait de sens, selon lui, que dans cette idée de construction de la patrie. Gamio estimait que le passé précédant la Conquête était glorieux puisque les peuples indigènes possédaient une sensibilité artistique ainsi qu'une importante organisation politique propres au monde disparu au XVI^e siècle. L'accès à ces vestiges ne pouvant se faire qu'au moyen de fouilles, il soulignait l'importance d'une mise en valeur archéologique. Par ailleurs, Gamio employait le concept de « race vaincue » pour se référer aux civilisations précolombiennes. Il percevait les indigènes contemporains comme les héritiers de ce passé ancestral mais souillés par le passé colonial. Par cette conviction, son projet de formation national ne débouchait pas sur l'annulation de la différence mais sur son intégration au sein d'une combinaison raciale et culturelle.

A cet effet, en parallèle des travaux archéologiques menés à Teotihuacán en 1922, Manuel Gamio réalisa un travail ethnographique chez les habitants du village. Il cherchait à montrer que les Indiens contemporains étaient en possession d'une sorte d'essence culturelle élevée,

des cycles au cours desquels se succèdent plusieurs races. Voir VERNANT, Jean-Pierre. « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 157 n^o. 1, 1960, pp. 21-54.

¹⁵⁰ GAMIO, Manuel. *Forjando patria: pronacionalismo*, Editorial Porrúa, México, 1916, p. 13.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 6.

faisant d'eux des modèles de citoyenneté, car porteurs de l'essence « mexicaine » logée dans un véritable passé national commun.¹⁵²

Toutefois, ce passé glorieux ne constituait que la moitié de la temporalité d'une nouvelle nation, car pour rouvrir l'avenir, il était nécessaire de surmonter le passé (aussi bien l'époque ancienne précolombienne que l'époque coloniale) et seulement la force du fer pouvait assurer la formation de la nation métisse.¹⁵³ Comme le signale l'historien Guillermo Zermeño le métissage apparaît au Mexique non seulement comme une idée raciale, mais aussi comme un principe régulateur de l'identité et du devenir historique¹⁵⁴. Bien évidemment, l'idée du métissage provient du XIXe siècle et fut très présente dans les travaux des intellectuels les plus importants comme Francisco Pimentel, Vicente Riva Palacio, ou Justo Sierra. Toutefois, avec l'indigénisme, le métissage prit le sens d'un moment historique à atteindre, ce que le philosophe José Vasconcelos a conçu en 1925 comme l'avènement de la *race cosmique*¹⁵⁵, une race qui dépasse toutes les origines et forme un destin commun pour l'Amérique Latine. Il s'agissait en quelque sorte de la formation d'un *homme nouveau*.

Dans l'avènement de cette race fusionnée, l'Indien était voué à être entraîné et dépassé par cette marche de toute l'histoire vers le progrès. Gamio affirmait que « l'Indien est en retard par rapport à la civilisation contemporaine puisque cette dernière, possédant un caractère scientifique, conduit actuellement à de meilleurs résultats pratiques »¹⁵⁶ D'après cette idée, le sens du passé indigène allait se fixer comme celui d'une temporalité exemplaire, mais à surmonter. A partir de cette conception, l'Indien était perçu comme un être incomplet sans son

¹⁵² DOWSON, Alexander. « From models to nation to model citizens. *Indigenismo* and the "Revindication" of the Mexican Indian 1930-40 », *Journal of Latin American Studies*, n°. 30 (2), 1998, pp. 279-308.

¹⁵³ Leif Korsbaeck et Miguel Ángel Sámano Rentería soulignent le paradoxe que renferme l'utopie postrévolutionnaire du métissage, laquelle d'un côté – et en opposition à la fascination exercée par l'étranger sur l'ancien gouvernement – idéalise l'Indien, tout en poursuivant le projet d'une modernisation économique. Voir, KORSBAECK, Leif et SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángel. « El indigenismo en México, antecedentes y actualidad », *Ra Ximhai*, vol. 3, n°. 1, enero-abril, 2007, pp. 195-224.

¹⁵⁴ ZERMEÑO PADILLA, Guillermo. « Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto », dans BÖTTCHER, Nikolaus, HAUSBERGER, Bernd et HERING Max S. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Mexique, El Colegio de México, pp. 283-318.

¹⁵⁵ VASCONCELOS, José. *La raza cósmica*, Mexique, Agencia mundial de librería, 1925

¹⁵⁶ GAMIO, Manuel. *Forjando patria: pronacionalismo*, Mexique, Editorial Porrúa, 1916, p. 96.

alter-ego, la race de fer. Il était le porteur, la source de l'authenticité historique, mais ne représentait pas un moteur pour l'avenir¹⁵⁷.

La conception du passé qui s'exprime ainsi aux origines de l'indigénisme et qui allait se développer durant les époques suivantes, jetait les bases de ce que l'on peut considérer comme un régime national d'historicité du Mexique, celui-ci perçu comme un pays « avec un passé indigène, un présent métis et un avenir occidental »¹⁵⁸. Cela ouvrait ainsi l'horizon d'action et d'attente de la nation métisse et la possibilité de son futur. L'anthropologie mexicaine avait donc réussi à faire converger le passé et le futur dans un seul projet qui se définissait comme révolutionnaire et base de la nation moderne¹⁵⁹.

Or, l'avènement de cette nouvelle nation n'est pas resté une idée abstraite ou seulement une conception théorique. Sa puissance s'est déployée au travers d'expressions matérielles concrètes, ainsi que de mécanismes politiques et à l'aide d'opérations précises. La définition de l'Indien et la construction du sens de son passé au XXe siècle restent indissociables de la pratique institutionnelle de l'indigénisme. Du point de vue des indigénistes intellectuels et fonctionnaires d'État, pour résoudre le retardement civilisationnel de l'Indien, il était nécessaire d'intervenir dans la réalité (principalement rurale en ce qui concerne la première partie du XXe siècle) par des politiques concrètes qui allaient être appliquées à travers l'action des institutions étatiques. Or cet objectif devait être accompli au moyen de l'anthropologie, science d'État, vouée à produire le nouvel homme métis.

La chronologie de cette relation entre science et pratique institutionnelle fait encore l'objet de débats. Des historiens de la science anthropologique et des indigénistes tardifs ont considérablement fait varier les dates, certains d'entre eux identifiant des pratiques indigénistes

¹⁵⁷ Ces conceptions qui font de l'Indien contemporain la source de la personnalité historique de la nation furent accompagnées par le développement d'un art nationaliste. Parmi ses représentants nous pouvons citer Gustavo Murillo né en 1875, porteur d'un nouveau courant qui cherchait à représenter la culture populaire et nationale dont les Indiens contemporains seraient les dépositaires. Murillo fut également le professeur de peintres tels que Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros et José Clemente Orozco, tous exprimant dans leurs œuvres l'essence du peuple mexicain, sa culture et son histoire notamment à travers le format monumental de la fresque. Cet art nationaliste se déploya sous forme de fresque historique qui avait pour but de formuler un récit cohérent reliant toutes les « étapes » du passé de la nation.

¹⁵⁸ AGUILAR RIVERA, José Antonio. « Rêves d'unité nationale », *Etudes rurales*, 3/n° 163-164, 2002, p. 35

¹⁵⁹ LOMNITZ, Claudio, « La etnografía y el futuro de la antropología en México », *Nexos*, 14 novembre 2014.

dans le régime de la Vice-royauté espagnole¹⁶⁰. Toutefois, des études récentes situent l'histoire de l'indigénisme dans la période 1917-1970, correspondant *grosso modo* aux premiers développements théoriques et institutionnels de Manuel Gamio¹⁶¹. La période proche des années 1970 correspond aux origines de la crise de l'indigénisme qui, comme on le verra plus tard, se situe aux alentours de l'année 1968.

Quant au laps de temps compris dans cette chronologie générale, nous préférons reprendre quelques aspects développés par Andrés Medina¹⁶² qui la subdivise de la façon suivante: a) de 1917 à 1940, à savoir de la formulation des principaux idéaux par Manuel Gamio jusqu'au Congrès de Patzcuaro et fondation de l'Institut Indigéniste Interaméricain ; b) de la consolidation théorique et politique, fondamentalement marquée par la création de l'Institut national Indigéniste en 1948 au Mexique et jusqu'aux controverses avec la génération de l'anthropologie critique au début des années 1970 ; c) l'apparition entre 1970 et 1976 d'un indigénisme orienté vers la participation des indigènes dans la conduite des politiques sociales, sous l'influence du Premier congrès national des peuples indigènes en 1975 et par la diffusion de la Première Déclaration de la Barbade, d) sa progressive transformation vers une politique guidée par les notions de diversité culturelle depuis les années 1980 et jusqu'à la réforme de l'article 4 de la Constitution en 1992 affirmant le caractère multiethnique de la nation. A proprement parler, dans les années 1980, l'indigénisme en déclin a commencé à coexister aux côtés du pluralisme culturel dont les origines dépassent le contexte mexicain et dont la nature politique ne relève pas de la pensée nationaliste et postrévolutionnaire ayant servi de base aussi bien à l'anthropologie qu'aux institutions d'intervention sociale. Nous développerons davantage ce thème par la suite.

¹⁶⁰ On verra plus tard que le travail pionnier d'historiographie sur l'indigénisme, élaboré en 1950 par Luis Villoro, situe les origines de l'indigénisme à l'époque coloniale. VILLORO, Luis *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Mexique, El Colegio de México, 1950.

¹⁶¹ Henri Favre situe le développement général de l'indigénisme entre 1920 et 1970, voir : FAVRE, Henri. *El indigenismo*, Mexique, Fondo de cultura económica, 1978.

¹⁶² Nous suivons seulement quelques repères chronologiques établis par Andrés Medina. Ces derniers sont élaborés et discutés dans son article, « Los ciclos del indigenismo : la política indigenista en el siglo XX », dans GUTIÉRREZ CHONG, Natividad, ROMERO GARCÍA, Marcela et SARMIENTO SILVA, Sergio (éds.) *Indigenismos. Reflexiones críticas*, Mexique, INI, 2000, pp. 63-80. Medina inclue la période qui débute en 1994 avec le soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale comme une phase de l'indigénisme, qu'il identifie comme une « guerre de basse intensité » provoquant la mort de l'indigénisme, sa remise en cause et la croissance des organisations indigènes. Nous ne coïncidons pas avec cette dernière périodisation car nous considérons que la rébellion de l'EZLN a lieu dans une période marquée plutôt par le paradigme de la pluralité culturelle et les revendications identitaires et mémorielles.

Or, au Mexique, la pratique institutionnelle et politique de l'indigénisme a contribué à fonder un ordre social, établi par une séparation entre l'Indien et le reste de la société nationale « métisse ». Bien qu'à l'intérieur de l'indigénisme la définition de l'Indien, aussi bien que la nature et la conduite des politiques ont été contradictoires et plurielles, deux aspects sont restés stables : la conception de l'Indien comme porteur du passé précolombien et son assimilation à la culture nationale comme horizon d'attente. La conception d'une intervention politique et d'une ingénierie sociale peut être perçue dans la création et la multiplication des institutions indigénistes tout au long du XXe siècle, ce qui atteste de la matérialité et de l'importance de cette idéologie qui avait comme arrière-plan la révolution de 1910. En 1956, un des plus importants indigénistes, Gonzalo Aguirre Beltrán, affirmait que :

La révolution, en effet, a fait surgir au niveau de la conscience d'un peuple en crise la gravité de ses problèmes sociaux et l'urgence de la solution. L'anthropologie sociale, inévitablement, a dû diriger son intérêt vers l'étude de ces problèmes incisifs et actuels, bien distincts de ceux purement scientifiques qui jusqu'alors avaient été l'objet principal de préoccupation et a essayé de leur trouver des réponses [...]. De cette manière, l'anthropologie sociale au Mexique, sous la convulsion d'un phénomène social impétueux, s'est transformée en force active et vitale qui a fourni les fondements théoriques et les instruments pratiques pour l'élaboration et la mise en œuvre d'une politique sociale et économique d'intégration nationale qui reçoit le nom d'*indigénisme*¹⁶³.

Il est impossible ici de faire mention du grand nombre d'institutions créées, mais certaines d'entre elles restent incontournables. Nous avons cité la Direction d'Études Archéologiques et Ethnographiques conçue par Manuel Gamio, mais plus tard en 1921 fut créé le Département d'Éducation et Culture pour la Race Indigène, suivi par des missions culturelles régies par le Secrétariat d'Éducation publique (SEP), ce dernier créé en 1921. Les missions culturelles furent menées dans plusieurs régions du pays avec l'objectif d'enseigner l'espagnol comme unique langue auprès des populations parlant encore des langues considérées précolombiennes. A cet effet, quand Manuel Gamio fut nommé secrétaire adjoint du SEP en 1924, il lança un projet visant à former des dirigeants indigènes éduqués et intégrés dans la culture nationale afin de retourner dans leurs régions et diffuser l'acculturation. Ce fut le cas notamment avec le projet de la Maison de l'Étudiant Indigène (transformé plus tard en Internat National des Indiens) localisée dans la ville de Mexico et accueillant des indigènes de diverses régions du pays. Elle

¹⁶³ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Mexico, UNAM, 1957, p. 132.

fut décrite comme une institution ayant pour « objet d'annuler la distance évolutive qui sépare les Indiens de l'époque actuelle, en transformant leur mentalité, leurs tendances et coutumes, pour les conduire à la vie civilisée et moderne et les incorporer intégralement dans la communauté sociale mexicaine »¹⁶⁴. Malgré l'interruption prématurée de ce projet, le programme d'éducation pour l'acculturation des Indiens se poursuivit et en 1932 fut créée la Station Expérimentale d'Incorporation de l'Indien dans l'État du Michoacán, fermée à son tour à la suite des désaccords politiques. On peut également citer le Département des Écoles Rurales et d'Incorporation culturelle de l'Indigène fondé en 1925.

Plus tard, en 1935, le gouvernement de Lázaro Cárdenas a créé le Département Autonome des Affaires Indigènes, premier organisme gouvernemental dédié à l'étude des « problèmes fondamentaux des « races aborigènes », afin de proposer au chef de l'exécutif les mesures et les dispositions qui devront être prises par plusieurs dépendances du gouvernement, pour que l'action coordonnée par le Pouvoir Public puisse être menée au bénéfice des indigènes »¹⁶⁵. C'est également à cette même période qu'ont été créés l'Institut d'Anthropologie et Histoire (1939) et le Musée National d'Anthropologie (1939).

La réalisation du Congrès Indigéniste Interaméricain dans la ville de Patzcuaro en 1940 fut le couronnement de cette première phase de l'indigénisme. Cette manifestation scientifique et politique, qui concernait tout le continent américain¹⁶⁶, fut suivie par la création de l'Institut Interaméricain Indigéniste qui s'installa au Mexique¹⁶⁷. Dans son discours inaugural, le président Lázaro Cárdenas pointa le besoin de dépasser les anciennes idées intégrationnistes qui cherchaient à supprimer les cultures « primitives ». Au contraire, il affirma le besoin d'une incorporation « de la culture universelle dans l'Indien, c'est-à-dire, le développement complet de toutes les puissances et facultés naturelles de la race, l'amélioration de ses conditions de vie en ajoutant à ses ressources de vie et de travail les éléments universels de la technique et de

¹⁶⁴ *La Casa del Estudiante Indígena. 16 meses de labor de un experimento psicológico colectivo con indios*. Février 1926, Mexique, Publicaciones de la Secretaria de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, 1927, pp. 14-41, 161-163.

¹⁶⁵ *Ley de creación del Departamento Autónomo de Asuntos indígenas*, formulée par le parlement mexicain le 30 décembre 1935, Fonds documentaires de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI; E 497 D46m.

¹⁶⁶ Presque tous les pays d'Amérique y ont assisté, à l'exception du Canada, Panama et Haïti.

¹⁶⁷ *Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano. Resoluciones, Conclusiones, Declaraciones, Acuerdos, Proposiciones y Recomendaciones*. Patzcuaro, avril 1940. *Suplemento del Boletín Indigenista*, México, D. F. 1948, pp. 1-35.

l'art, mais toujours dans le respect de la personnalité raciale, de sa conscience et de son entité. »¹⁶⁸. Le Congrès de Pátzcuaro constitue une date clé puisqu'avec la formation de l'Institut Indigéniste Interaméricain s'exprime une volonté des états latino-américains de développer la coopération entre les pays du sous-continent par le rapprochement de leurs politiques sociales.

Cette année-là, lors de la VIIIe Conférence internationale américaine, la création de l'institut avait déjà été envisagée, en pointant le besoin d'adopter des politiques pour les indigènes du continent afin de favoriser leur intégration. John Collier, qui était chargé du Bureau des Affaires Indigènes sous le mandat de Roosevelt aux États-Unis, avait été un des principaux promoteurs du congrès. Il était également l'auteur, sous la politique du New Deal, de l'adoption et de la ratification des nouvelles politiques pour les indigènes sur le continent. Quant à l'Amérique Latine, le congrès de 1940 à Pátzcuaro ouvrit une nouvelle étape pour l'indigénisme, tourné vers la revalorisation de l'Indien à l'intérieur du nationalisme. Avec la fondation de l'Institut Indigéniste Interaméricain, se structura sur le continent une politique uniforme (même si hétérogène) à propos de l'application des politiques conçues pour la population indigène¹⁶⁹. Le 23 avril 1948, à la fin du congrès une Déclaration solennelle de principes fut adoptée, affirmant des idées centrales pour la pratique de l'indigénisme : l'indigène était défini comme un sujet d'intérêt public, la notion de race était revisitée, la quête d'une égalité pour toute la population du continent était mise en avant, aussi bien que le respect de la personnalité historique des populations indigènes dans l'application de toute mesure politique leur étant destinée¹⁷⁰. Finalement, une idée y a également été réaffirmée : l'objectif d'intégrer les indigènes à des techniques et à la science moderne, celles-ci identifiées à la civilisation occidentale. Ces idées allaient orienter la politique indigéniste du continent, dont les expressions les plus exemplaires incluent les cas du Mexique, du Pérou et du Guatemala.

Au Mexique, le congrès de Pátzcuaro aboutit à la création de l'Institut National Indigéniste (INI), remplaçant ainsi le Département Autonome des Affaires Indigènes. Conçu

¹⁶⁸ « Discurso del presidente de la República » en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, Michoacán, 14 de abril de 1940 », *Palabras y documentos públicos de Lázaro Cárdenas, 1928-1940*, 1984, Mexico, Siglo XXI, vol. I, pp. 402-405.

¹⁶⁹ L'Institut Indigéniste Interaméricain fut intégré en 1953 à l'Organisation des États Américains.

¹⁷⁰ Pour une analyse sur le congrès de Pátzcuaro, voir : PINEDA C., Roberto. « El Congreso indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas », *Baukara 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Bogotá, julio-diciembre, 2012, p.10-28

comme un organisme décentralisé et rattaché au gouvernement fédéral, il est devenu le berceau de la science et de la pratique de l'indigénisme national. Depuis sa création, il est resté l'organisme principal en matière des peuples indigènes, jusqu'à sa clôture en 2003 avec la transformation des politiques indigénistes en politiques de la diversité culturelle.

L'INI avait pour tâche de « mener une recherche sur les problèmes relatifs aux peuples indigènes du pays (...), étudier les mesures qui requièrent les noyaux indigènes (...), promouvoir devant l'Exécutif Fédéral la validation et l'application de ces mesures »¹⁷¹. Cet institut chercha à accomplir une intégration, tout en conservant des spécificités culturelles qui, dans la pratique, devaient être connues et sauvegardées grâce à l'anthropologie. Le but recherché était donc une acculturation sélective aux moyens de projets étatiques. L'organisation et la direction de l'INI s'appuyaient également sur une génération de jeunes anthropologues formés à l'École Nationale d'Anthropologie et Histoire (ENAH), fondée elle-même en 1937. A l'origine, ce fut Alfonso Caso, archéologue et philosophe, qui se trouva à la tête de l'INI¹⁷². La succession fut ensuite assumée par d'importantes figures de l'indigénisme telles que Gonzalo Aguirre Beltrán, Ignacio Ovalle Fernández, Salomón Nahmad Sitton, Miguel Limón Rojas, Arturo Warman, Guillermo Espinosa Velasco, Carlos Tello Macías, Melba Pría, Marcos Matías Alonso, Humberto Aldaz Hernández et, à la fin et uniquement comme responsable du bureau, Arnulfo Embriz Ososio.

L'INI fut longtemps l'institution chargée d'une vaste politique englobant plusieurs secteurs considérés comme des problématiques nationales : agricole, économique, sanitaire, éducatif, juridique, culturel, linguistique. Orienté vers des problèmes de nature diverse, l'institut fut divisé entre différents centres coordinateurs régionaux proposant des programmes bilingues (espagnol et les langues indigènes régionales)¹⁷³. Le premier centre coordinateur fut installé en 1951 à San Cristobal de las Casas au Chiapas. Onze centres coordinateurs furent aussi formés au cours des vingt-deux années de la direction de Caso.

¹⁷¹ Définition donnée dans la Loi de création de l'INI, publiée dans le *Diario Oficial*, le 4 juillet 1948.

¹⁷² Voir: CASO, Alfonso. *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Mexico, INI, 1954.

¹⁷³ Voir le document « Los Centros Coordinadores », CASO, Alfonso. *INI. Realidades y proyectos. 16 años de trabajo*, Mexico, 1964, pp. 17-29. Une réflexion est également développée par Gonzalo Aguirre Beltrán dans son texte *Teoría y práctica de la educación indígena*, Mexico, SEP, n°. 64, 1973, p. 201-247.

D'autre part, des équipes pluridisciplinaires ont mené des programmes de coordination entre ces multiples actions. Ainsi, au sein de l'INI se côtoyaient anthropologues, linguistes, médecins, administrateurs, économistes, avocats, ingénieurs, techniciens forestiers, agronomes, géographes, secrétaires, chauffeurs, etc. Toutefois, l'anthropologie sociale restait la science dominante de l'action indigéniste (nom générique donné à la politique indigéniste).

Dans leur introduction à l'extraordinaire recueil de documents officiels sur l'indigénisme couvrant la période allant de 1917 jusqu'à la Déclaration des droits des peuples autochtones des Nations Unis promulguée en 2007, José del Val et Carlos Zolla signalent que la pratique de politique indigéniste est restée un domaine particulièrement masculin¹⁷⁴. Les figures intellectuelles de l'indigénisme étaient principalement des théoriciens, des fonctionnaires et des chercheurs parmi lesquels les figures les plus emblématiques restent Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Alfonso Caso et Gonzalo Aguirre Beltrán¹⁷⁵.

Ces générations d'intellectuels indigénistes ont non seulement assuré d'importantes fonctions au sein de la structure institutionnelle de l'INI mais ont contribué aux débats scientifiques essentiels à la pratique de l'indigénisme comme politique d'Etat.

Un point capital de la discussion était la définition de l'Indien comme sujet d'intervention publique. Si, pour Gamio, l'Indien représentait une figure historique incarnée dans la réalité de certaines populations du Mexique, une définition plus spécifique a vu le jour avec l'archéologue et philosophe Alfonso Caso, dont les ouvrages constituent une pierre de touche des politiques indigénistes.¹⁷⁶ A cet effet, la théorie et la pratique indigéniste de Caso reste une clé essentielle dans la compréhension de l'évolution qu'a connue la façon de définir les Indiens. Si Caso reprit la définition de l'héritage précolombien comme un élément central dans l'appréhension de la personnalité de l'Indien, il y ajouta pourtant la catégorie de communauté, définie comme l'espace où s'accomplit l'identité indigène et sur lequel doit porter l'action publique : « nous

¹⁷⁴ Nous considérons risquée l'intégration qu'ils font de ladite Déclaration, car leur histoire dépasse fortement celle de l'indigénisme mexicain et répond à d'autres éléments d'explication.

¹⁷⁵ José del Val et Carlos Zolla ont une liste exhaustive qui intègre finalement les noms des Salomón Nahmad, Miguel León Portilla, Rodolfo Stavenhagen, Arturo Warman et Guillermo Bonfil Batalla. Bien qu'ils aient exercé des fonctions dans les institutions indigénistes, il nous semble que, à l'exception de Miguel León Portilla, il s'agit d'intellectuels correspondant plutôt à la génération des anthropologues critiques, qui ont attaqué de manière virulente l'indigénisme dans les années 1970. DEL VAL, Jose et ZOLLA, Carlos. *Documentos fundamentales del indigenismo en México*, Mexique, UNAM/ « México, nación multicultural », 2014.

¹⁷⁶ CASO, Alfonso. « Definición del indio y de lo indio », *América indígena*, 1948, vol. 8, n°. 4, pp. 239-247.

sommes arrivés à considérer que ce qui est important pour nous n'est pas de définir l'individu comme Indien ou non Indien ; (...) ce qui est important à déterminer dans une politique indigéniste (...) est, fondamentalement, la communauté indigène ».¹⁷⁷ De même, une fois établie l'identité du sujet d'intervention, tel qu'Alejandro Araujo et Paula López Caballero le signalent, la tâche de l'indigénisme était d'apporter la culture aux indigènes afin de résoudre leurs problèmes. Cela représentait ainsi « une actualisation du programme politique que Manuel Gamio avait promu dans ses premiers textes »¹⁷⁸ Ce changement est central pour comprendre la pratique de l'indigénisme qui s'adressait en effet plus aux communautés qu'à un individu indigène. Le concept de « communauté indigène » forgé par Caso restera, y compris jusqu'à nos jours, un élément important dans les politiques de l'État sur des individus ou des groupes catégorisés comme indigènes.

Si les recensements du début du siècle intégraient la notion de race (Recensement général de population en 1920), dont Manuel Gamio se servait aussi, l'idée de communauté a ouvert la porte à des nouvelles catégories qui allaient inclure la classe sociale et insister sur le statut de langues vernaculaires comme marqueurs d'identité indigène. Dans ce domaine, Gonzalo Aguirre Beltrán proposa un changement depuis la catégorie de communauté vers celle de région interculturelle, en lien avec les régions de refuge. Ces régions étaient définies par Aguirre Beltrán comme des espaces géoculturels d'interactions entre Indiens et métis, formés par un noyau recteur (*ciudad primada*) et un hinterland qui englobe un nombre variable de communautés indigènes, formant dans l'ensemble la région interculturelle de refuge. Cet espace était, aux yeux d'Aguirre Beltrán, caractérisé par la domination d'une culture sur une autre. Dans ce cadre, il considérait que cette domination était exercée notamment par la culture métisse qui disposait de meilleurs moyens. Cette domination était rendue possible par la persistance de situations proches de la réalité coloniale dans certaines régions, reproduisant ainsi l'asservissement des Indiens. La réalisation de l'acculturation-assimilation des Indiens habitant ces régions devait être menée à bien, d'après lui, par la pratique de l'indigénisme.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 245.

¹⁷⁸ ARAUJO, Alejandro et LÓPEZ CABALLERO, Paula. « ¿Quién es indígena? El legado insospechado de Alfonso Caso », *Horizontal*, Ideas, 9 décembre 2015.

Aguirre Beltrán aborda le sujet dans plusieurs de ces ouvrages, notamment dans *Regiones de refugio* (1967)¹⁷⁹ et *El proceso de aculturación* (1970)¹⁸⁰.

Or pour l'anthropologue, l'Indien restait également dans une situation de précarité économique. Il estimait que la population métisse dominait les secteurs capitalistes, mieux développés, disposant ainsi à leur avantage des moyens de production de l'économie. Aguirre Beltrán, ayant combiné son nationalisme avec une orientation marxiste, considérait que l'oppression économique dans les régions était un obstacle pour le développement national. Au fond, sa préoccupation était l'avenir de la nation, de sorte que « son débat sur le passé colonial s'est transformé, de manière progressive, en un débat sur le présent et sur l'effort pour construire le futur du Mexique »¹⁸¹. Ce souci pour l'articulation entre le passé et le présent emmena Aguirre Beltrán à sortir d'une conception des communautés indigènes comme des restes du passé ou des réalités sociales isolées. Au contraire, sa proposition pour la pratique indigéniste dans des régions où prédominent des rapports de pouvoir dépassait l'indigénisme de Gamio. La lecture de la réalité indigène d'Aguirre Beltrán¹⁸² n'était pas exclusivement fondée sur la singularité de l'indigène, mais sur la condition d'« interculturalité » entre deux groupes. Le manque d'intégration des indigènes au développement national était pour lui le cœur des conflits dans ces régions qu'il considérait, désormais, comme la cible de l'indigénisme. Si, à ses yeux, l'Indien se trouvait déjà intégré dans la communauté, voire dans la région, le problème restait celui de son intégration au sein de la nation, afin de mieux affronter les inégalités qui configuraient à la fois son identité, sa personnalité et son potentiel de développement. Et c'était seulement cette intégration qui allait assurer le progrès des Indiens.

De plus, la marche conjointe de la région de refuge interculturelle et de la nation vers un futur commun incluait un autre aspect. L'Indien devait surmonter sa condition d'appartenance à une « caste » pour devenir membre d'une « classe » sociale et être en mesure de s'associer en partis, syndicats ou organisations paysannes. L'abandon de la condition coloniale était donc nécessaire non seulement pour l'Indien, mais pour sa région et pour toute la nation. Aguirre

¹⁷⁹ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Regiones de refugio*, Mexique, Instituto nacional indigenista, 1967

¹⁸⁰ AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo. *El proceso de aculturación*, Mexique, Instituto nacional indigenista, 1971.

¹⁸¹ PALERM, Ángel. « Introducción » à *Aguirre Beltrán: Obra Polémica, Mexique*, SEP-IHAH, 1976.

¹⁸² Il est important de mentionner qu'Aguirre Beltrán eut une longue carrière dans les institutions indigénistes depuis les années 1940 et jusqu'aux années 1990 avant son décès. Les postes qu'il occupa dans l'administration mexicaine ont toujours été associés à la conduite des politiques l'indigénistes (mais avec les changements considérables réalisés au cours des années 1970) et à l'évaluation de ces résultats vis-à-vis des indigènes.

Beltrán estimait que seule l'action indigéniste pouvait aider les Indiens à surmonter leur condition, à travers les institutions et les politiques de l'État, garants du développement national.

Aguirre Beltrán, comme d'autres indigénistes, fut un homme influent, un acteur politique fondamental de la politique indigéniste depuis les années 1940. Il fut également un des indigénistes à contester les critiques sévères qui, comme on le verra, ont été introduites dans les années 1970 par une nouvelle génération d'anthropologues qui ouvrait le chemin à l'affirmation d'un nouveau paradigme intellectuel et politique à propos des indigènes.

Mais, si Aguirre Beltrán était conscient de l'excès de glorification du passé dans la définition de l'Indien au Mexique, le nationalisme de base indigéniste suivait son cours, car il était également associé à une période de développement économique centrée sur des politiques nationales. L'« âge d'or » de l'indigénisme coïncide ainsi avec la période de modernisation et d'industrialisation du Mexique, commencée dans les années 1940 à travers l'accomplissement de la réforme agraire, la nationalisation de certains secteurs économiques stratégiques et les innovations dans les institutions étatiques. C'était une époque de confiance en l'avenir, dans la marche de l'histoire vers le progrès et, surtout, une époque où le passé glorieux, incarné dans les indigènes, pouvait coexister avec la marche vers l'avenir.

Dans les années 1960, la politique de modernisation poursuivait ainsi de grands travaux d'industrialisation et d'urbanisation, entraînant des vagues d'exode rural qui allaient reconfigurer les liens entre paysans et indigènes, jetant également les bases de la formation des élites intellectuelles indigènes ayant profité des programmes d'éducation et de culture. Mais la volonté de construire une nation métisse progressait aussi, glorifiant l'unité du peuple Mexicain dans le passé et le présent et l'acheminant vers l'avenir.

Un exemple matériel de cette confiance dans le futur, fondée sur l'affirmation d'une authenticité et d'une singularité du passé, a été la création du Musée National d'Anthropologie et d'Histoire au temps du mandat du président Adolfo López Mateos. Inauguré le 17 septembre 1964, le musée regroupe une immense quantité de pièces archéologiques, ordonnées dans chronologie correspondant aux cultures mésoaméricaines (olmèques, mayas, toltèques, zapotèques, mixtèques, aztèques, etc.). Ainsi, la solidification progressive de ce récit qui se réalisait, depuis le XIXe siècle, à partir de l'iconographie, la littérature, l'archéologie et

l'anthropologie, a trouvé dans le musée son foyer institutionnel au XXe siècle. Composé de 23 salles d'exposition, il incarné donc le récit national des origines et de sa vision du futur :

Courage et confiance en l'avenir, trouvent les peuples dans la grandeur de leur passé. Mexicain, contemple-toi dans le miroir de cette grandeur. Constate ici, étranger, l'unité de la destinée humaine. Les civilisations se succèdent, mais dans les hommes se trouvera pour toujours la gloire que d'autres hommes ont lutté pour les ériger.



Figure 4 Inscription à l'entrée du Musée national d'anthropologie et histoire, ville de Mexico. Archives personnelles.

1.3 L'altérité aliénée et la catastrophe fondatrice : vers une nouvelle histoire.

L'histoire contemporaine de l'anthropologie au Mexique a tendance à dater la crise de l'indigénisme à partir de la fin des années 1960. A partir de cette date, des controverses et des polémiques sur la conduite des politiques indigénistes ont donné lieu à une réorganisation institutionnelle de la discipline. Comme on le verra dans le prochain chapitre, la mise en cause de l'anthropologie indigéniste fut portée par une nouvelle génération d'intellectuels politiquement engagés auprès des populations indigènes.

Toutefois, bien que cette chronologie nous semble tout à fait adéquate pour saisir le début de la déstabilisation scientifique et politique de l'indigénisme, nous trouvons autour des années 1950 les premières critiques à propos de cette rédemption de l'Indien qui l'indigénisme s'était donné comme programme. Bien évidemment, ces premières remises en cause étaient de nature

différente et ne relevaient pas toutes du même objectif. De plus, elles ont été formulées depuis des horizons disciplinaires/scientifiques étrangers à la théorie et à la pratique de l'indigénisme au sein duquel prédominait l'anthropologie.

Les deux réflexions, que l'on examinera ici, partageaient une prémisse commune qui différait de la pensée indigéniste telle qu'elle avait été formulée par des intellectuels comme Manuel Gamio et, plus tard, par Gonzalo Aguirre Beltrán. L'introduction de cette nouvelle idée proposait de voir l'Indien comme un être capable d'agir par lui-même et comme porteur d'une parole authentique à propos de son passé. Redonner la voix à l'Indien composait ainsi le centre de deux réflexions qui ouvraient un nouveau chantier d'action dans ces années-là.

Si ces alternatives devant l'indigénisme nous semblent mériter une certaine attention, c'est parce que plus tard la figure de l'Indien comme victime ancestrale, aussi bien que la conception de son passé comme mémoire historique, se fonderont à partir d'une même conviction : la capacité de voir et d'affirmer l'identité de ces groupes comme des acteurs de leur propre histoire. Ce qui représente un point d'inflexion majeur par rapport aux versions de l'indianité et de son passé que l'on a jusqu'ici retracées.

Dans les années 1950, la première analyse complète et critique de l'indigénisme fut menée par Luis Villoro Toranzo. Ce philosophe s'intéressa tout particulièrement à la question des indigènes et aux fondements historiques et intellectuels des courants qui avaient cherché à comprendre leur identité. A la même époque, le philosophe et historien Miguel León-Portilla dédia la plupart de son œuvre à la « pensée indigène », avec l'objectif de récupérer une « racine authentique » et une philosophie mexicaine propre dont les origines seraient purement précolombiennes. De cette volonté est né un de ses ouvrages les plus importants : *La visión de los vencidos* qui a connu un grand succès depuis sa parution en 1959.

Les travaux de Luis Villoro et de Miguel León Portilla partageaient l'idée qu'il fallait entamer un retour critique à l'histoire, celle qui voyait dans l'Indien un être « en retard ». Pour Luis Villoro, la formation de l'altérité indigène dans l'espace national relevait d'une négation primaire de l'autre l'empêchant de se libérer, de rompre la relation de domination qui l'asservit et de prendre en main son destin.

La pensée de León-Portilla n'empruntait pas la voie phénoménologique et existentialiste que l'on trouvera chez Villoro, mais elle relevait d'un retour vers les chroniques coloniales pour retrouver la vision que les Indiens auraient eu de l'arrivée des conquistadores, les prenant ainsi comme des témoins de la destruction de leur civilisation lors de la « rencontre entre deux mondes ». La « vision des vaincus » proposée par León-Portilla a donc cherché à restituer la manière dont les Indiens auraient vécu ces événements : leur version, leur souffrance et, surtout, leur mémoire exprimée dans les anciennes chroniques coloniales.

Né à Barcelone en 1922, de parents Espagnols, le philosophe mexicain Luis Villoro Toranzo se situe comme l'un des philosophes de la génération de l'exil à la suite de la guerre civile des années 1930 en Espagne. De même, il fut une figure publique remarquable dans le contexte de la philosophie mexicaine au XXe siècle, et intervint également dans le champ politique aux côtés des mouvements pour l'autonomie et l'autodétermination des peuples indigènes dans les années 1990. Chercheur à l'Institut de Recherches en Philosophie de l'Université Nationale Autonome de Mexico, il fut un membre très actif de l'Association philosophique du Mexique, ainsi qu'un Membre du Conseil des Sciences de la Présidence et ambassadeur du Mexique auprès de l'UNESCO.

Villoro a été de manière précoce un critique de l'indigénisme, de l'imaginaire du métissage et de la politique d'intégration menée par l'État mexicain à destination des indigènes. En 1994, cet esprit critique l'a amené à se positionner en faveur du soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale, dont il se considérait lui-même comme un de ses membres, davantage par sa pensée que par ses actions révolutionnaires. La critique de Villoro s'est donc prolongée par un engagement politique avec le zapatisme et, plus largement, avec la lutte pour construire un cadre de droits spécifiques pour les populations indigènes¹⁸³. C'est cet engagement qui le conduira à développer, plus tard, une théorie politique prônant la construction d'un État pluriel et respectueux de la diversité culturelle¹⁸⁴. En ce sens, son parti

¹⁸³ Voir notamment la note : <http://www.jornada.unam.mx/2015/03/14/opinion/014a1pol> (Consulté le 30 novembre 2017).

¹⁸⁴ VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Barcelone, Paidós, 1998.

pris intellectuel était au service des revendications indigènes, ce qui a fait gagner au philosophe une place privilégiée en tant qu'interlocuteur des mouvements indigènes¹⁸⁵.

A la différence des intellectuels indigénistes, issus des sciences sociales ou proches de la pratique de l'anthropologie, Luis Villoro se situait dans une génération intellectuelle formée par les philosophes de l'exil espagnol, dont le représentant le plus important fut José Gaos, phénoménologue et existentialiste influencé par la pensée d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger. Cet héritage intellectuel est particulièrement présent dans ses analyses sur l'indépendance du Mexique au XIXe siècle et sur l'indigénisme du XXe siècle¹⁸⁶.

Villoro fut également un important membre fondateur du groupe *Hiperión* (1948-1952) qui était un rassemblement de philosophes dont la réflexion portait sur l'« être mexicain », une question qui touchait directement celle de l'identité nationale et du métissage, paradigme alors à l'œuvre à l'époque. A la tête du groupe se trouvait Leopoldo Zea, philosophe existentialiste dont la pensée portait principalement sur l'expression de la condition humaine au Mexique¹⁸⁷, aussi bien que sur la philosophie universelle. Pour Zea, cette condition devait être abordée à partir des circonstances historiques de chaque peuple et de ses rapports aux autres, ce qui rendait possible la réflexion de l'homme à propos de son existence. Pour lui, l'humanité ne pouvait donc pas être pensée de façon abstraite mais uniquement à partir de sa situation concrète et historique, de son ancrage dans une réalité contextuelle.

Dans ce sens, Zea estimait que la philosophie occidentale avait connu un de ces moments clés lors de la rencontre avec les natifs des Amériques, un événement qui avait donné lieu à un nombre considérable de débats sur l'identité de ces groupes. La philosophie occidentale s'était confrontée à l'humain sous une nouvelle forme, ce qui l'emmena à réfléchir sur le sens de sa

¹⁸⁵ Villoro fut également reconnu par le *subcomandante* Marcos comme un membre de l'EZLN <http://expansion.mx/nacional/2015/05/03/militante-y-centinela-del-ezln-el-secreto-que-guardo-luis-villoro> (Consulté le 30 novembre 2017).

¹⁸⁶ Ayant comme arrière-plan une philosophie de l'historicité, Luis Villoro a reconstitué l'histoire de l'indépendance mexicaine, en montrant les différents horizons d'attente des groupes sociaux du régime colonial et leur impact dans la quête d'une séparation de la couronne espagnole. Il portait une attention très particulière aux idéaux des intellectuels créoles de la Nouvelle Espagne et leur inspiration du libéralisme européen. Voir VILLORO, Luis. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, Mexique, FCE, 1953.

¹⁸⁷ Dans les années 1940, Leopoldo Zea avait consacré ses recherches au positivisme au Mexique. Son étude se centrait sur l'influence qu'avait exercée l'œuvre d'Auguste Comte dans la pensée mexicaine et latinoaméricaine, particulièrement au XIXe siècle. ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*, Mexique. El Colegio de México, 1943. Plus tard, il publia *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, Mexique, Fondo de cultura económica, México, 1968.

propre humanité¹⁸⁸. De plus, il considérait que l'homme latinoaméricain avait également été confronté à sa propre existence vis-à-vis des autres et ce questionnement marquerait la pensée latinoaméricaine, d'abord exclue par la pensée occidentale, puis appelée à prendre une place en tant que nouvelle et singulière tradition humaniste. À partir de cette idée, Leopoldo Zea plaçait au centre de sa réflexion le débat d'une philosophie latino-américaine¹⁸⁹. Une question centrale de la philosophie mexicaine au XXe siècle.

La philosophie de Zea, fondée sur un existentialisme latino-américaniste a orienté la génération de ses disciples réunis autour de l'*Hiperión* : Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgregor, Salvador Reyes Nevares et Luis Villoro. Le groupe était notamment relié à l'Université Nationale Autonome du Mexique, principal établissement universitaire du pays favorisant également les échanges internationaux. Les travaux du groupe ont commencé au printemps 1948 avec un cycle de conférences sur l'existentialisme français¹⁹⁰. Au cours de l'automne de la même année ont été menées des conférences sur les « Problèmes de la philosophie française ». Concernant les problématiques mexicaines, les rencontres organisées furent les suivantes : « Qu'est-ce le mexicain ? » en 1949, « Le mexicain et sa culture » en 1951 et « Le mexicain et ses possibilités ». L'*Hiperión* a publié la plupart de ses travaux dans la revue *Filosofía y Letras*, de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'UNAM et dans la collection des livres « México y los mexicanos » entre 1952 et 1955, par la maison d'édition Porrúa y Obregón. D'autres travaux sont apparus dans des revues telles que *Cuadernos Americanos* ou dans des suppléments culturels comme *La revista mexicana de cultura* du journal *El Nacional*.

L'*Hiperión* s'inscrivait dans un contexte national où l'enjeu majeur était celui de la construction d'un Mexique moderne, nourri principalement de l'optimisme porté par le mandat du président Miguel Alemán Valdés (1946-1952). A la différence d'autres groupes de l'époque comme *El Ateneo de la Juventud* ou bien comme *Los Contemporáneos*, l'*Hiperión* se voulait

¹⁸⁸ ZEA, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Mexique, Joaquín Mortiz, 1974.

¹⁸⁹ ZEA, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*, Mexique, El Colegio de México, 1945. Voir également *América como conciencia*, Mexique, UNAM, 1974; *La filosofía americana como una filosofía sin más*, Mexique, Siglo XXI, 1974 ; *El pensamiento latinoamericano*, Mexique, Ariel, 1976.

¹⁹⁰ Il est important de noter qu'il s'agit également de l'année de fondation de l'Institut National Indigéniste, donc d'une époque correspondant à l'essor de l'indigénisme et de la question de l'identité nationale métisse.

un groupe strictement philosophique, raison pour laquelle ses tenants insistaient à qualifier leur travail d' « existentialisme mexicain »¹⁹¹.

Cette réflexion été également orientée par une volonté de transformer la situation mexicaine, de comprendre les nœuds de son histoire et de sa conscience, une conscience latino-américaine avant tout. Pour ce faire, ils reprenaient la conception sartrienne de l'engagement intellectuel, l'idée de la philosophie marxiste comme transformation de la société, le renversement des valeurs proposé par Nietzsche et le principe freudien de la valeur thérapeutique de l'auto-connaissance. Le groupe répondait également à l'appel de José Vasconcelos pour qui la philosophie mexicaine devait être un instrument de lutte face à l'hégémonie des puissances coloniales. Toutefois, cette pensée ne se définissait pas comme nationaliste, puisqu'elle menait également une réflexion sur l'universalité de la condition humaine. Dans ce sens, la philosophie mexicaine serait telle, pour l'*Hiperión*, dans la mesure où elle pouvait toucher les questions humaines les plus partagées dans le monde¹⁹².

Ces philosophes des années 1940 semblaient entreprendre l'héroïque tâche d'élaborer une ontologie de l'être mexicain (axée sur la condition historique) mais avec un fond pratique : la transformation de la réalité sociale, car « le mexicain devait élire un destin en accord avec ses possibilités et conforme à ses conditions sociales et politiques »¹⁹³

Bien que d'autres intellectuels de l'époque s'occupaient déjà du sujet sur la mexicanité, tels que Alfonso Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos¹⁹⁴ ou Edmundo O'Gorman, l'*Hiperión* cherchait à se détacher des approches psychologues pour introduire des démarches strictement situées dans la méthode de la description phénoménologique et d'un existentialisme cherchant l'analyse des modalités existentielles de l'être mexicain. C'est dans cette quête d'un

¹⁹¹ Une description très précise du groupe *Hiperión* a été donnée plus tard par un de ses membres, Ricardo Guerra, philosophe mexicain et ancien disciple de Martin Heidegger : « Una historia del Hiperión », *Los Universitarios*, n°. 18, México, octobre 1984, pp. 21-38.

¹⁹² César Cansino explique la philosophie de l'*Hiperión* comme une volonté d'unifier l'universel avec le particulier. CANSINO, César. *El excepcionalismo mexicano. Entre el estoicismo y la esperanza*, Mexique, Océano, 2012.

¹⁹³ Dans URANGA, Emilio. *Análisis del ser de lo mexicano*, Mexique, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, p. 6.

¹⁹⁴ Samuel Ramos avait écrit à l'époque d'importantes travaux philosophiques sur la mexicanité, mais reprenant des approches psychologiques, notamment : RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, Mexique, Imprenta mundial, 1934.

travail philosophique portant sur l'identité mexicaine qu'il faut situer la contribution de Luis Villoro Toranzo¹⁹⁵.

Or, l'originalité de l'œuvre de Villoro résidait dans la construction d'une approche qui prenait en compte non seulement une « condition historique », mais qui retraçait l'histoire de la formation de la conscience nationale mexicaine dans sa relation à l'être indigène. Ce rapport était donc conçu par le philosophe comme dialectique, à savoir, structuré par deux réalités opposées mais coexistantes : celui qui forge une représentation et celui qui est représenté. L'Indien étant représenté à partir d'une idée, une image ou un concept imposé depuis l'extérieur, depuis le regard du conquistador, du colonisateur, de l'évangéliste ou par l'action de celui qui entend accomplir sa rédemption pour la civilisation (l'indigéniste contemporain).

De manière générale, et donc très en avance par rapport à une possible remise en question de la nature de l'indigénisme, Villoro démontre que la figure de l'Indien, plutôt que de se référer à une entité invariante et fondatrice, est en réalité une sorte de miroir dans lequel se regardent le chroniqueur, l'Espagnol, le créole ou le métis. Chaque moment possède, cependant, ses manières singulières d'expression que le philosophe a saisi en reconstituant leur histoire dans le processus de formation nationale au Mexique. De cette manière la reconstitution des moments de l'indigénisme permet de dévoiler une « double historicité : « l'historicité de l'indigénisme et l'historicité de l'être de l'Indien qui s'y exprimée »¹⁹⁶

Or, en plus de se concentrer sur la politique indigéniste contemporaine, Villoro saisit l'indigénisme comme un arrière-plan de la pensée qui traverse la réalité mexicaine. Puisque le livre a été préparé à partir de la fin des années 1940, il ne pouvait pas prendre en compte une importante partie de ce qu'il a appelé ensuite « l'indigénisme actuel », se référant à ce

¹⁹⁵ Il me semble important de signaler que pendant mes études de philosophie j'ai eu l'occasion de suivre des séminaires de recherche de Luis Villoro. Il m'a amenée à une réflexion qui entame un dialogue fructueux entre l'histoire et la philosophie au sujet du nationalisme mexicain. Villoro soulignait à plusieurs reprises l'absence de cette dimension dans les études sur l'indigénisme, souvent monopolisées par l'anthropologie, celle-ci partant d'une naturalisation a priori de ces concepts et des réalités qu'elle entend aborder. Cette naturalisation me semble rester dans l'analyse scientifique de l'indigénisme, à travers la réification de l'Indien (comme si véritablement la nature des individus ou des groupes pouvait être réduite à cette catégorie) et à travers l'affirmation des notions d'identité, du passé ou de la place politique que l'Indien est censé occuper pour la survie du nationalisme. Villoro a été un pionnier de la déstabilisation de ces certitudes, nous léguant une nouvelle ligne de recherche à travers son enseignement à l'Université Nationale Autonome du Mexique. Impossible donc de faire l'économie de la place historique de sa pensée dans une histoire qui assume une conception du passé comme une matière instable.

¹⁹⁶ VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo*. Introduction à l'édition de 1950, Mexique, Fondo de cultura económica, El Colegio de México, 1996, p. 15.

l'indigénisme après la fondation de l'Institut National Indigéniste. Toutefois, sa reconstruction incluait bien le courant de Manuel Gamio, daté du début du XXe siècle.

De ce projet ambitieux nourri d'une vaste documentation historique est née en 1950 la publication *Los grandes momentos del indigenismo en México*, publié pour la première fois en 1950 en 2000 exemplaires aux éditions de El Colegio de México. L'ouvrage ouvre ainsi :

Quel est l'être de l'indien qui se manifeste dans la conscience nationale ? Avec ceci, nous n'interrogeons pas ce que l'Indien pourrait être en lui-même, au contraire, nous cherchons à comprendre ce que l'Indien révèle à propos de ceux qui veulent s'occuper de lui. De manière que la question sur l'Indien nous conduira vers une interrogation plus urgente : quels sont les caractères de la conscience qui dévoile l'être de l'Indien ? En d'autres mots, qu'est-ce donc que la conscience indigéniste ?¹⁹⁷

Ici, les questionnements fondamentaux de l'indigénisme sont inversés. Si l'indigénisme, dans le courant fondé par Manuel Gamio, cherchait à connaître les indigènes pour mieux accomplir le projet national, pour Villoro la question s'adresse à une histoire des conceptions sur l'indianité et aux contenus qu'elle dévoile à propos de la formation de la conscience nationale et de son altérité privilégiée.

Dans l'inflexion que *Los grandes momentos del indigenismo* représente dans les années 1950, l'indigénisme contemporain est regardé de manière réflexive comme une idéologie qui fait partie de « l'ensemble des conceptions théoriques et des processus de conscience qui, tout au long des époques, ont exprimé l'indianité ».¹⁹⁸

Dans cette démarche historico-philosophique¹⁹⁹, l'auteur propose de voir trois moments fondamentaux du devenir historique de l'indigénisme, et de l'expression de sa principale figure

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹⁹ Luis Villoro accordait une place très importante à l'histoire dans la construction d'une réflexion philosophique. Pour lui, la vie des concepts ne pouvait être perçue qu'à partir de leur ancrage historique, raison pour laquelle la philosophie et l'histoire constituaient un dialogue complémentaire et un horizon partagé d'observation. De la même manière, Luis Villoro avait une conception de l'histoire comme une discipline qui rend compte du présent : « L'histoire née donc d'un essai de comprendre et d'expliquer le présent en faisant appel aux antécédents qui se présentent comme des conditions nécessaires. Dans ce sens, l'histoire admet que le passé rend compte du présent, mais à la fois, elle suppose que le passé est découvert à partir de ce qu'il explique : le présent » VILLORO, Luis et al. (éds). *Historia ¿para qué ?* Mexique, Siglo XXI, 1980, p. 39.

d'altérité²⁰⁰: le premier étant celui de l'expression et de la révélation de l'indianité par la providence. Ce moment correspond au moment de la Conquête et dont les figures les plus importantes sont le conquistador Hernán Cortés et le missionnaire Fray Bernardino de Sahagún (à travers leurs chroniques et leurs actions situés aux origines du monde colonial), comme des instances révélatrices de ce qui sera défini comme « Indien ». Villoro appelle ce moment l'instant qui « marque la condamnation et la destruction du monde précolombien »²⁰¹ et dont l'Indien apparaît comme figure négative, mais *affirmée* ensuite à travers sa récupération dans la conversion chrétienne. De plus, ce moment correspond à une quête de compréhension des rapports coloniaux entre les européens et les natifs des Amériques, ce qui constituait, pour Villoro, un moment fondateur du rapport à l'altérité.

Le deuxième moment est celui de l'indianité représentée dans une conscience universelle qui se serait formée d'abord à travers l'humanisme éclairé du XVIIIe siècle et, ensuite, à travers le scientisme du XIXe siècle. Lors de ces deux moments, correspondant à l'émergence de la conscience créole au Mexique, l'Indien aurait été réduit à un être correspondant uniquement à un passé éloigné mais fondateur d'une nouvelle condition historique (celle des créoles). Même si ce moment porte un regard positif sur l'histoire et le passé précolombien, il constitue la négation du premier moment, car l'Indien lui-même ne peut pas être récupéré qu'en raison d'une identité créole et des revendications proto-nationalistes qu'elle portait. Seule son histoire est valable mais pas son présent. Villoro appelle ce moment l'étape de l'antithèse dans une logique très clairement inspirée par la première phénoménologie hégélienne.

C'est toutefois le troisième moment qui révèle une nouvelle phase de la conscience qui définit l'Indien. Ce troisième moment apparaît sous le titre « L'indianité exprimé par l'action et l'amour » et correspond à l'indigénisme contemporain qui prône une identité nationale conçue comme enracinée dans l'Indien. Cette étape constitue une transformation de l'Indien dans une figure proche et positive, fondatrice de l'identité mexicaine et porteuse d'un élément clé pour le métissage comme utopie. Villoro signale que même si dans le passé la figure du

²⁰⁰ Dans la conclusion de son étude, nous pouvons apprécier comment Villoro se sert du vocabulaire phénoménologique, tout particulièrement d'Hegel, en affirmant que « l'indigénisme apparaît comme expression d'un mouvement de l'esprit mexicain qui retourne son regard sur lui-même afin de se connaître et de découvrir dans son intérieur l'instabilité et la contradiction, VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Mexique, El Colegio de México, 1996, p. 275.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 285.

métis avait gagné une place dans l'imaginaire national, ce ne sera que dans l'indigénisme du XXe siècle qu'émerge un « métissage » comme avenir. Ce métissage correspond à un projet de nationalité équivalent à la fusion des races proposée par Manuel Gamio. Ainsi, « le projet de métissage ne se rapporte ni au maintien ni à la naturelle prolongation du métissage actuel, mais bien à la création d'un futur métissage, différent de l'actuel et beaucoup plus proche de l'Indien ou -en d'autres mots- proche de la réalisation d'un élément social neuf qui réunira de façon harmonieuse les caractères de l'actuel métisse et de l'Indien »²⁰². C'est donc dans le troisième moment que l'Indien resurgit comme un élément essentiel pour construire l'avenir.

Avec ce travail, situé à cheval entre la philosophie de la culture et la philosophie de l'histoire, apparaît pour la première fois une étude approfondie des représentations du passé indigène qui soutiennent des visions de soi et de l'autre²⁰³. Villoro considérait également que ces étapes, traversées par différentes temporalités, étaient l'une des clés pour comprendre une dialectique dans laquelle est impliqué un processus idéologique, entendu dans le sens marxiste, à savoir, une fausse conscience. L'indigène est considéré à chaque fois à partir de catégories qui ne lui sont pas propres et les tendances qui le définissent cherchent à montrer une réalité déformée. L'indigénisme est donc une déformation de l'Indien car il est présenté uniquement comme un élément pour définir l'identité du créole, du métis ou du mexicain moderne. L'étude de la manière dont ces moments cherchent à définir l'Indien doit donc montrer, pour Villoro, comment l'Indien apparaît en tant qu'une altérité déformée par la conscience nationale qui se réfère à l'autre mais seulement pour se définir elle-même. L'Indien est alors cet être que l'on regarde sans véritablement le regarder.

Toutefois, Luis Villoro considéra l'indigénisme contemporain comme un moment nécessaire pour que l'Indien puisse prendre conscience de lui-même. Cette conception de la longue marche vers une auto-conscience prend donc du recul sur les significations antérieures du passé et, par-là, introduit un regard distancié qui met l'accent, non sur une nature raciale de l'Indien, mais sur la construction idéologique de cette figure. Plus tard, Villoro retracera un

²⁰² *Ibidem*, p. 255.

²⁰³ Au sujet de l'étude historique de Villoro sur l'indigénisme, voir : SANTIAGO O. Teresa, « La idea de historia en Luis Villoro », *Signos filosóficos*, vol. XVII, n° 34, juillet-décembre, 2015, pp. 98-119.

dernier moment de l'indigénisme qui, selon lui, s'exprimera uniquement dans l'autonomie et l'autodétermination des peuples indigènes²⁰⁴.

Le retour de Villoro sur les représentations du passé indigène au Mexique changea donc l'angle d'analyse par rapport aux débats sur l'indigénisme canonique. Sa réflexion ne s'orientait pas vers la possibilité d'arracher le fardeau d'un passé glorieux mais éclipsé à l'Indien. Son pari n'est donc plus de considérer l'Indien comme un reliquat ou uniquement comme une figure antique fondatrice, mais plutôt comme un nœud d'historicité réactualisé par des acteurs variés. L'altérité indigène est, au contraire, l'observatoire privilégié pour « identifier plusieurs clés explicatives de la configuration nationale »²⁰⁵.

Or, la quête de compréhension de l'indigénisme s'inscrivait dans une préoccupation plus large au cœur de la pensée de l'époque. Comme nous l'avons vu, le groupe *Hiperión* s'inscrivait dans le débat sur l'identité mexicaine, sujet qui faisait couler beaucoup d'encre à l'époque. En 1950, un livre clé de la pensée contemporaine mexicaine était également paru : *El laberinto de la soledad*, d'Octavio Paz²⁰⁶. Grand essai sur l'identité et la singularité de l'identité nationale, l'ouvrage connut un succès sans précédent, saisissant le caractère paradoxal et pessimiste de la personnalité collective et individuelle du mexicain. Pour Paz, les événements historiques étaient également une clé de lecture de la formation de la mexicanité. Le peuple mexicain qui a émergé au lendemain de la Conquête a ensuite traversé plusieurs phases historiques importantes : la colonisation, l'indépendance, la révolution et l'époque contemporaine. Paz articulait sa réflexion autour de l'étude de la psychologie du peuple, de sa moralité, des motivations de son action ou de son désarroi.

Toutefois, *Los grandes momentos del indigenismo* (sachant que sa popularité est loin d'avoir été celle de l'ouvrage de Paz) introduisait une dimension bien différente. Le point de

²⁰⁴ Deux ouvrages posthumes de Luis Villoro retracent ce dernier moment atteint concerné par les mouvements indigènes, notamment par l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (que nous traiterons dès le quatrième chapitre de cette étude) : VILLORO, Luis. *Ensayos sobre el indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*, Madrid, Biblioteca nueva, 2017 et, dans une réflexion plus générale sur des concepts tels que « révolution », « démocratie » et « pluralité », il inclut sa correspondance avec le sous-commandant Marcos, afin de fournir des expressions concrètes de ses préoccupations conceptuelles et de ses engagements politiques : VILLORO, Luis. *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, Madrid, Fondo de cultura económica, 2016.

²⁰⁵ VALERO PIE, Aurelia. « Diálogos entre filosofía e historia: Luis Villoro, 1922-2014 », *Historia Mexicana*, octobre-décembre, vol. 62, n°. 2, 2014, p. 718.

²⁰⁶ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*, Mexique, Fondo de cultura económica, 1950.

départ intégrait un déplacement : de la conscience nationale (définie dans un sens presque hégélien) vers l'identité de l'Indien, cette dernière entendue comme une réalité refoulée (par les instances qui le définissent) : « l'Indien est représenté sous plusieurs formes qui dépendent des groupes qui le sollicitent. Son être a été établi depuis l'extérieur, il a été présenté en lui attribuant des discours et en le faisant représenter des rôles »²⁰⁷.

Comme nous avons précédemment vu, l'indigénisme postrévolutionnaire cherchait à incorporer l'Indien pour construire le citoyen prototypique : le métis. De manière contraire, le questionnement de Villoro s'intéressa à la zone d'ombre de l'indigénisme : « nous parlons de l'Indien, nous le mesurons, nous le jugeons, mais nous ne nous sentons ni mesurés, ni jugés par lui »²⁰⁸. Pour lui, l'indigénisme ne s'intéressait donc pas à l'indigène mais à sa propre identité, à savoir, l'identité métisse. Aux yeux de Villoro, l'indigénisme contemporain, celui du métissage (et donc le nationalisme mexicain), ne faisait donc que prolonger une mentalité très ancienne de négation de l'altérité indigène.

Comme Ignacio Sánchez nous le rappelle, le postcolonialisme nous a habitué à entamer une mise en cause sur l'usage de concepts occidentaux pour nous approcher aux populations indigènes. De même, la critique plus tardive des nationalismes latino-américains a été fondée sur une vision qui oppose l'indigène et le discours national, ce dernier entendu comme mécanisme d'assujettissement des minorités²⁰⁹. En quelque sorte, Luis Villoro menait des réflexions sur la postcolonialité bien avant que le concept n'apparaisse formellement.

L'approche historique et philosophique que Luis Villoro mobilisait dans son étude sur l'altérité aliénée, impliquait une accusation contre la déformation idéologique de l'histoire et de l'être Indien, raison pour laquelle il était indispensable de rendre visible cette situation en faisant une histoire de l'histoire. En 1972, dans une nouvelle introduction critique faite par

²⁰⁷ VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Mexique, El Colegio de México, 1996, p. 3

²⁰⁸ VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Introduction à l'édition de 1950, Mexique, Fondo de cultura económica, El Colegio de México, 1996, p. 240-241.

²⁰⁹ SÁNCHEZ PRADO, Ignacio M. « Indigenismo antes de Orientalism: Los grandes momentos del indigenismo en México de Luis Villoro desde/frente/hacia/contra los estudios postcoloniales », disponible sur la plateforme de Latin American Studies Association: <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/SanchezPradoIgnacio.pdf> (Consulté le 23 novembre 2017).

Villoro lui-même à l'ouvrage *Los grandes momentos del indigenismo*, il signalait qu'il s'agissait d'une :

...histoire initiale du dépassement final d'une fausse conscience. Fausse non parce qu'elle ait été incapable de voir et de comprendre la réalité indigène telle qu'elle lui était présentée, mais dans le sens où elle interprète ce qui est vu depuis un appareil conceptuel et un système de croyances préalables qui, nécessairement, déforment la réalité (...). Les conceptions indigénistes souffrent de la même mystification : elles décrivent la réalité partiellement vraie avec des concepts qui la déforment. Elles ne nous décrivent donc pas une histoire imaginaire, mais une histoire réelle déguisée²¹⁰.

La critique de Villoro sur la construction du miroir d'altérité que l'indigénisme mexicain avait façonné au cours d'une longue histoire fut le début de son engagement progressif en faveur d'une connaissance des indigènes capable de dépasser les cadres de la politique et de la science indigénistes. Comment penser et affirmer l'identité des peuples indigènes en abandonnant l'indigénisme comme pensée qui nie l'Indien ? La question de l'authenticité et de l'identité indigène se posaient pour lui en lien avec l'aliénation provoquée par l'indigénisme. Pour Villoro, cette aliénation trouvait son expression dans la tâche que les intellectuels s'étaient donnés pour la rédemption de l'Indien, vu comme un être incapable d'action ou de pensée propres, un être qui devait seulement servir comme un élément du projet général de modernisation de la nation unifiée, la nation métisse faite du fer occidental et du bronze indigène. Pour le philosophe, même dans la noblesse et l'amour manifestés par ce dernier moment de l'indigénisme, l'Indien demeurait refoulé dans la dialectique entre le « nous » national et l'« autre ».

L'importance historique de la pensée de Luis Villoro dans les années 1950 est d'avoir constitué un ensemble conceptuel et historiographique pour la déconstruction de l'aliénation qu'il considérait placée au cœur du nationalisme mexicain et de l'indigénisme. A la lumière des débats et querelles qui ont eu lieu à la fin des années 1960 sur l'anthropologie indigéniste, la critique de Villoro prend une toute autre ampleur : celle de la refondation sociopolitique, culturelle et historique des notions d'identité et d'altérité que le discours national avait forgée. Mais surtout, il introduisit un débat qui, plus tard, allait briser totalement le paradigme indigéniste : celui de la domination des peuples à travers la déformation de leur identité.

²¹⁰ VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, introduction à l'édition de 1979, Mexique, Fondo de cultura económica, 1996.

Dans des ouvrages postérieurs à *Los grandes momentos del indigenismo en México*, et en parallèle à son engagement intellectuel auprès des mouvements indigènes latinoaméricains, Villoro estimait que le dépassement de cette domination était possible à travers une redécouverte de l'identité indigène et de sa reconnaissance comme bastion de la pluralité des cultures, un aspect indispensable pour la construction d'un État pluriel et d'une nation diverse²¹¹.

Mais, dans les années 1950, cette idée était loin d'être une évidence dans un milieu intellectuel et politique marqué par l'époque dorée du nationalisme indigéniste. Se déplacer vers le regard de l'autre, lui redonner la parole et repenser la nation à propos de ce glissement politique et conceptuel, ne constituaient pas un pilier de l'indigénisme bien qu'il le sera plus tard au travers du discours sur la pluralité culturelle.

A la même époque où Villoro adressait sa critique à l'indigénisme, une autre perspective philosophique et historique s'est formée comme point d'inflexion. Il s'agit de la pensée de Miguel León-Portilla qui a mis l'accent sur une récupération de la « voix des oubliés de l'histoire », focalisée sur la catastrophe primordiale de la Conquête du XVI^e siècle. Bien qu'il existe des différences considérables en comparaison à la philosophie de Luis Villoro, León - Portilla montrait également une volonté de remettre en cause la figure d'un Indien incapable de porter un regard sur lui-même. Depuis ses premiers travaux, l'historien et philosophe de la « vision des vaincus » est devenu lui-même « le gardien de la parole indigène » tout en renforçant la vision très nationaliste d'un Mexique aux origines précolombiennes.

Philosophe et historien, León-Portilla a développé dans les années 1950 une approche singulière pour restituer ce qu'il considérait être « la parole » directe des Indiens, notamment leur parole à propos du passé. Il ne s'agissait donc pas d'une parole destinée à être recueillie de manière ethnographique ou uniquement en présence des indigènes contemporains. Au contraire, le projet de León-Portilla consistait à une « redécouverte » de la parole historique des anciens habitants précolombiens, identifiés (et c'est l'élément au travers duquel León -Portilla renoue avec le nationalisme mexicain) aux indigènes du temps présent.

²¹¹ A ce sujet, nous nous référons à l'article de HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. « En defensa de la pluralidad. El legado de Luis Villoro a las luchas de los pueblos indígenas », *Desacatos*, n°. 51, mayo-agosto, 2016, pp. 182-189.

Cette volonté d'aborder l'ancienne parole des Indiens a impliqué pour León -Portilla une reconstruction du moment fondateur de la Conquête du XVI^e siècle, à partir duquel il a construit une grille de lecture des événements dans laquelle l'Indien devient le vaincu, la victime d'une catastrophe fondatrice. C'est ainsi qu'est née la « vision des vaincus », configurée par la réinterprétation des sources coloniales disponibles dans les années 1950.

Si l'on souhaite revenir sur la relecture du passé Indien élaboré par Miguel León-Portilla, c'est en raison de la place que cet historien a occupé jusqu'à nos jours comme l'une des figures les plus fondamentales de la défense et de l'engagement envers les populations indigènes.

La reconstruction du passé indigène dans l'ouvrage de León-Portilla implique une dimension politique évidente puisqu'elle tente de ressaisir une parole propre au monde indien. Dans une recherche d'authenticité reliée à un sens tragique du passé, cette parole s'inscrivait aussi bien dans les mythes nationaux (qui plaçaient l'Indien comme ancêtre privilégié) qu'aux origines d'une vision de l'Indien comme victime ancestrale. L'Indien, le vaincu ancestral, devenait alors témoin de la destruction de son monde.

La relecture de l'histoire réalisée par Miguel León-Portilla a marqué un tournant important dans le paysage historiographique de l'époque en introduisant l'idée d'une ancestralité traumatique susceptible d'être reconstituée à travers les traces que les victimes auraient laissées. Cependant, ces victimes correspondraient aux indigènes contemporaines, ce qui les transformait aussi en survivants d'une catastrophe ancienne de 500 ans.

Miguel León-Portilla, né en 1926 dans la ville de Mexico, fut l'élève du prêtre Ángel María Garibay qui, dans les années 1930 et 1940, réalisa un travail de traduction des chroniques coloniales écrites en langue náhuatl sous la supervision des missionnaires au XVI^e siècle. L'objectif de Garibay était de créer et de faire connaître ce qu'il considérait comme la littérature de l'univers précolombien²¹². Reprenant le modèle des études helléniques, Garibay voyait les anciens récits préhispaniques comme une sorte d'« antiquité classique »²¹³. Au-delà de considérer ces traces écrites comme des restes préhistoriques ou primitifs, il voyait dans ces textes la source d'une haute culture. En suivant cette forme de reconstruction du passé indigène,

²¹² Notamment dans GARIBAY KINTANA, Ángel Maria. *Cantares mexicanos*, Mexique, UNAM, 1993.

²¹³ Nous avons abordé cette intention historiographique dans la première partie de ce chapitre, notamment dans une réflexion à propos des chroniques du XVI^e siècle.

Miguel León-Portilla a continué la « traduction » de l'ancienne parole d'un monde supposé disparu. Comme on l'a signalé dans ce chapitre, ces traductions, que Gertrudis Payás qualifie aujourd'hui d'« apologétiques », étaient produites avec l'intention de défendre le passé comme une source g enuine et, notamment, comme une parole directe des anciennes populations antérieures à la Conquête de 1521²¹⁴.

Le on-Portilla proposa ainsi dans sa thèse doctorale présentée en 1956, une traduction des chroniques « indigènes » qui avaient déjà été travaillées en partie par Garibay. Codex, peintures et symboles furent alors normalis es et pr esent es comme un corpus de connaissances et de sagesse constituant une « philosophie *náhuatl* ». Publi e sous le titre *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, ce travail constitua dès lors un premier document canonique pour l'étude de l'« authentique pensée indigène » du Mexique²¹⁵. Ainsi, à la différence de la mise en valeur des pyramides ou des restes archéologiques qui étaient valoris es depuis la fin du XIXe siècle, le travail de Le on-Portilla fut extrêmement novateur en pointant l'originalité d'une pensée pr ecolumbienne, exprimée dans ce qu'il consid erera, dans l'ensemble de son travail, comme une vaste production intellectuelle de poésie, symbolisme, littérature et philosophie.

Or, le travail sur la « philosophie indigène » ne s'arrêta pas à la reviviscence d'un passé authentique ou des mythes des origines nationales, mais il y ajouta une nouvelle dimension. En 1959, Miguel León Portilla publia un texte qui connut un immense succès : *La vision de los vencidos*. Ce livre avait pour objectif non pas d'étudier les représentations élaborées par les conquistadores à propos du Nouveau Monde, mais bien de récupérer la *vision de l'autre* – l'Indien –   travers *sa parole* ancienne. León-Portilla affirma alors dans l'introduction :

Car s'il est intéressant d'étudier les diverses formes sous lesquelles les Européens concurent ceux qui, par erreur, furent appel es « indigènes », le problème inverse, qui nous emmène à approfondir la pensée indigène -si éloignée et si proche de nous- comportent un intérêt égal, voire majeur. Qu'ont pens e les hommes du Nouveau Monde, en particulier les m esoam ericains, nahuas, mayas et autres, au moment de voir arriver vers leurs côtes les « découvreurs » et « conquistadores » ? Qu'elles furent leurs premières attitudes ? Quel sens ont-ils donn e à leur lutte ? Comment ont-ils valoris e leur propre défaites ?²¹⁶

²¹⁴ Dans son texte, unique dans l'analyse de la fonction de la traduction, PAY AS, Gertrudis. « Translation in Historiography. The Garibay-León Portilla Complex and the Making of Pre-Hispanic Past », *Meta, Journal de traducteurs*, né. 49, septembre 2004, p.545.

²¹⁵ LE ON-PORTILLA, Miguel León Portilla. *La Filosofía estudiada en sus fuentes*, Mexique, UNAM, 1959.

²¹⁶ LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Mexique, UNAM, 2008, p. 6.

Ces questionnements déplaçaient le regard sur le passé de deux manières : en premier lieu, ils interrogeaient la vision que les Indiens auraient eu sur la découverte et la conquête ce qui impliquait de leur donner le statut de *témoin direct* des événements. En deuxième lieu, cette conception du passé a entraîné un nouveau point d'observation historique : la certitude selon laquelle il nous serait possible de rendre ces témoignages accessibles cinq siècles après. Cette conviction a été le noyau de la pensée de León-Portilla qui est devenu, depuis, une des plus importantes élaborations du passé indigène dans l'histoire intellectuelle du Mexique contemporain. Elle est aussi une des bases de la mémoire indigène contemporaine et victimaire.

La visión de los vencidos présente, de manière chronologique, la Conquête vécue par les indigènes. A cet effet, León-Portilla propose une traduction « directe » des chants, des poèmes, des fragments des récits qui montreraient « la réaction des *mexicas* face à la contemplation de la destruction de leur monde et de leur ancienne forme de vie »²¹⁷. En mettant en avant le côté tragique, il signale qu'« au-delà de constater les différences et les possibles contradictions entre les sources indigènes et les sources espagnoles, son intérêt porte ici sur des textes considérés comme un témoignage profondément humain, d'une haute valeur littéraire, laissés par ceux qui traversèrent un épisode extrêmement douloureux : celle de voir la destruction de leurs cités et peuples, mais aussi des fondements de leur culture »²¹⁸

A propos des sources (entendues comme des témoignages des vaincus), León-Portilla proposait l'étude d'un corpus documentaire et iconographique, afin d'interpréter ce moment tragique depuis le point de vue de *ceux qui l'ont vécu*. Parmi les principaux documents figuraient des chants de la conquête datés de 1528, la relation anonyme de Tlatelolco également de 1528, les informateurs de Fray Bernardino de Sahagún terminés en 1555 (comme on a eu l'occasion de l'évoquer), le *Codex Florentin* (texte en langue nahuatl des informateurs de Sahagún), le *Codex Aubin* de 1576 et le *Codex Ramírez* de 1580. Il a également fondé son étude sur la lecture des chroniques de l'Indien métis Fernando Alvarado Tezozómoc, les écrits de Chimalpain et les versions de la conquête élaborées par Fernando Alva Ixtlixóchitl.

A propos de la valeur de ces chroniques pour l'étude de ce passé tragique, León-Portilla écrivait dans son introduction qu'« il n'est pas exagéré d'affirmer qu'il y a dans ces chroniques

²¹⁷ *Ibidem*, p. XXV.

²¹⁸ *Ibidem*, p. XXVI

de l'homme nahuatl des passages d'un dramatisme comparable aux grandes épopées classiques. Puisque, si à travers le chant que l'Iliade fait de Troie, Homère nous a laissé le souvenir de scènes d'un réalisme tragique des plus vivants, les écrivains indigènes, anciens possesseurs de l'encre noir et rouge de leur codex, ont su également évoquer les moments les plus dramatiques de la conquête »²¹⁹. *La vision de los vencidos*, née de l'interprétation de ces documents postérieurs à la Conquête, essayait de rendre visible ce côté tragique du passé des anciens habitants du monde précolombien. Les passages poignants que León-Portilla révèle, cherchent ainsi à rendre compte de la perception des vaincus sur les événements :

La perte du peuple mexica.

Le chagrin se répand, les larmes coulent, là-bas, à Tlatelolco
Les mexicains ont pris la fuite à travers les eaux ;
Les femmes se rassemblent, la fuite est générale.
Où allons-nous ? Ô compagnons ! Enfin, que s'est-il passé ?
Voilà qu'ils abandonnent la ville de Mexico.
La fumée est en train de s'élever, la brume est en train de s'étendre...
[...]
Pleurez mes amis.
Comprenez qu'à travers ces événements
Nous avons perdu la nation mexicaine.²²⁰

Des passages similaires abondent dans la construction de *La visión de los vencidos* où sont également présentés le massacre du Temple Majeur, le siège de la ville aztèque de Tenochtitlan, les batailles contre les conquistadores, la chute de la ville, l'apparition des maladies qui ont gravement décimé la population, la torture contre le dernier empereur aztèque, la violence contre ses habitants, les déplacements et les exécutions, les pillages, l'ambition pour l'or et l'argent²²¹. Le tableau général ainsi dressé dans l'ouvrage montre une défense héroïque de la grande ville aztèque et une irrémédiable et tragique chute qui aurait été annoncée par des présages et prophéties. Dans une des multiples rééditions de l'ouvrage faite en 2013, Miguel León-Portilla a ajouté deux chapitres dont un intitulé « Ce qui a suivi » (*Lo que siguió*),

²¹⁹ *Ibidem*, p. XXVII

²²⁰ Extrait par León-Portilla du texte anonyme des *Cantares mexicanos* dans l'édition facsimilée de A. Peñafiel, México, 1904 (Bibliothèque nationale du Mexique. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La vision de los vencidos*, Relaciones indígenas de la conquista, Mexique, UNAM, 2008. p. 198.

²²¹ Le temple majeur été le centre cérémonial et politique le plus important de l'empire aztèque avant 1521.

cherchant à démontrer que les années qui ont suivi la Conquête de 1521 furent marquées par la transformation de cet ancien monde en ruines :

Les témoignages présentés ici montrent jusqu'à quel point un certain nombre de sacerdoce et de savants rescapés réussirent à conserver le douloureux souvenir à travers des images et des mots de la tragédie survenue et de l'héroïsme qu'a déployé leur peuple. Certains d'entre eux l'ont fait avec des mots évocateurs ou dans leur *xihuamoxtli*, des annales avec des peintures et des caractères hiéroglyphiques – leur codex – et, d'autres encore, employant déjà l'alphabet adapté par les prêtres pour retranscrire leurs phonèmes en nahuatl ont ainsi préservé la mémoire des événements sinistres, des actes de bravoure et de mort, en fin de compte leur tragédie²²².

Même si l'historien philosophe acceptait que dans les documents sur la conquête des éléments européens pouvaient être déjà présents, il estimait que : « puisque “ce qui a suivi” a presque toujours été une épreuve pour les enfants et les petits-enfants des vaincus, nous dirons que jusqu'au présent, la séquence des textes garde un ton similaire. Aujourd'hui et dans les années récentes, nous percevons une étincelle d'espoir. Elle n'est pas un cadeau. Elle est la parole et la conséquence de l'action de ceux qui cherchent à être maîtres de leur propre destin »²²³. Le passé tragique prend du sens à la lumière du présent des vaincus, qui garderaient le souvenir d'une catastrophe initiale ayant marqué leur histoire longue de cinq siècles. L'importance de la reconstruction de la parole des anciens habitants avant l'arrivée des conquistadores avait pour León-Portilla une valeur majeure : donner de la profondeur non seulement à la lutte héroïque originelle mais aussi à la lutte des indigènes du temps présent.

Or, d'après cette conception et d'après un principe historiographique de récupération de la parole des vaincus, León-Portilla a justifié, depuis ses premiers ouvrages, son rôle public de « gardien de la parole » des indigènes.²²⁴ Le travail de reconstruction, de traduction et de diffusion qu'il fera de la « pensée indigène », a été également présenté comme une récupération des sources face à l'oubli et, par-là, comme la possibilité de redonner la parole à ceux qui ont été oubliés de l'histoire. León-Portilla a ainsi ouvert une voie historiographique dans laquelle la conquête apparaît comme la tragédie fondatrice et dont l'indigène est la victime et le témoin principal de la destruction de l'ancien monde.

²²² Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos*, Mexique, UNAM, 2008, p. 226.

²²³ *Ibidem*, p. 227.

²²⁴ Aujourd'hui plusieurs vidéos circulent en utilisant cette conception. Voir notamment : *Historias de vida*, Miguel León-Portilla : <https://www.youtube.com/watch?v=VihF5Hpctnk> (Consulté le 12 janvier 2019).

La visión de los vencidos, ouvrage destiné au grand public, est devenu une lecture de référence lorsqu'il s'agit du passé indigène. Il a été, par la suite, traduit dans plusieurs langues : anglais, français, allemand, italien, polonais, suédois, hongrois, serbo-croate, hébreu, japonais, catalan, portugais, chinois. Depuis récemment sont également disponibles des traductions en langues indigènes telles qu'en langues otomí et nahuatl²²⁵. Le livre a donc connu une large diffusion. Au Mexique, la trentaine de rééditions depuis sa parution confirme l'expansion de cette historiographie en tant que nouvelle clé de lecture du monde indigène²²⁶. Par ailleurs, les études de León-Portilla se sont transformées en une forme de mémoire collective largement diffusée sur la « philosophie indigène » et sur la « conquête »²²⁷. La récupération du passé qu'il a proposé a également formé une nouvelle école dont les chroniques indigènes sont devenues un objet sacralisé, car contenant la parole véritable des anciens, principe de ce que Guy Rozat Dupeyron qualifie d'une nouvelle doxa nationaliste²²⁸. D'une manière très singulière, ce renouveau du nationalisme faisait coïncider une vision héroïque du passé avec la notion d'une ancestralité traumatique dont l'Indien est victime et témoin.

Outre l'étude d'un vaste corpus de documents et l'objectif de « redonner la parole à l'Indien », le succès que *La vision des vaincus*, ainsi que les nombreux travaux de son auteur ont connu, n'est pas sans lien à l'autorité acquise par son auteur sur le plan institutionnel comme intellectuel prépondérant du milieu universitaire mexicain. En tant que chercheur à l'Université Nationale Autonome du Mexique, León-Portilla a fondé le Séminaire de littérature náhuatl, enceinte où se sont formés la plupart des spécialistes sur la « pensée indigène » au Mexique. Fondateur et éditeur également de la revue *Estudios de la Cultura Náhuatl*, il exerça une autorité presque incontestable sur un domaine très large de savoirs et de disciplines encore influencés par le nationalisme mexicain. Ici, il est indispensable de rappeler qu'il était non

²²⁵ <http://www.proceso.com.mx/444157/publican-en-chino-y-nahuatl-vision-de-los-vencidos-de-leon-portilla> (Consulté le 20 novembre 2017).

²²⁶ Nous devons ici mentionner le fait que la dernière édition inclut un épilogue avec des textes « indigènes » considérés comme modernes et contemporaines, ainsi que des textes issus du mouvement de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN).

²²⁷ A propos de ce sujet, voir l'article récent : ROZAT DUPERYON, Guy. « Efecto de las ambigüedades del relato de la conquista sobre la identidad de los mexicanos », *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina*, n° 6, enero-junio, 2018, pp. 27-39.

²²⁸ ROZAT DUPEYRON, Guy. « La visión de los vencidos y la mito-historia de la conquista de México », dans GUERRA MARTINIÈRE Margarita et ROUILLON ALMEIDA, Denisse, *Historias paralelas. Actas del Primer encuentro de Historia Perú-México*, Mexique, Pérou, Pontificia Universidad Católica del Perú, El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 33-60.

seulement un disciple du prêtre Ángel María Garibay, mais aussi de Manuel Gamio et d'Alfonso Caso, grands représentants de l'indigénisme postrévolutionnaire qui ont inspiré son choix de consacrer ses propres recherches à la question de l'identité nationale. Très probablement cela explique pourquoi cette récupération de la figure du vaincu, de la victime de la destruction, n'a jamais été en contradiction avec les bases du nationalisme mexicain, qui avaient fait de l'Indien l'ancêtre par excellence. Toutefois, la pensée de León-Portilla, notamment celle consacrée aux événements de la Conquête, s'inscrit dans un déplacement partagé avec la pensée de Luis Villoro : la perception de l'indigène comme une comme acteur de son histoire et de son destin. Cependant, pionniers de cette variante très singulière de ce que nous connaissons comme le postcolonialisme, ces deux intellectuels n'ont jamais questionné la base du nationalisme mexicain : la croyance en l'identité indigène.

Enfin, il reste à remarquer que l'œuvre de Miguel León-Portilla a soulevé de nombreuses critiques. Nous pouvons citer celle de l'historien français Serge Gruzinski dans son ouvrage *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*. Gruzinski remarque ainsi que l'archéologie et l'histoire mexicaines semblent oublier que les chroniques de la conquête avaient été produits non dans l'immédiat ou durant les guerres d'occupation, mais dans un temps suivant l'établissement du régime de la vice-royauté. De même, il affirmait que : « on regrettera qu'abondamment exploités par les archéologues et les historiens pour décrire les « religions », les sociétés, les économies anciennes, ces textes aient moins souvent servi à éclairer le monde qui les inspirait et qui était déjà christianisé et acculturé lors de leur mise en forme »²²⁹. Ensuite, en mettant l'accent sur la prétention de reconstruire le passé indigène, il continue en signalant « l'ensemble de ces domaines de recherche s'articule, on l'aura compris, autour d'une réflexion qui cherche plus à pénétrer les mondes indigènes pour exhumer une « authenticité » miraculeusement préservée ou irrémédiablement perdue qu'à prendre la mesure sur trois siècles d'un processus d'occidentalisation dans ses manifestations les moins spectaculaires mais peut-être aussi les plus insidieuses ».²³⁰

²²⁹ GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*. Paris, Gallimard, 1988, pp. 5-9.

²³⁰ *Ibidem*.

En 1998 et dans le même esprit critique, Jorge Klor de Alva a réalisé une compilation des travaux du moine Fray Bernardino de Sahagún, du XVI^e siècle, tout en signalant qu'à « de rares exceptions, les études mésoaméricaines sont restées en marge des débats actuels sur les fondements épistémologiques des sciences humaines et des rapports entre le récit, la représentation et la signification ».²³¹ Cette question touche directement la question de l'interprétation qu'il est possible de donner aux traductions des chroniques : peut-on légitimement et sérieusement les considérer comme un témoignage direct de la conquête ?

Le travail du réseau de recherche dirigé par Guy Rozat Dupeyron, que l'on a précédemment évoqué, constitue aujourd'hui au Mexique la critique la plus développée sur la supposé récupération de la « parole des vaincus ». Le grand nombre de travaux publiés par les collaborateurs du séminaire d'historiographie « Repenser la conquête de l'Amérique, XVI^e-XXI^e siècles » montrent que cette parole « pure » est, en réalité, le produit des multiples interprétations et des dimensions rhétoriques des documents coloniaux et des documents plus contemporains qui cherchent à légitimer une identité indigène « originaire ».²³²

Toutefois, pour revenir sur le tournant dans l'approche du passé indigène opéré dans les années 1950, il est important de signaler que dans la mise en valeur de l'Autre, Miguel León-Portilla et Luis Villoro partagent un code de lecture qui leur permet d'aborder le passé indigène avec un objectif de revendications, mais avec deux présupposés bien différents : pour León-Portilla, le passé constitue une matière inaltérable et susceptible d'une traduction fidèle qui récupère le vécu tel qu'il s'est produit. En revanche, pour Villoro le passé est saisi d'historicité et son sens est exprimé selon le sujet qui le mobilise pour construire sa propre identité. Immobile pour l'un, en mutation permanente pour l'autre, le passé devient tout de même un objet de révision, de récupération, d'analyse et, surtout, de mise en dialogue avec le temps présent. Quant à León-Portilla, l'Indien est perçu, pour la première fois, comme un témoin de

²³¹ KLOR DE ALVA, Jorge et al. (éd). *The Work of Bernardino de Sahagún*, New York, Albany, State University of New York, 1998. p. 31. On se réfèrera également aux travaux de BIHERHORST, John. *Cantares Mexicanos, Songs of the Aztecs*, Californie, Stanford University Press, 1985.

²³² ROZAT DUPEYRON, Guy. *Repensar la Conquista. Reflexión epistemológica sobre un momento fundador*, Mexique, Universidad Veracruzana, 2013; ROZAT DUPEYRON, Guy et SEGUNDO GUZMÁN, Miguel. *El hoyo negro de la Conquista. Una década del seminario de historiografía "Repensar la Conquista"*, Madrid, Editorial Académica Española, 2017.

son passé, comme un porteur d'une mémoire qui resterait en vie dans ses traces écrites : les chroniques du XVI^e siècle, entendues comme la « voix des oubliés ».

Quant à leur diffusion, comme on l'a signalé, le travail de Luis Villoro connut un succès relativement restreint, car la philosophie de l'époque était plus centrée sur la quête d'une mexicanité authentique, un propos plus compréhensible à l'intérieur du paradigme de la « nation métisse ». En revanche, l'œuvre de Miguel León-Portilla a connu une véritable importance, car elle coïncidait avec les récits précédents à propos des origines nationales. Toutefois, la « vision des vaincus » a introduit un élément victimisant dans les épopées nationales, dorénavant tragiques et peuplées des vaincus capables de rendre compte de ce passé. Par la suite, cette idée inspira un grand nombre d'intellectuels qui prirent la défense de ces victimes anciennes, ancêtres des indigènes contemporaines. De même, plusieurs revendications indigènes dans le dernier tiers du XX^e siècle s'inspirèrent de l'histoire des vaincus pour forger leur propre mémoire de victimes d'un passé ancestral traumatique.

Toutefois, malgré la puissance de ces deux nouvelles branches de pensée par rapport à l'introduction d'une forme de subalternité de l'indigène ce ne sera que dans une troisième modalité du retour critique au passé que se forgera une véritable contestation de la place que l'indigène avait occupée dans l'imaginaire national.

Les éléments que nous avons ici développés nous ont permis de montrer deux aspects : d'un côté, les variations dans la place que le passé indigène a occupé par rapport à des projets de sociétés différents, et de l'autre, l'émergence de questionnements nouveaux à propos du problème de l'indigénisme.

L'indigénisme, futurisme aspirant à la modernité et prônant la construction d'une nation métisse (et donc homogène) constitue, aujourd'hui, un fort héritage. Même si à la fin du XX^e siècle, comme nous allons le voir, il a perdu de sa force et de son évidence, des éléments ici retracés (l'identification de l'indigène du passé avec celui du présent) font partie de l'imaginaire national du Mexique. De plus, une conception demeure : celle l'indigène comme un être en retard par rapport à tout ce qui semble plus moderne et « civilisé ». L'indigénisme, ode à l'indigène mais idéologie de l'assimilation en est responsable.

Comme nous l'avons vu, Luis Villoro et Miguel León-Portilla représentent un moment de remise en question des certitudes sur l'indigénisme, l'un plus critique, l'autre plus proche du nationalisme mexicain. Ils ont donné naissance à l'idée des « oubliés de l'histoire », des « aliénées de la nation », qui doivent non seulement reconstruire leur mémoire du passé, mais aussi prendre en main leur propre destinée. Comme nous le verrons dans cette étude, cette idée est essentielle dans la construction de la mémoire indigène qui est au cœur des revendications politiques et identitaires du XXe siècle.

De l'identité nationale à l'altérité aliénée et témoin d'une destruction historique, se trace donc le chemin d'une mutation par rapport à la place du passé. Nonobstant, il s'agissait d'une conception restreinte dans un contexte où le nationalisme et l'indigénisme mexicains occupaient une place privilégiée. Examinons maintenant l'époque de la fracture dont les effets allaient bouleverser définitivement le lien entre les Indiens et le passé : l'émergence de l'anthropologie critique au tournant symbolique de l'année 1968, un courant international, et fortement développé au Mexique, au cours des années 1970.

CHAPITRE 2

La dénonciation du passé par une science engagée (1968-1980)

La fondation du Musée National d'Anthropologie et Histoire en 1964, au Mexique, avait exprimé la gloire l'indigénisme. Le déclin a ensuite commencé. Toutefois, il ne serait pas possible d'expliquer ce phénomène uniquement du point de vue de changements de processus strictement nationaux. Bien sûr, nous avons évoqué les premières tentatives de propositions de récits alternatifs ou formulant de nouveaux éléments. Toutefois, la véritable crise du récit indigéniste a été provoquée par la réorganisation politique et épistémologique de l'anthropologie autour de l'année 1968. Science essentielle dans la construction de l'imaginaire national au Mexique, l'anthropologie a connu, à cette époque-là, un tournant majeur : l'émergence d'un courant transnational défini comme « anthropologie critique » ou « anthropologie engagée », prônant la dénonciation de la souffrance des indigènes à l'échelle internationale. Cette nouvelle variante de la science initia une relecture de la place de ces populations dans l'histoire, faisant ressortir le passé comme un temps catastrophique marqué par le colonialisme occidental. L'émergence de cette interprétation du passé a laissé des traces concrètes et précises : colloques, congrès, rassemblements et documents, qui ont été produits alors, témoignent des débats que le passé, le présent et l'avenir des indigènes ont soulevé.

Avec la volonté de cette anthropologie de dénoncer les « erreurs du passé », des nouveaux concepts clés ont émergés, notamment celle d'« ethnocide », voué à nommer une violence historique, ainsi que la condition contemporaine des indigènes. L'apparition du mot « ethnocide » à la fin de années 1960 révèle une manière d'inscrire dans la longue durée la souffrance des indigènes, tout en formulant une vision du passé où la conquête et la colonisation des Amériques prend une place de crime initial dont les effets se ressentent jusqu'au temps présent. Vision à laquelle on se référera comme le « continuum de l'ethnocide ».

Un retour sur cette « anthropologie critique », ou ce que nous appelons ici « anthropologie de l'ethnocide », est nécessaire afin de comprendre la formation d'une nouvelle façon de définir le passé et l'identité indigène. A la suite de cette « prise de conscience », l'établissement d'une figure de l'indigène comme victime ancestrale est devenu une pièce

fondamentale dans la représentation de soi des communautés indigènes, mais également dans la quête de droits spécifiques dérivée de cette nouvelle manière de se situer par rapport à l'histoire.

Comment les anthropologues critiques ont-ils formé cette perception et cette critique du passé ? Dans quel contexte ? Quelle participation ont eu les mexicains et quels impacts ont été constatés au Mexique dans ce renouveau ? Voici autant de questions que l'on abordera.

2.1 Une anthropologie transnationale contre le continuum de l'ethnocide

Le trauma que la Seconde Guerre mondiale a signifié pour plusieurs pays (en Europe, en Asie, en Afrique, aux États-Unis) s'est traduit par plusieurs changements dans les fondements et structures sociales à l'échelle internationale. D'une part, cela s'est exprimé par la création de l'Organisation des Nations Unies en 1945. L'ONU a contribué à la formation d'un horizon d'attente inscrit durablement dans nos sociétés : le respect international des droits fondamentaux. Dans ce sens, la Déclaration universelle des droits de l'Homme promulguée en décembre 1948 a favorisé une meilleure définition et une plus large application de ces droits et la montée en puissance d'instances internationales chargées de les faire respecter.

Ces transformations se sont notamment accompagnées d'un changement d'image de l'Europe, bien ébranlée après les carnages de la Seconde Guerre mondiale. L'Europe, auparavant perçue comme au sommet de la civilisation, de l'histoire et du progrès, apparaissait tout à coup, aux yeux du monde, comme un lieu de barbarie sans nom qui avait commencé lors de la Première Guerre Mondiale. De fait, cela a rendu possible le questionnement sur la supposée universalité et modernité comme atouts incontestables de la société européenne.

Ce contexte eut ses impacts sur les sciences sociales et en particulier sur l'anthropologie. Née comme une science reliée à la colonisation et à l'expansion occidentales, les fondements de l'anthropologie sont remis en question à partir des années 1950²³³. Dans l'horizon de l'après-guerre et plus tard avec la décolonisation des pays d'Afrique et d'Asie, l'anthropologie entre

²³³ LECLERC, Gérard Leclerc. *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972.

en crise, revendiquant que ce que l'on avait cru l'« objet passif » de cette science ne l'était pas. Cette transformation correspond à une nouvelle phase historique des sciences sociales qui commença alors à construire un regard critique sur la situation des cultures considérées non-occidentales ou des peuples dits « primitifs ». Un nouveau champ s'ouvre : la réflexivité et la critique de l'anthropologie par elle-même.

A cet effet, et à partir de la seconde moitié du XXe siècle, l'anthropologie de la « situation coloniale » a commencé à voir le jour avec le travail pionnier que Georges Balandier menait, depuis 1947, sur le colonialisme en Afrique. Ethnologue politiquement impliqué dans des mouvements d'indépendance en Afrique en action dans les années 1950, Balandier balisait ainsi le terrain d'une anthropologie fondée sur l'analyse de la situation coloniale et l'assujettissement des peuples marqués par le « sous-développement » ou appartenant au « Tiers-monde »²³⁴.

En effet, le contexte de la décolonisation et l'émergence des nouvelles nations issues de la vague indépendantiste ouvraient de nouvelles veines d'études au sein desquelles la catégorie de « civilisation » perdait de sa luminosité²³⁵. C'est alors que sont apparues les études africaines et la critique de l'impérialisme fondée sur la situation postcoloniale, diffusée par de nouveaux groupes intellectuels travaillant sur l'Afrique ou l'Asie.²³⁶ Désormais, la question n'était plus celle de l'extension de la civilisation européenne mais bien celle de sa remise en question, une critique venue des intellectuels des métropoles qui ont commencé à entamer des débats sur colonialisme et les systèmes d'oppression. Le décentrement de l'Europe²³⁷ a été, à cet égard, une des conséquences du relativisme introduit par ce renouveau dans les sciences sociales.

Toutefois, la question du colonialisme ne soulevait pas de débat uniquement à propos des nations émergentes et des indépendances d'après la Seconde Guerre mondiale. Libérée des

²³⁴ Balandier a été un des pionniers des enseignements sur l'Afrique en France et il a été également fondateur de l'Institut français d'Afrique Noire

²³⁵ SIBEUD, Emmanuelle. « Des « sciences coloniales » au questionnement postcolonial : la décolonisation invisible ? », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 24, n° 1, 2011, pp. 3-16.

²³⁶ Pour plus de détails sur l'émergence de ces études : BERQUE, Jacques. « Sciences sociales et décolonisation » *Tiers-Monde*, 1962, pp. 3, 9-10, 1-15 ; BERQUE, Jacques. *La dépossession du monde*, Paris, Seuil, 1965 ; DIRLIK, Arif Dirlik. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview Press, 1997 ; POUCHPADASS, Jacques. « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, n° 156, 2000, 161-186 ; BAYART, Jean-François. *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, Collection « Disputatio », 2010.

²³⁷ De toute évidence, l'analyse la plus vaste de cette question se trouve plus tard dans la publication de CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Ed. Amsterdam, 2000.

empires transatlantiques, l'Amérique Latine a également participé, très activement, à ce renouveau. Tout particulièrement, des questions critiques ont commencé à être posées à propos des populations catégorisées comme indigènes, perçues désormais comme les restes d'un passé ancien encore brulant : la conquête des Amériques au XVI^e siècle. De la même manière, l'effondrement au XX^e siècle des empires coloniaux de l'Europe a été l'occasion, dans les nations latino-américaines, d'effectuer un retour sur leur propre passé colonial, bien plus ancien. Cette relecture de l'histoire a également entraîné une focalisation sur les problématiques identitaires et sur ce qui commençait à être évoqué comme les « dettes historiques » envers les populations indigènes, une question dont l'anthropologie s'est alors emparée.

Les apports du travail de Lévi-Strauss sont essentiels dans la remise en question du regard de l'occident sur les indigènes des Amériques. Avec son célèbre livre, *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss provoque un basculement au sein de l'anthropologie. Dans sa pensée, les cultures n'apparaissaient plus comme étalées dans le temps mais dans l'espace, ce qui impliquait déjà une relativisation de la présupposée supériorité de l'Occident. Dans cet ouvrage paru en 1955, Lévi-Strauss écrivait que ses voyages, notamment dans les Amériques, lui montraient « notre ordure lancée au visage de l'humanité »²³⁸ à savoir, une destruction provoquée partout par l'Occident. Avec ce constat, Lévi-Strauss invitait donc à relativiser les valeurs de l'Occident, à les comparer, et non à en faire le sommet de la civilisation.

Par ailleurs, son anthropologie ne reflétait pas uniquement une étude passive et critique des « sauvages », des « primitifs », mais relevait aussi de sa collaboration avec les organismes internationaux et l'importance croissante dans leur agenda des questions concernant les minorités ethniques. La parution de *Race et histoire* en 1952, étude de Lévi-Strauss dans le cadre des brochures de l'UNESCO contre le racisme, en est une preuve²³⁹. Rejetant la thèse de Joseph-Arthur de Gobineau, selon lequel il existe trois grandes races primitives (la noire, la blanche et la jaune), Lévi-Strauss proposa plutôt l'existence d'une pluralité de cultures différenciées entre elles par des caractéristiques qu'il appellera « cumulatives » (pour les sociétés occidentales) et « stationnaires » (pour les sociétés non-occidentales). Cependant selon lui, ces différences ne constitueraient pas un chemin évolutif, mais une variété de conditions

²³⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*, Paris, Plon, p. 35.

²³⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*, Paris, UNESCO, Folio Essais, 1987.

dans lesquelles chaque culture se développe. Les réflexions de Lévi Strauss s'inscrivaient ainsi dans l'éventail des problématiques de l'UNESCO, notamment celle du racisme, dérivé des conceptions évolutionnistes.

Toutefois, et tenant compte de ces précédents, à la fin des années 1960, est né le courant de l'« anthropologie critique » centrée sur la situation des peuples indigènes des Amériques. À l'intérieur de ce courant, l'anthropologue a été placé comme une figure d'expert et politiquement engagé, entendu également comme un chercheur en sciences sociales capable non seulement d'étudier des contextes différents mais aussi de dénoncer avec force les conditions de vie des indigènes dans les Amériques et d'élaborer des recommandations pour l'amélioration de leur situation.

La formation de cette génération, marquée par des échanges internationaux et par sa proximité avec des organismes internationaux, répond à plusieurs causes et s'est nourrie de traditions variées. Représentée par un ensemble multiple de personnalités scientifiques, son noyau a été la remise en cause de la situation historique et du présent des peuples indigènes. Pour amorcer cette dénonciation, les anthropologues critiques reformulèrent, tout d'abord, la conception de l'histoire de ces peuples, la vision de leur place dans leurs sociétés nationales et la perception de l'avenir qu'il leur était associé par rapport à une vision de modernité et de progrès occidentaux. Le dénominateur commun de cette génération fut la quête d'une « libération » des peuples indigènes des Amériques, définie dans les termes d'une théorie critique : libération de l'aliénation produite par leur position de dominés au sein de systèmes sociaux et de sociétés nationales qui affirmaient leur infériorité raciale, culturelle ou sociale.

La dénonciation entamée par les anthropologues se nourrissait non seulement de la dégradation de l'image de l'Europe comme modèle de civilisation, mais aussi des effets d'un rééquilibrage des forces politiques internationales au début de la Guerre froide. Si la période 1940-1960 avait été marquée par la construction de puissants nationalismes en Amérique Latine (par des processus d'industrialisation et de croissance économique), c'est à partir des années 1960 qu'éclatèrent des crises dues aux échecs des régimes socialistes et populistes²⁴⁰. Ces

²⁴⁰ BÉRTOLA, Luis et OCAMPO, José Antonio. *El desarrollo económico de América Latina desde la independencia*, México, Fondo de cultura económica, 2012. Pour une histoire générale et également centrée sur de nombreux aspects économiques et politiques du continent dans l'histoire contemporaine, voir : DABÈNE, Olivier. *L'Amérique Latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006.

dernières furent également liées à l'affirmation des États-Unis comme une puissance mondiale conduisant une politique interventionniste en Amérique Latine. La situation de crise dans laquelle plusieurs pays latino-américains se sont retrouvés, dans le cadre d'un nouvel ordre bipolaire, ont donné lieu à de nouvelles théories qui affirmaient que le sous-développement était une caractéristique intrinsèque de l'Amérique Latine²⁴¹.

Face à l'interventionnisme économique et politique, sont apparues des idéologies anti-impérialistes, s'inspirant du tiers-mondisme et des mouvements de libération nationale en Afrique et en Asie assurés par des pays non alignés durant la Guerre froide. Dans le cas de l'Amérique Latine, le séisme de la révolution cubaine, en 1959, devenait, à l'époque, un paradigme qui renforçait les mouvements et les réseaux de la gauche dans la région. Finalement, en 1966, lors de la conférence tricontinentale tenue à la Havane, la réponse des pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique Latine face au colonialisme et à l'impérialisme s'est affirmée avec force.

Ce panorama s'est traduit dans les sciences sociales latino-américaines par une expansion du marxisme, des idéaux de la révolution populaire et par l'engagement politique des intellectuels, comme en témoignent l'apparition de la pensée anti-impérialiste et de courants marxistes variés, davantage focalisés sur les classes populaires et démunies²⁴².

Le renouveau intellectuel en Amérique Latine par rapport aux questions sociales a permis la montée en puissance des théories de la dépendance dans les années 1960²⁴³, largement développées au Brésil, au Chili et au Mexique²⁴⁴, se concentrant sur l'analyse de l'imposition

²⁴¹ Conception développée notamment par les théories économiques de Walt Rostow présentées dans : ROSTOW, Walt Whitman. *The Process of Economic Growth*, New York, Norton, 1952, et *Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

²⁴² LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina* (de 1909 a nuestros días), Mexique, Era, Antología, 1982.

²⁴³ La théorie de la dépendance fut aussi plurielle, car plusieurs branches se différencient en son sein. Toutefois la critique du développement était commune à toutes les perspectives de ce paradigme. Le triomphe de la révolution cubaine vint modifier non seulement les positions politiques, mais aussi les postures théoriques. A l'intérieur des théories de la dépendance naquit celle d'une orientation plus marxiste accompagnée d'une approche dialectique. De plus, plusieurs de ses tenants furent non seulement intellectuels mais également militants, comme ce fut le cas de Ruy Mauro Marini qui abandonna le Brésil, fut persécuté par la dictature et intégra le MIR chilien pour rejoindre la lutte révolutionnaire de l'époque. D'autres représentants de cette théorie comme Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra, Gunder Frank se caractérisèrent aussi par leur militance.

²⁴⁴ Les théoriciens de la dépendance initièrent leur activité en 1964 au moment de l'imposition de la dictature militaire au Brésil. Beaucoup d'entre eux, persécutés par la dictature, s'exilèrent au Chili où ils créèrent le Centre d'études socio-économiques (CESO), transféré plus tard au Mexique à cause du coup d'état de 1973 au Chili. Accueillis par l'Université Nationale Autonome du Mexique, ils diffusèrent largement leurs analyses et théories. Une autre théorie de la dépendance fut celle issue de la CEPAL (Commission économique pour l'Amérique Latine

des critères de développement aux populations d'Amérique Latine. Les théories de la dépendance ont représenté un effort critique pour comprendre les limites d'un développement qui a débuté durant la Guerre froide, alors que l'économie mondiale était placée sous l'hégémonie de puissants groupes et forces impérialistes. Cette dépendance se traduisait par une situation dans laquelle la mauvaise condition économique d'un groupe était liée au développement et au succès d'une puissance mondiale. Le sous-développement en Amérique Latine était ainsi vu comme le produit des rapports entre des pays développés et leurs périphéries et donc expliqué, non comme une conséquence du retard interne des sociétés, mais comme le fruit d'une domination externe associée à l'expansion du capitalisme²⁴⁵. C'est pourquoi la catégorie de la « dépendance » était centrale pour ces analyses, permettant de générer des études régionales dans des pays « périmétriques » subissant les effets de l'expansion du capital²⁴⁶.

L'anthropologie critique en Amérique Latine a repris deux aspects de la théorie de la dépendance : le positionnement dans le marxisme comme principe axiologique et la critique des causes du sous-développement. A partir de ces deux axes, elle proposait une nouvelle forme d'analyse de la « question indigène » comme une situation affectée par le colonialisme et la dépendance.

Or, l'anthropologie critique avait une cible précise dans ses critiques : les gouvernements ayant adopté des projets d'assimilation, d'intégration et d'acculturation. Les origines de cette idéologie sont généralement associées à la construction d'un indigénisme continental en 1940, date du « Premier congrès indigéniste » qui s'est tenu à Patzcuaro, au Mexique et à partir duquel se constitua l'Institut Indigéniste Interaméricain, déjà précédemment évoqué.

et les Caraïbes) où des auteurs comme Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto et Paul Singer participèrent plutôt à la construction d'une théorie moins contestataire et à tendance plus structuraliste. Pour plus de subtilités sur la question de ces théories de la dépendance, consulter : DOS SANTOS, Theotonio. *La Teoría de la Dependencia Balance y Perspectivas*. Mexique, Plaza & Janés Editores, 2002. CASAS GRAGEA, Ángel María. *La teoría de la dependencia*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional, 2012.

²⁴⁵ WASSERMAN, Claudia. *A teoria da dependência: do nacional-desenvolvimentismo ao neoliberalismo*, Brésil, FVG, 2017.

²⁴⁶ Un des théoriciens de la dépendance qui eut une grande influence au Mexique fut Gunder Frank. Il reprit et discuta le concept de féodalisme appliqué à l'Amérique Latine. Selon lui, depuis ses origines au XVIe siècle, l'Amérique Latine s'inséra dans le marché mondial capitaliste et ne resta donc pas une économie féodale. Dans ce sens, il définit les relations de servitude et d'esclavage comme des aspects d'un seul projet colonial et du capital mercantile.

La critique de l'indigénisme, que l'anthropologie a entamée à la fin des années 1960, s'est fondé sur un renouveau des catégories opposées à l'intégration et à l'acculturation ou contre l'idée de l'acheminement des indigènes vers la civilisation, celle-ci définie depuis une vision glorifiant l'Europe. Une des catégories les plus importantes et qui permit à l'anthropologie critique de mener à bien l'analyse et la dénonciation des conditions des peuples indigènes fut celle de l'*ethnocide*. Ce mot clé était employé et mobilisé non seulement pour construire un diagnostic du présent des peuples indigènes mais aussi de leur histoire : une histoire entendue au-delà des cadres de l'histoire nationale afin d'entrer sur le terrain de l'histoire identitaire, perçue comme la *vraie histoire*, l'histoire occultée, l'histoire des oubliés.

Il faut rappeler, ici, qu'en 1944, Raphael Lemkin avait déjà considéré la colonisation des Amériques comme un cas de génocide culturel et physique, en insistant sur le taux de mortalité des indiens du Nouveau Monde à partir de la découverte de 1492, sur les déplacements territoriaux qu'ils auraient subis, aussi bien que sur l'imposition des modèles culturels extérieurs²⁴⁷. Toutefois, à la fin des années 1960, la mise en scène de la catégorie de l'*ethnocide* est non seulement revenu sur les moments initiaux de la Conquête des Amériques, mais aussi sur l'impact des projets de déforestation, du tourisme, de construction de grands projets de modernisation, d'industrialisation et de développement du XXe siècle. Dans ce sens, l'*ethnocide* ne renvoie pas uniquement à un moment génocidaire dans l'histoire, mais à la *continuité de la destruction dans le temps* et donc au *continuum de l'ethnocide*.

²⁴⁷ Lemkin développe cette conception dans l'ouvrage *Axis Rule in Occupied Europe (1944)* et dans *Totally Unofficial : The Autobiography of Raphael Lemkin* (publication organisée en 2009). Dans sa théorie, le génocide ne réfère pas uniquement à des faits de destruction physique, mais également culturelle, dans le sens d'une destruction des modèles sociaux, des langues et des modes de vie. De plus, le génocide ne constitue pas, à ses yeux, un fait du passé récent (notamment en ce qui concerne la Première Guerre Mondiale et la Seconde Guerre Mondiale), mais également des passés anciens. C'est à partir de ces deux aspects de la question qu'il considère la conquête espagnole comme un cas qui l'illustre parfaitement bien. Dans les études récentes sur l'histoire des génocides, Michael McDonnell et Dirk Moses ont souligné que la conception de Lemkin à propos des Amériques s'inscrit dans le contexte du renouveau historiographique post Seconde Guerre Mondiale où la catégorie de génocide commença à acquérir une grande importance chez les intellectuels et activistes pro-indigènes. Toutefois, ils ont montré que la conception du génocide des indiens proposée par Lemkin est dépendante d'une lecture peu critique des chroniques du missionnaire Fray Bartolomé de las Casas, qui défendit les Indiens au XVIe siècle contre la violence de la colonisation et l'évangélisation et, de ce fait, est repris comme une sorte de héros et de premier défenseur des droits des Indiens. Dans MCDONNELL, Michael A. et MOSES, A. Dirk. « Raphael Lemkin as historian of genocide in the Americas », *Journal of Genocide Research*, Routledge, Taylor and Francis Group, décembre 2005, pp. 501-529. Pour des détails sur la relation entre colonialisme, impérialisme et génocide, nous référons au travail de Dirk Moses : *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, New York, Berghahn Books, 2008.

Ainsi, nous distinguerons ce continuum – c’est notre thèse ici – par la référence qu’il entend faire à un passé catastrophique initié depuis le XVI^e siècle mais perpétué par des actions successives, permanentes et nuisibles vis-à-vis des populations indigènes. Depuis son apparition à la fin des années 1960, cette réinterprétation de l’histoire reste à la base de la formation d’une nouvelle conscience sur l’ethnicité dont la quête des droits fondamentaux des indigènes commence à prendre l’allure d’un sujet majeur : celui de la réparation d’un passé de longue durée et de ses effets dans le présent. L’histoire interprétée en termes d’ethnocide est donc celle d’un passé ancestral toujours traumatique car demeurant dans le présent comme une blessure ancienne et profonde, jamais cicatrisée, chez les indigènes.

La dénonciation de l’ethnocide a été formulée pour la première fois par un ancien disciple de Claude Lévi-Strauss, Robert Jaulin, ethnologue français, lors du 38^e Congrès des Américanistes tenu à Stuttgart et Munich en 1968²⁴⁸. Le terme y a été mobilisé contre l’invasion du territoire des indiens selvatiques établis dans le bassin de l’Orénoque amazonien. Il s’agissait alors des indigènes *bandeiantes* et des *fazandeiros* brésiliens, considérés comme victimes des projets de développement et d’intégration menés par l’État brésilien qui se trouvait sous la dictature militaire depuis 1964 et menait une politique de modernisation différente de celle des anciens gouvernements plus centrés sur le bien-être des classes populaires.

L’une des volontés du Congrès a été de demander la constitution d’un comité afin de préparer un symposium portant sur les projets de modernisation dans les Amériques et leur conséquence sur les populations locales. Parmi les membres désignés pour intégrer ce comité se trouvaient des intellectuels du Brésil, du Mexique, du Pérou, de la Suisse, de la Suède et de la France. La responsable désignée pour ladite commission était Robert Jaulin²⁴⁹.

Robert Jaulin était un intellectuel de gauche, comme la plupart des anthropologues critiques, avec une orientation marxiste et une position de défense en faveur des populations indigènes. Il avait également mené des enquêtes sur la situation des Antilles françaises (particulièrement sur des populations tribales) sur des Indiens et des Noirs. Lors d’une mission pour les Départements d’Outre-Mer réalisée en 1962 en Guyane française, il avait rendu un

²⁴⁸ Les congrès de la Société des Américanistes (celle-ci fondée à Nancy en France en 1985) étaient (et sont encore) l’un des principaux et des plus grands rassemblements internationaux de spécialistes du continent Américain.

²⁴⁹ *Actes du XXXVIII du Congrès des Américanistes*, Société des Américanistes, Vol. I, Munich, 1969 pp. 45.

rapport que dénonçait les pratiques de francisation des indigènes menées depuis 1956. En pleine période de décolonisation en Afrique de Nord, Jaulin pointait le lien avec la violence exercée également contre les populations d'outre-mer ayant souffert de la colonisation.

Ce rapport a été repris au cours du Congrès des Américanistes de 1968 lors de la dénonciation que Marcel Bataillon, Henri Lehmann et Claude Lévi-Strauss ont faite par lettre publique adressée au Secrétaire d'État auprès du Premier ministre, chargé des Départements et Territoires d'Outre-mer : « nous souhaitons vous faire part de notre profonde inquiétude et de celle de nos membres devant des nouvelles provenant de la Guyane française d'où ressort que la situation des populations tribales, Indiens et Noirs, réfugiés Boni se trouve gravement menacée. »²⁵⁰. Les mesures administratives prises par la IV^e République pour le développement du tourisme et la modernisation de ces territoires avaient, selon ces intellectuels de grande envergure, des effets nuisibles sur les populations locales, comme l'embauche des indigènes pour les services touristiques, la désorganisation des familles en raison de la recomposition du travail, la formation de bidonvilles en faveur des nouvelles zones touristiques, la prolifération de l'alcoolisme, la mendicité et la prostitution, ainsi que le développement de nouvelles maladies répandues par les touristes. De même, ils dénonçaient la « francisation » des indigènes, vue davantage comme une imposition qu'un souhait des populations locales, tendant également à compromettre le patrimoine spirituel des peuples natifs et de leurs savoirs traditionnels. A cet égard, ils prirent la position suivante : « Nous demandons, au contraire, que le gouvernement français reste fidèle aux principes libéraux et éclairés qui l'ont inspiré jusqu'à présent, et qu'il renonce à s'engager dans la voie de l'« assimilation » unilatérale au moment précis où cette politique est dénoncée et rejetée par les hommes de science des deux Amériques. »²⁵¹.

Les anthropologues français signataires de ladite lettre ne se limitaient pas à exprimer uniquement leurs préoccupations à propos des indigènes sous juridiction française. Ils ont également considéré que ce phénomène était commun à tous les indigènes de l'Amérique du

²⁵⁰ LEHMANN, Lehmann Henri, LÉVI-STRAUSS, Claude et BATAILLON, Marcel. « Lettre à Monsieur le Secrétaire d'État auprès du Premier Ministre, chargé des Départements et Territoires d'Outre-Mer, *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 57, 1968, pp. 147-151

²⁵¹ *Ibidem*.

Sud se retrouvant dans des conditions similaires à cause d'actions des gouvernements d'États où ils se trouvaient.

Au temps de la dictature brésilienne précédemment mentionnée et depuis l'exil qu'il entreprit en 1964, Darcy Ribeiro, anthropologue et intellectuel de renom, (Ministre de l'Éducation sous le court gouvernement de Hermes Lima (1962-1963) et Ministre de la Casa Civil durant la présidence de João Goulart²⁵²), a commencé à critiquer dans une œuvre très prolifique les effets de la modernisation sur les indigènes. Dans plusieurs de ses analyses et prises de position, il affirmait que les conditions de vie contemporaines des indigènes révélaient les effets pervers de la « civilisation » sur eux²⁵³. Il exerçait, par ailleurs, une importante influence dans les réseaux d'anthropologues critiques des années 1970.

Toutefois, la formulation du concept d'ethnocide, servant à dénoncer une forme de « crime culturel » sur les indigènes, revient à Robert Jaulin, dont la théorie sur la destruction culturelle comportait aussi un regard critique sur les totalitarismes en Europe²⁵⁴. Ainsi, la catégorie d'ethnocide a pris de l'ampleur non seulement par rapport aux conditions des indigènes dans les Amériques, mais également en élargissant ce que Robert Jaulin a fini par appeler la « trajectoire prophétique » de tout le monde occidental²⁵⁵. Selon lui, toute l'histoire du monde était marquée par la volonté destructrice inhérente à l'Occident.

Né en 1928, au Canet, dans le département des Alpes-maritimes, Robert Jaulin s'est formé en histoire de l'art, archéologie, philosophie et langues orientales au Cannet et a continué des études en philosophie à la Sorbonne, achevant un doctorat d'État en ethnologie en 1955, aussi

²⁵² Ce dernier était héritier des politiques nationalistes (connues comme populistes) menées par Gétulio Vargas, principalement durant la construction de l'Estado Novo au Brésil.

²⁵³ Cette situation faisait partie, selon Darcy Ribeiro, de tout processus d'évolution général, particulièrement des révolutions technologiques. Toutefois, il considérait qu'il fallait comprendre les conditions dans lesquelles certaines sociétés s'intègrent à ce processus, principalement en tenant compte de leurs différences. Plusieurs idées sur la notion de civilisation ont été présentées par Ribeiro dans *A política indigenista brasileira*, Brésil, Ed. Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola, 1962; dans *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil*, Brésil, Vozes, 1970; et dans *As Américas e a civilização*, Brésil, Civilização Brasileira, 1970.

²⁵⁴ Le mot apparaît pour la première fois dans l'*Encyclopaedia Universalis*, Paris, Universalis, 1974, pp. 282b-86a.

²⁵⁵ Comme Jaulin affirme, l'utopie du progrès occidental s'était imposée par la violence à des peuples. Cette utopie était plutôt déployée comme une prophétie irréalisable et, au fond, destructrice du présent. Dans « La trajectoire prophétique » : projet de 12 films sur l'Amérique Latine, l'Asie et l'Afrique, Boite 22 « Colloques et congrès » 362JLN/22. Nous avons récolté plusieurs informations sur Robert Jaulin dans les Fonds Robert Jaulin préservés à l'IMEC à Caen, en Normandie.

à la Sorbonne. En 1953, il devenait chargé de recherches au CNRS où il a continué sa carrière jusqu'en 1994, deux ans avant sa mort, survenue en 1996²⁵⁶. En 1970, il a fondé l'unité d'enseignement et de recherche d'ethnologie, anthropologie et science des religions après la création de l'Université Paris 7 où il combina ses activités scientifiques avec un engagement vis-à-vis de la situation des indigènes. Selon ses archives et des collègues qui lui ont été proches, Robert Jaulin était un homme de controverses qui n'hésitait pas à s'engager dans des débats et des critiques²⁵⁷, ce qui lui couta des mises à l'écart en France et fera de son œuvre un héritage plus reconnu en Amérique Latine que par ses collègues de l'hexagone.

Dès ses premiers travaux de terrain, Robert Jaulin faisait preuve d'un engagement auprès des populations étudiées, car perçues non comme objets de la réflexion anthropologique, mais comme des lieux d'apprentissage et de vie. L'immersion et le vécu dans la culture était pour lui une condition indispensable pour comprendre les autres. Dans ses premiers travaux entrepris dans les années 1950 en Afrique, qui donnèrent lieu à la publication *La mort Sara*, Jaulin proposait une anthropologie engagée dans la vie des cultures, puisque la culture était pour lui une forme de l'être, irréductible²⁵⁸. De sa critique vis-à-vis d'une anthropologie trop descriptive naquit cet engagement avec l'être culturel des peuples étudiés. Dans les années 1960, Robert Jaulin initia ses premiers séjours dans l'Amazonie colombo-brésilienne pour documenter le déplacement des indigènes Bari, l'invasion de leurs territoires et l'assimilation culturelle proposée par l'État brésilien à l'époque des projets de modernisation et d'industrialisation en Amérique Latine²⁵⁹. Cette question l'emmena vers une dénonciation de la pratique de l'ethnocide contre les cultures indigènes et par là même, contre la diversité des cultures étant essentielle au monde.

²⁵⁶ Fonds d'archives Robert Jaulin, IMEC, Caen, boîte 362JLN/37.

²⁵⁷ Voir l'article qu'un de ses étudiants et collègues lui consacre : DESHAYES, Patrick. « Robert Jaulin, un ethnologue engagé », *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 84 n°1, 1998, pp. 289-291.

²⁵⁸ JAULIN, Robert. *La mort Sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Plon, 1967.

²⁵⁹ La période entre 1940 et 1960 est marquée en Amérique Latine par ce que l'on connaît comme des « nationalismes économiques » aussi considérés comme des « populismes », dans le sens où il s'agissait de projets de renforcement de la place de l'État dans la politique sociale, celle-ci observable par l'industrialisation, les grands projets de réforme agraire, la naissance des premières politiques sociales, l'organisation des mouvements ouvriers et plus largement, la construction des sociétés nationales modernes. Pour un contexte général de cette époque, voir : VAYSSIÈRE, Pierre. *Histoire de l'Amérique Latine de 1890 à nos jours*, Paris, Hachette, 2006.

Mais quel était le sens du concept d'ethnocide pour Robert Jaulin ? Avant tout, l'ethnocide dénonce la destruction de l'essence authentique des peuples qui pour Jaulin s'exprimait à travers la culture. L'effacement des traditions, des coutumes, de rituels, relevait pour lui de l'imposition du colonialisme (non seulement dans les Amériques mais aussi en Afrique et en Asie) et de l'imposition de la culture occidentale, entendue comme culture universelle et unique. Cette suppression de la diversité constituait pour lui une forme de mort au profit des principes unitaires (unité de la culture, de la religion, de l'identité).

L'explication de l'esprit ethnocidaire est exposée et systématisée dans deux textes clés de Jaulin : *La paix blanche : introduction à l'ethnocide. Indiens et colons* (volume I, 1970) et *La paix blanche. L'occident et l'ailleurs* (volume II, 1970). Ce livre était à l'origine un rapport inspiré de son travail de terrain chez les Bari que Jaulin avait préparé pour l'UNESCO en 1967 mais qui n'avait pas été approuvé. Cependant, ces textes ont été rapidement traduits à l'espagnol et ont circulé en Amérique Latine parmi les cercles intellectuels des sciences sociales. Dans ces deux ouvrages, Jaulin a expliqué la nature et la logique de ce qu'il dénommait « décivilisation », mot caractérisant davantage l'Occident dans son rapport aux autres. La clé de lecture était l'opposition entre le Blanc et les Indiens, entre le Blanc et les Autres, binômes accompagnés d'une conception de la « paix blanche » comme volonté d'intégration et, avant tout, comme « colonisation » de ces Autres par les Blancs Européens, même si Jaulin considérait ainsi également les États-Unis contemporains. Ironique dans le titre, il montra tout au long de son étude que cette « paix blanche » était, en réalité, une machine destructrice. La paix nommait donc une forme de guerre, une guerre menée depuis longtemps contre les indigènes des Amériques.

Dans *La décivilisation. Pratique et politique de l'ethnocide*, ouvrage paru en 1974, Jaulin précisa que : « Ethnocide » désigne l'acte de destruction d'une civilisation, l'acte de décivilisation. Cet acte peut permettre de caractériser le « sujet » - décivilisation ou procédure - coupable d'ethnocide... Le terme « ethnocide » est bâti à la façon du terme « génocide », lequel fut construit à l'image d'« homicide »²⁶⁰. Il affirma également que :

Le terme d'ethnocide m'avait été suggéré par Jean Malaurie en mai ou juin 1968, alors que je faisais usage de l'expression « génocide culturel »²⁶¹ à propos de la liquidation

²⁶⁰ JAULIN, Robert. *La décivilisation. Politique et pratique et de l'ethnocide*, Bruxelles, Complexe, 1974, p. 9.

²⁶¹ Il est intéressant de noter que Jaulin ne fait aucune référence à la terminologie de Raphael Lemkin.

des civilisations indiennes ; je revenais d'Amazonie, et, depuis 1962, ne cessais pas de dénoncer cette liquidation ou d'essayer, agissant ici et là, de la freiner... Selon toute vraisemblance, le mot avait dû être connu ou inventé à des nombreuses reprises et depuis longtemps, mais rejeté ou laissé dans l'oubli, faute d'un « contexte » autorisant son usage. Bien entendu, cette absence de « contexte » ne date pas d'hier, l'explication « publique », ou populaire et a fortiori, « officielle » du problème de l'ethnocide fut depuis des siècles – si ce n'est des millénaires- interdite, rendue impossible, ou anecdotique, en Occident.²⁶²

La destruction culturelle, conséquence d'un féroce esprit de conquête, était pour lui une pratique très ancienne et foncière, voire transcendante, de la culture occidentale et ses expressions récentes ne faisaient qu'attester de son existence. Pour lui, l'extermination des juifs en Europe était l'expression radicale et la plus meurtrière de la tendance de l'occident aux totalitarismes. Par ailleurs, le totalitarisme consistait pour Jaulin, en un anéantissement de l'ensemble de l'être, le condamnant au vide et incluait la suppression de la diversité culturelle au nom de l'unité²⁶³.

De même, il reliait la pensée unitaire à une vision prophétique de l'histoire. Au nom d'un avenir promis ou de grandeur associée à la marche de l'histoire, auraient été commises les pires atrocités, dont l'une d'entre elles est la destruction de l'être culturel : « face à cet être là [la culture et la diversité culturelle] la prophétie appelle à un être au-delà de l'homme, un être du fantôme de guerre, d'arbitraire, de loi non partagée mais imposée »²⁶⁴. Pour l'anthropologue, cette imposition liée à une division primaire du monde opposant « vrai » et « faux » amenait ainsi une culture particulière à s'autoproclamer comme étant la « vraie », face à l'autre, ce dernier devant être supprimée. À propos des racines du totalitarisme comme tendance générale de l'occident, Robert Jaulin avait envisagé d'écrire un ouvrage de réflexion rétrospective et historique à propos de la destruction culturelle et de la suppression de peuples entiers. Cet ouvrage devait s'intituler « Hébreu et pharaon », plongeant dans les millénaires pour comprendre l'imposition de l'unité sur des êtres diverses. Jaulin avait avancé plusieurs idées pour cet ouvrage dans son livre *L'univers des totalitarismes. Essai d'ethnologie du non-être*. Toutefois, « Hébreu et pharaon » déployait le champ des possibles totalitarismes, avertissant la situation ethnocidaire du présent et sa hantise du lendemain.

²⁶² JAULIN, Robert. *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Complexe, 1974, p. 10

²⁶³ JAULIN, Robert. *Les chemins du vide*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1977.

²⁶⁴ Extrait d'un manuscrit de Robert Jaulin à propos d'un projet de 12 films intitulé « La trajectoire prophétique », Fonds d'archives Robert Jaulin, IMEC, Caen, Boite 362JLN/1.

Ces évocations de l'histoire et des observations ethnologiques mettaient en avant ce que Jaulin appelait le « jeu de l'Occident », marqué principalement par un ethnocentrisme dont la nature était de chercher une unité entre toutes les civilisations du monde, en effaçant la diversité et la singularité de chacune. L'univers conçu par l'Occident étant celui de cette totalité unificatrice²⁶⁵, prenant plus tard la forme des États et des nations modernes. La formation de ces unités entraînerait la privation de la personnalité culturelle d'une multiplicité de civilisations, dont les indigènes des Amériques seraient un exemple privilégié car ils auraient subi frontalement le processus destructeur de leur monde, d'abord par les guerres de conquête et la colonisation, puis après par l'imposition des modèles de modernisation. Devant l'explication de la logique unificatrice, Jaulin signale : « quoi qu'il en soit, la fin d'une unicité conquérante impliquera un respect de l'autre et la distinction plus franche des spécificités culturelles ». ²⁶⁶

Par ailleurs, la décivilisation est également définie comme une forme de croyance selon laquelle une seule civilisation est supérieure, en l'occurrence, l'occidentale. Mais l'obsession de la présumée supériorité d'une civilisation unificatrice entraînerait aussi, selon Jaulin, un processus autodestructeur, car « la disparition de l'autre est l'asphyxie que nous en forgeons. La mort de plus d'une civilisation, un gâchis d'air, de lune, sont en même temps notre mort ; la coupure des liens de vivre, la brisure d'un tissage »²⁶⁷. Le danger de cette décivilisation est finalement la disparition non seulement d'une civilisation, mais aussi de toute civilisation et de toute l'humanité. « Nous voilà privés de nous-mêmes, devenus une poubelle, un déchet »²⁶⁸ exprime l'auteur pour qui l'imposition de l'Humanité Blanche est le résultat d'un profond manque de dialogue. Ce manque est tel car le Blanc perçoit ces autres comme « sauvages », comme « primitifs »²⁶⁹. Des actions précises découlant de cette conception de l'humanité, divisée entre le Blanc et ses Autres, sont décrites en détail, par l'ethnologue, à travers ses

²⁶⁵ Philippe Lukacs explique que cette unification peut être également entendue comme l'imposition d'une seule loi pour tous les individus. LUCKACS, Philippe. « Évaluation critique de l'ethnocide », dans JAULIN, Robert. *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, éditions complexe, Bruxelles, 1974, pp. 18-30.

²⁶⁶ JAULIN, Robert. *La paix blanche, vol. 2 : L'Occident et ailleurs*, Paris, Ed. 10-18, 1974, p. 118.

²⁶⁷ *Ibidem* p. 20.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 28.

²⁶⁹ A ce sujet, Jaulin adresse une profonde critique à l'ethnologie de son époque, en particulier aux ethnographies monographiques dont le but est d'observer et décrire pour nourrir plus une école qu'une action. Il met en cause notamment le développement et la place institutionnelle de l'anthropologie structurelle, qu'il considère plus une posture fautive qu'une véritable critique de l'Occident.

nombreuses notes ethnographiques parlant des projets industriels et des formes d'exploitations contemporaines des peuples d'Amérique du Sud.

Ce qui nous intéresse en particulier ici est la perception de l'histoire dans la pensée de Robert Jaulin. Pour lui, l'histoire est un enchaînement de faits conflictuels produits par cette opposition entre les Blancs et les Autres, entre l'Occident et l'Ailleurs (qu'il considère, paradoxalement, comme des groupes bien différenciés les uns des autres)²⁷⁰. De même, dans l'effort de systématisation de la logique ethnocidaire, Jaulin exprime une vision dans laquelle il faut non seulement reconstituer l'histoire au regard du présent, mais en faire la dénonciation. Très clairement, R. Jaulin incorporait une dimension marxiste à sa pensée.

Or, Robert Jaulin ne fut pas seulement un théoricien de l'anthropologie de l'ethnocide, mais également une figure internationale fondamentale dans la diffusion de cette nouvelle conception de la discipline. Sa participation dans des réseaux intellectuels, notamment celui des anthropologues critiques latino-américains, a fait de lui un acteur clé l'histoire de la politisation et des engagements de l'anthropologie vis-à-vis des populations indigènes. Le passage consacré à sa pensée et son œuvre nous permet d'observer aussi la mondialisation d'une nouvelle anthropologie et de ses formes de diffusion à cette époque historique.

Revenons, ensuite, sur la circulation de cette anthropologie fortement essentialiste, car l'être et la culture des peuples y sont perçus, en quelque sorte, comme des propriétés immuables, susceptibles d'être détruites par des agents externes. Une idée qui plus tard sera au cœur des réclamations politiques des associations indigènes.

A propos de ces dénonciations exprimées lors du congrès de 1968, Robert Jaulin décida d'organiser le colloque « Ethnocide à travers les Amériques » qui eut lieu du 25 au 27 février 1970, au CNRS, à Paris. Une centaine de personnes assista à cette manifestation scientifique dont des ethnologues, sociologues, historiens, étudiants français, ainsi que d'autres étudiants de l'Europe et des Amériques.

²⁷⁰ On pourrait penser que l'anthropologie critique n'a fait une véritable critique des théories racistes et évolutionnistes en vogue au XIXe siècle. Malgré la dénonciation que Robert Jaulin a fait de l'ethnocide comme une forme d'imposition de l'unité sur la diversité, son raisonnement fonctionne avec un des principes qu'il critique : la croyance en l'homogénéité culturelle des populations indigènes.

Ce colloque avait comme objectif de faire le point sur les conclusions du 38e Congrès des Américanistes qui s'était tenu à Stuttgart et Munich en août 1968 et lors duquel, comme nous l'avons mentionné précédemment, la dénonciation contre l'ethnocide avait été lancée²⁷¹. Selon le compte rendu du colloque, les motivations étaient :

-le fait que le thème de l'ethnocide devait faire partie des questions traitées au 39e Congrès des Américanistes de Lima, en août 1970, impliquait que la discussion, étant donné l'étendue du problème et des informations, soit abordée au préalable afin de pouvoir être poursuivie utilement à Lima et que des recherches de solutions efficaces puissent être envisagées,

-le fait que les participants européens, intéressés par ce problème et pouvant apporter des éléments d'information ne pouvaient tous se rendre au Congrès²⁷².

A cet effet, ont été présentées des communications sur des retours de terrain de plusieurs personnalités scientifiques. Ces contributions donnèrent lieu à une publication collective sous le titre de *Le livre Blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la Terre de Feu les civilisateurs instruisent leur propre procès*. Publié en 1972 aux éditions Fayard à Paris, le livre se compose de deux parties traitant tant l'Amérique anglo-saxonne que de l'Amérique Latine, ainsi qu'une partie dédiée à l'attitude ethnocidaire des cultures occidentales. Dans le texte propose également une conception selon laquelle les processus ethnocidaires sont abordés dans une perspective historique de longue durée. Les faits évoqués peuvent remonter aussi bien aux expansions coloniales après le XVIe siècle²⁷³, qu'aux effets de la formation des États-nations

²⁷¹ Lors du Congrès tenu à Stuttgart, R. Jaulin a beaucoup apprécié les résolutions et les dénonciations faites à propos des meurtres des indiens dans les Amériques. Cependant, il a aussi affirmé que les bonnes consciences sociales des scientifiques ne suffisaient pas pour transformer la situation. Pour lui, il fallait instaurer un cadre de droit international et régional les actions génocidaires. JAULIN, Robert. *Une prise de position, Journal de la Société des Américanistes*. Tome 56 n°. 2, 1967, pp. 619-620.

²⁷² BATAILLE, Marie Claire. Le Colloque « L'Ethnocide à travers les Amériques » [Paris, Centre National de la Recherche Scientifique 25, 26, 27 février 1970], *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 58, 1969, pp. 305-306.

²⁷³ Voir en particulier la contribution de Pierre Duviols : « Religions et répressions dans les Andes aux XVI et XVII siècle », dans JAULIN, Robert. *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la terre de feu, les civilisations instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972, pp.93-105.

au XIX siècle²⁷⁴ ou, encore, aux conflits produits par les idéaux de modernisation et d'industrialisation au XXème siècle²⁷⁵.

L'adoption du concept d'ethnocide pour aborder le passé et le présent des indigènes des Amériques était un acte scientifique et politique qui contribuait à élaborer de nouveaux filtres afin d'approcher la réalité dans un contexte des changements idéologiques importants. En Amérique Latine, l'année 1968 avait donné lieu à un renouveau intellectuel, traduit dans l'anthropologie par une préoccupation autour de la situation des indigènes. Ce contexte a été favorable à la mondialisation de l'anthropologie de l'ethnocide effectuée aussi à l'heure d'une majeure ouverture de la Société des Américanistes lors des Congrès des Américanistes, principal lieu de sociabilité intellectuelle des anthropologues critiques durant les années 1970. L'intense participation de Robert Jaulin et des anthropologues critiques latinoaméricains lors de ces congrès a été un moyen de positionner leur courant scientifique et leurs engagements vis-à-vis des luttes sociales des indigènes.

Ainsi, les dénonciations d'ethnocide furent ratifiées lors du 39e Congrès des Américanistes, qui se tint à Lima, au Pérou, du 2 au 9 août 1970, où Jean Monod (ancien assistant de Lévi-Strauss et maître-assistant dans l'équipe de Robert Jaulin à Paris 7) accusa les gouvernements nationalistes et progressistes de l'Amérique Latine –concrètement du Pérou- de continuer à perpétuer l'impérialisme occidental aux moyens du colonialisme interne, en introduisant parmi les indigènes selvatiques et andins une modernité et un développement qui niait leur indianité pour les traiter comme des paysans.

Les accusations sur l'ethnocide étaient également lancées contre une vision du développement installée en pleine Guerre Froide et après le triomphe de la révolution cubaine en 1959. Les tensions avec l'URSS, en plus de la propagation des idéaux communistes en Amérique Latine et la potentielle apparition d'autres points subversifs comme Cuba, avait

²⁷⁴ Voir les textes de Jean Meyer, « Le problème de l'indien au Mexique depuis l'indépendance » et de Jean Piel, « Les aspects ethnocidaires de l'état néo-colonial péruvien après l'indépendance du Pérou », dans JAULIN, Robert. *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la terre de feu, les civilisations instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972, pp.107-120.

²⁷⁵ Voir le texte de Jean Hurault, « Du droit des sociétés esquimaudes et de notions implicites au diagnostic de sous-développement » ou « La francisation » des Indiens de Guyane », dans JAULIN, Robert. *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la terre de feu, les civilisations instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972, pp.123-142.

amené les Etats-Unis à s'investir dans le grand programme d'aide financière destiné aux pays Latinoaméricains : l'Alliance pour le Progrès. Ce programme favorisait l'entrée de capitaux étrangers au moment où la crise des années 1960 touchait plusieurs pays latinoaméricains. Le progrès vers la modernisation proposé par ces programmes de développement impliquait la reconfiguration des espaces d'habitats des indigènes, voire leurs déplacements forcés. Bien que l'application de ces divers projets (grands projets hydrauliques, constructions de routes, amélioration des chemins, exploitation des minéraux) dépendait de chacun des pays impliqués et de la nature de leur économie, les anthropologues critiques considéraient qu'il s'agissait là d'une agression de la modernité capitaliste envers les populations indigènes. Ce phénomène était interprété par les anthropologues critiques comme une nouvelle forme de colonialisme. Devant cette situation politique et économique du temps présent, le diagnostic proposé par l'anthropologie de l'ethnocide était appliqué à l'ensemble des indigènes du continent en dépit de différences de contexte, d'histoire ou de situation nationale. La question semblait se réduire, à l'époque, à l'opposition : capitalisme versus indigènes. Le capitalisme étant associé à une modernité prédatrice et les indigènes à la conservation des modes de vie traditionnels menacés par le premier.

Pour des raisons principalement géographiques, et contrairement au congrès qui s'était tenu à Stuttgart et à Munich, celui de Lima bénéficia de la présence de nombreux anthropologues critiques latino-américains, tels que Guillermo Bonfil Batalla, Stefano Varese, Miguel Alberto Bartolomé et Darcy Ribeiro, ce dernier en qualité de secrétaire du congrès. Leur présence est importante à signaler puisque, par la suite, ils ont constitué le Groupe de la Barbade, principal représentant du point de rupture de l'indigénisme interaméricain et, au Mexique, de l'indigénisme postrévolutionnaire. Nous montrerons, plus tard, à quel point Bonfil Batalla a joué un rôle fondamental dans le cas mexicain.

À la suite du congrès de Lima, en 1971 s'est réalisé un événement important en relation avec la situation historique des indigènes des Amériques. Au cours de la semaine du 25 au 31 janvier s'est tenu, à l'Île de la Barbade, le symposium « Friction inter-ethnique dans les Amériques du Sud non-Andines ». Cet événement a été organisé par l'ethnologue autrichien Georg Grünberg, spécialiste de l'Amazonie, qui avait déjà publié en 1969 une « Bibliographie

critique sur le génocide au Brésil : 1957-1969 »²⁷⁶, dans un ouvrage co-dirigé par René Fuerst, anthropologue suisse spécialiste de l'Amazonie et engagé dans des missions d'enquête du Comité International de la Croix Rouge et de l'Aboriginal Protection Society à Londres dans les années 1970²⁷⁷.

A l'origine, cette réunion fut proposée par Grünberg à l'Université de Berne en Suisse dans l'objectif de réunir de la documentation scientifique autour des problématiques en lien avec les indigènes des Amériques. Pour ce faire, il était prévu au départ que les collègues d'Amérique Latine se déplacent vers l'Université de Berne, toutefois comme le signale Grünberg dans l'avant-propos des actes du Symposium²⁷⁸, des problèmes financiers se présentèrent. Finalement, la réunion se tint à la Barbade grâce au soutien du Center for Multi-Racial Studies de la University of the West Indies, ainsi qu'avec l'aide du Conseil Mondial des Églises, basé à Genève et d'ores et déjà engagé dans des questions sociales.

A la différence des Congrès précédents où la question de l'ethnocide avait soulevé des débats et des prises de position, le fait majeur de la réunion de la Barbade a été la signature (uniquement par les anthropologues participants) de la Première Déclaration de la Barbade, dont le sous-titre était : « pour la libération de l'indigène ». Carlos Zolla et Emiliano Zolla Márquez affirment que l'importance de cette déclaration fut précisément d'avoir dénoncé les actions de génocide et d'ethnocide²⁷⁹ affectant les groupes tribaux des domaines selvatiques de l'Amérique du Sud.²⁸⁰

²⁷⁶ GRÜNBERG, Georg et FUERST, René. *Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien : 1957-1969*, Volumes 1 à 3, Ed. Seminar für Ethnologie Auslfg.: Alexander Wild, Bern, 1969.

²⁷⁷ En 1975 les enquêtes de terrain de René Fuerst furent interdites par les autorités brésiliennes en raison de son implication politique auprès des indigènes et de sa dénonciation de l'indigénisme officiel.

²⁷⁸ GRÜNBERG, Georg. *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos*, California, Tierra Nueva, 1972.

²⁷⁹ Après un entretien fait à Robert Jaulin par la Revue *Ciencia Nueva* et au cours duquel il fit certaines remarques sur la pensée de l'anthropologue brésilien Darcy Ribeiro, il se produisit une querelle dans laquelle ce dernier accusait Jaulin d'être un « défenseur de salon du drame indigène », lui reprochant son intellectualité parisienne, tout en lui rappelant l'importance de la Déclaration de la Barbade que lui-même avait signé. Jaulin répondit à Ribeiro qu'il était effectivement bien conscient de l'importance de cette Déclaration née à la suite des Congrès de Stuttgart et de Lima et où lui-même s'était prononcé au sujet du débat de la question indigène dans les Amériques. Cette querelle laisse entrevoir tant des rapprochements que des éloignements chez les intellectuels qui ont favorisé le changement du prisme sur le passé indigène. Voir JAULIN, ROBERT. « Entrevista con Robert Jaulin », *Ciencia Nueva*, octobre 1973, pp. 21-23, et RIBEIRO, Darcy. « Jaulin : gigolo del drama indígena », *Ciencia Nueva*, octobre 1973, pp. 35-38.

²⁸⁰ ZOLLA, Carlos et ZOLLA MÁRQUEZ, Emiliano. *Los pueblos indígenas de México. Cien preguntas*. Mexique, UNAM, México Nación Multicultural, 2004.

La Déclaration représente, encore aujourd'hui, un acte fondamental pour tous les pays d'Amérique Latine puisqu'elle a permis d'affirmer et de diffuser une nouvelle vision du passé en tant que continuum catastrophique pour lequel il était urgent de trouver une solution. Il nous semble alors que la Première Déclaration de la Barbade fut un événement essentiel dont l'empreinte permet de reconstruire à l'époque contemporaine la formation d'un nouveau rapport au passé indigène qui s'élève contre l'utopie sociopolitique de l'indigénisme.

En effet, cette déclaration synthétise un vaste débat international qui eut lieu au cours de ces années, en particulier celui concernant les indigènes, perçus comme des peuples antérieurs aux processus de conquête et de colonisation, mais également comme des victimes de ces événements et de leurs effets au temps présent.

Ainsi, l'introduction de la Déclaration demeure comme un témoignage fondamental pour notre enquête :

Les indigènes des Amériques restent assujettis à une relation coloniale de domination qui a pour origine le moment de la conquête et qui n'a jamais été brisée au sein des sociétés nationales. Cette structure coloniale se manifeste par la définition et l'usage des territoires occupés par des indigènes comme des terres qui n'appartiennent à personne et qui seraient susceptibles d'être colonisées. La domination coloniale sur les populations aborigènes fait partie de la situation de dépendance externe que gardent, pour la plupart, les pays d'Amérique Latine envers les métropoles impérialistes. La structure interne de nos pays, dépendants, les emmène eux-mêmes à agir d'une manière colonialiste dans sa relation aux peuples indigènes, ce qui place les sociétés nationales dans la double qualité d'exploitées et d'exploiteurs. Cela génère aussi bien une fausse image des sociétés indigènes et de leur perspective historique, qu'une auto-conscience déformée de la société nationale.

Cette situation s'exprime à travers les agressions répétées envers les sociétés et les cultures aborigènes, aussi bien qu'au travers des actions interventionnistes apparemment protectrices, comme les cas extrêmes des massacres et des violents déplacements, perpétrés par les forces armées et d'autres organismes gouvernementaux. Les politiques indigénistes des gouvernements latino-américains s'orientent vers la destruction des cultures aborigènes et sont mises au service de la manipulation et du contrôle des groupes indigènes au profit de la consolidation des structures existantes. Cette posture nie la possibilité de libération des indigènes de la domination colonialiste et de décider de leur propre destin.

Devant cette situation, les États, les missions religieuses, les chercheurs en sciences sociales, principalement les anthropologues, doivent assumer leurs responsabilités inéluctables d'action immédiate, pour mettre fin à cette agression, et pour contribuer ainsi à favoriser la libération de l'indigène.²⁸¹

²⁸¹ Première Déclaration de la Barbade, 1977. Cette déclaration est apparue dans GRÜNBERG, Georg. *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos*,

Mettant l'accent sur le continuum de l'agression envers les peuples indigènes, le document de la Déclaration signalait la responsabilité de l'État à travers ses politiques indigénistes résultant de la même structure colonialiste et coupable directement ou non des crimes de génocide et d'ethnocide. Elle visait aussi les missions religieuses car à travers l'évangélisation, moyen eurocentré de renforcer l'exploitation économique, elles sont synonymes de l'imposition de critères et de modèles extérieurs aux sociétés indigènes. A propos de la responsabilité de l'anthropologie, la Déclaration soulignait le lien existant entre cette science et le colonialisme, puisque aidant à l'application de programmes d'action sur les peuples indigènes et reproduisant des stéréotypes sur eux derrière un prétendu fondement scientifique. Au contraire, elle préconisait une future anthropologie menée en Amérique Latine qui devrait être celle qui s'engage dans la lutte de libération des peuples indigènes, en dénonçant les cas de génocide et les pratiques ethnocidaires. Finalement, le texte incluait une dernière partie sur la perception de l'indigène comme « protagoniste de son propre destin » en avisant que ce rôle reviendra à l'indigène lui-même afin d'accomplir sa propre libération et de mener sa propre lutte dans un cadre aspirant à forger « une unité panindienne latino-américaine et, dans certains cas, à inculquer un sentiment de solidarité avec d'autres groupes opprimés »²⁸².

La Première Déclaration de la Barbade a représenté un moment de cristallisation de la vision de l'histoire et du présent des peuples indigènes comme relevant d'une violence ethnocidaire. Cette idée a ensuite animé les débats à propos de possibles solutions contre ce continuum de l'histoire marquant la situation des indigènes.

Dans cette continuité, l'organisation du 41e Congrès des Américanistes, qui s'est tenu au Mexique, du 2 au 7 septembre 1974 (présidé par Guillermo Bonfil Batalla), a également été un moment important dans l'évolution de la vision et de la détermination de l'ethnocide comme partie intégrante du passé des indigènes. Les symposiums et les débats autour de tables rondes sur l'ethnologie et de l'anthropologie sociale y étaient plus nombreux par rapport aux congrès précédents qui avaient été plus marqués par l'archéologie, les études des civilisations précolombiennes et la linguistique. A cette occasion eut lieu le symposium intitulé « Relations

Californie, Tierra Nueva, 1972. Mais elle s'est rapidement diffusée dans l'espace des organisation indigènes en tant qu'un manifeste politique. Actuellement, elle est disponible dans http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf (Consulté le 20 novembre 2018).

²⁸² *Ibidem*

interethniques », qui permit d'ouvrir la discussion sur les actions indigénistes menées sur le continent, sur les conditions de vies des indigènes et sur les politiques visant leur acculturation.

Lors de cette conférence, fut présenté un panel « Indigénisme et colonialisme : une perspective contemporaine à partir de l'œuvre de Fray Bartolomé de las Casas » dont malheureusement il n'existe aucun texte publié dans les actes du congrès, mais dont la mention montre l'intérêt de reprendre l'œuvre de Las Casas afin de proposer une relecture du colonialisme. Comme nous l'avons précédemment signalé, le missionnaire Fray Bartolomé de Las Casas fut considéré au XXe siècle comme une figure fondatrice de la défense des droits des indigènes des Amériques. Pour la génération contemporaine postérieure à la Seconde Guerre mondiale, Las Casas restait le témoin principal de la destruction des Amériques et ses écrits anciens devinrent une source d'information pour mener à bien la dénonciation des effets génocidaires du colonialisme européen depuis le XVIe siècle. Ainsi, l'intitulé de ce panel montre comment la prolifération des débats sur la situation des indigènes vers le dernier tiers du XXe siècle revenait sur des passés précis et choisis à propos de la question de la libération des indigènes. Comme nous l'évoquerons dans le chapitre suivant, en 1974 a également eu lieu au Mexique le Premier congrès indigène à San Cristobal de las Casas, au Chiapas. Ce dernier rendait hommage à Fray Bartolomé de Las Casas, « défenseur des Amériques » et des droits fondamentaux des indigènes.

Lors du panel de discussion portant sur Las Casas, participèrent notamment deux figures clés de la dénonciation du colonialisme et de l'indigénisme dans les Amériques : Georg Grünberg et Enrique Dussel. Enrique Dussel, philosophe, est devenu plus tard l'un des intellectuels les plus importants travaillant sur la théologie de la libération et sur les études décoloniales qui sont aujourd'hui les héritiers de la théorie de la dépendance et des critiques vis-à-vis du capitalisme comme source d'infériorisation des sujets subalternes. Pour la première fois au Mexique en 1974, Las Casas faisait donc l'objet d'un débat anti-impérialiste où les indigènes étaient perçus comme victimes de l'histoire, au même titre que le signalait la Déclaration de la Barbade à l'issue de la réunion organisée par Grünberg.

Au cours de ce congrès réalisé au Mexique s'exprima une tendance concrète de dénonciation du colonialisme à partir de son identification avec la politique indigéniste continentale. Les attaques contre cette idéologie scientifique et politique sont apparues de façon

encore plus virulente lors du congrès du Centenaire de la Société des Américanistes, organisé à Paris du 2 au 9 septembre 1976. Parmi le comité d'organisation du 42e Congrès des Américanistes se trouvaient des figures centrales telles que Claude Lévi-Strauss (président de la manifestation scientifique), l'historien Miguel León-Portilla (membre du comité permanent du congrès) - à qui nous avons consacré une partie dans le premier chapitre de cette thèse-, Henri Lehmann (spécialiste de l'art indigène du Guatemala et défenseur du patrimoine précolombien) et Guillermo Bonfil Batalla, entre autres. Parmi les membres d'honneur figuraient également des américanistes de renom comme Marcel Bataillon (important hispaniste et expert de l'humanisme de Bartolomé de Las Casas) et Jacques Soustelle (ethnologue, homme politique et académicien controversé pour ses positions politiques en Algérie), alors vice-président d'honneur, ainsi que Darcy Ribeiro. Enfin, parmi les conseillers figuraient Robert Jaulin et Nathan Watchel (ce dernier ayant travaillé sur la vision des vaincus des indigènes au Pérou)²⁸³, tous intellectuels spécialistes des Amériques et impliqués dans des causes politiques concernant les peuples colonisés.

Grande célébration des cent ans de la Société des Américanistes, le congrès fut l'occasion d'organiser un symposium d'ethnologie intitulé « Anthropologie, politique indigéniste et colonialisme », présidé par Darcy Ribeiro et coordonné par Guillermo Bonfil Batalla, René Fuerst, Robert Jaulin, José Matos Mar, Carlos de Araujo Moreira Neto et Stefano Varese. Le symposium a été divisé entre différents panels : « Les états-nationaux, leurs politiques indigénistes et leur exécution » coordonné par Guillermo Bonfil Batalla ; « Les missions religieuses de catéchisme et les missionnaires dans leur action auprès des communautés indigènes » (Carlos de Araujo Moreira Neto) ; « Les sciences anthropologiques, leurs théories et doctrines explicatives, leurs chercheurs et leur action avec les communautés indigènes » (Stefano Varese) ; « La tribu elle-même, ses leaders, ses formes alternatives d'organisation interne et d'autogouvernement » (Robert Jaulin) ; « Le professeur bilingue, parti de sa communauté, préparé pédagogiquement et rentré comme éducateur et comme agent, autonome ou non, de changement internationalement conduit » (José Carlos Mar). Par ailleurs, un forum

²⁸³ Nathan Watchel publia en 1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)* reprenant ainsi le titre d'un des livres les plus connus de Miguel León-Portilla : *La visión de los vencidos*, paru en 1959.

coordonné par René Fuerst fut consacré à la dénonciation de toute forme de violence, discrimination, oppression ou exploitation dont les groupes indigènes étaient victimes.

Ce symposium dévoile l'importance du langage acquis et employé depuis la fin des années 1960 dans le cadre du diagnostic fait de la situation des peuples indigènes et dont l'un des tournants fut précisément la signature de la Déclaration de la Barbade en 1971. Le symposium organisé par Darcy Ribeiro visait également à l'analyse critique des « responsabilités sociales de chacun des protagonistes de la vie indigène dans ses confrontations avec les frontières de la civilisation »²⁸⁴. Les dénonciations faites par ce groupe d'anthropologues au sujet des conditions d'ethnocide et d'extermination (contrairement au vocabulaire de l'assimilation) visaient à mobiliser l'opinion publique afin de constituer une tribune permanente de débat autour de ces questions au sein de la Société des Américanistes, puisque cette dernière constituait l'association mondiale la plus importante de savants travaillant sur les Amériques et dont l'influence politique de plusieurs de ses membres était notable. L'occasion du centenaire se prêtait parfaitement à l'organisation d'un symposium entièrement consacré à la question, permettant par ailleurs la réaffirmation des positions prises lors de la réunion de la Barbade en 1971.

Or, le point central de ce symposium à propos de notre sujet d'étude réside dans l'émergence de l'idée d'une possible solution face aux logiques exterminatrices et ethnocidaires de l'assimilation attribuées aux politiques indigénistes : face à la négation des particularités culturelles des peuples indigènes des Amériques, aboutissant toujours à des logiques ethnocidaires, une solution était alors affirmée par Darcy Ribeiro (et par extension, par le groupe des intervenants) : la reconnaissance du caractère multiethnique des sociétés nationales dans les Amériques²⁸⁵. L'embryon de la pluralité est alors apparu en filigrane en tant que nouvel horizon d'attente. Toutefois, bien que les débats académiques aient été fondamentaux pour sa formation, ce sera dans une nouvelle phase d'interprétation du passé que ces idées sont devenues le cœur du débat politique.

²⁸⁴ RIBEIRO, Ribeiro. « Os protagonistas do drama indígena » *Actes du XLII Congrès des Américanistes*, Société des Américanistes/Fondation Singer Polignac, Médiathèque du Quai Branly, siège de la Société des Américanistes, Vol. 3, 1976, p. 473

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 480.

Le chemin parcouru entre la fin des années 1960 et la tenue du congrès des Américanistes montre bien la progressive montée en puissance d'une pensée ciblant la dénonciation de l'ethnocide, l'identification des instances qui seraient responsables de cette situation transhistorique et l'engagement des intellectuels pour la quête d'une solution. En 1976, la question arriva ainsi à un point de cristallisation à l'intérieur de l'américanisme, un milieu intellectuel privilégié pour les échanges et la circulation internationale des idées.

Cette époque est finalement arrivée à son point d'orgue en 1980 avec le « IVe Tribunal Russell pour les droits des indigènes des Amériques », organisé à Rotterdam par Robert Jaulin et par d'autres anthropologues critiques. Cette manifestation a eu lieu grâce au soutien de l'association Work Indian Project, basée aux Pays-Bas, et avec qui R. Jaulin collaborait activement. Lors de cet événement, 49 cas d'ethnocide furent examinés. Parmi ceux-ci, la dépossession des terres pour cause de projets de modernisation constituait l'un des principaux problèmes à résoudre pour les Etats-nations latino-américains. Dans un brouillon écrit par Robert Jaulin en 1978, il justifiait le besoin d'organiser ce tribunal en signalant que : « si le tribunal Russell de Rotterdam doit marquer un point de départ, face à l'opinion publique internationale, de la libération des indiens des Amériques, il marquera aussi l'affirmation tout aussi importante de la volonté de renouer avec tout le passé indien »²⁸⁶.

Le tribunal dénonçait également que parmi toutes les luttes de libération, celles que les indigènes latinoaméricains menaient ne comptait pas suffisamment avec le soutien de leurs sociétés nationales.²⁸⁷ Parmi les membres de ce tribunal, se trouvaient non seulement Robert Jaulin, mais également Darcy Ribeiro, Guillermo Bonfil Batalla et Stefano Varese, trois anthropologues très engagés dans la lutte pour les indigènes des Amériques. A l'origine, plusieurs leaders d'organisations indigènes devaient être présents. Finalement seul Mário Juruna, important leader indigène brésilien de la population des Xaváantes du Mato Grosso, vint à l'événement. En qualité de président du Tribunal, Juruna affirmait que le Tribunal avait

²⁸⁶ Documents du IVe Tribunal Russell, dans le Fonds d'archives Robert Jaulin, boîte 14 362JLN/14.

²⁸⁷ Dans une coupure de presse du journal catholique de gauche, Christian Raudel écrivait que : « le Tribunal Russell est une de ces rares institutions qui donnent la parole à ceux qui ne peuvent pas parler » *La Croix*, 2 décembre 1980.

pour objectif d' « attirer l'attention sur l'héroïque résistance des indiens devant les perpétuels actes d'humiliation, exploitation et agression »²⁸⁸.

Quant à Darcy Ribeiro, son engagement avec le Tribunal aspirait à ce que les recommandations faites alors puissent avoir un impact sur la « pratique des gouvernements et des organisations internationales, devant lesquelles nous les présentons, avec l'espoir que notre travail constituera un pas en avant dans l'infinie lutte pour la dignité humaine »²⁸⁹.

Malgré l'insistance des membres du Tribunal et les invitations envoyées aux représentants des gouvernements de plusieurs pays latino-américains, aucun d'eux ne se présenta, situation que les anthropologues critiques qualifièrent de résultat de la persistance d'une « fausse image de l'Indien, empreint de de racisme et d'hostilité »²⁹⁰.

Au cours de la quatrième session du IVe Tribunal Russell, 49 cas d'ethnocide furent soigneusement analysés sans la présence des « accusés ». Les recommandations se limitèrent donc à signaler que « ne pouvant pas imposer de sanctions, nous faisons seulement appel à la conscience et raison humaines. Le tribunal affirme son droit moral à exiger aux gouvernements et aux organismes internationaux le respect des droits humains, aussi bien que des normes en matières des droits spécifiques des peuples indigènes des Amériques »²⁹¹.

L'importance du IVe Tribunal Russell doit être également lue à la lumière d'un autre événement clé du début des années 1980 : la présentation devant les Nations Unies du Rapport Martínez Cobo sur la situation des populations indigènes et tribales dans le monde. Ce document, dont on fera mention dans le prochain chapitre, a été l'antichambre de la Convention 169 de l'Organisation internationale du Travail et le premier document de rang international demandant le respect de la diversité de peuples.

Le IVe Tribunal Russell, tout comme la participation des anthropologues critiques dans le façonnement d'une science de soutien aux indigènes attestent d'une nouvelle ère dans la vision sur le passé, le présent et le futur des indigènes. L'action des anthropologues pour

²⁸⁸ Documents d'organisation du IVe Tribunal Russell, dans le Fonds d'archives Robert Jaulin, boîte 14 362JLN/14

²⁸⁸ *Ibidem*

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibidem*.

dénoncer l'ethnocide s'est avérée puissante car ils représentaient un réseau international qui diffusait une nouvelle conception sur les relations de pouvoir subies par les indigènes depuis des époques très lointaines. L'identification du colonialisme comme matrice de l'assujettissement entraînait la nécessité de réimaginer l'avenir, préfiguré dans la notion de reconnaissance de la multiethnicité des nations.

Vers la fin des années 1970, la formation des mouvements et organisations indigènes avait également commencé à donner un nouvel élan à la question. Ce phénomène, comme on le verra dans le chapitre suivant, s'est exprimé à l'échelle internationale en 1977, date de la Deuxième Déclaration de la Barbade et de l'accueil par l'Organisation des Nations Unies de délégations de plusieurs peuples indigènes dans le monde. Si l'anthropologie critique constituait une phase de reconnaissance et de dénonciation des erreurs du passé, l'importance montante des indigènes comme acteurs politiques donna lieu à un nouveau phénomène : la prise de parole de ceux se définissant comme des victimes de l'histoire. Mais avant d'analyser la place des indigènes dans cette histoire, abordons la formation de l'anthropologie critique au Mexique et la contestation de l'indigénisme et de son utopie de nation métisse.

2.3 La remise en question de l'indigénisme au Mexique

Aux alentours de 1968, l'anthropologie indigéniste avait déjà commencé à perdre de son importance au Mexique. Non seulement la vague internationale de remise en question de cette science touchait d'ores et déjà la discipline, mais les crises internes du pays terminèrent d'alimenter la mise en cause de la place sociale et politique de l'anthropologie. Si l'indigénisme avait connu son apogée entre les années 1940 et 1960²⁹², la suite a été une période de reconfiguration. De plus, en 1960, Manuel Gamio s'éteignit, fait qui semblait annoncer la fin d'un chapitre de cette science et pratique d'État.

²⁹² MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés. « Los ciclos del indigenismo: la política indigenista del siglo XX », dans GUTIÉRREZ CHONG, Natividad, ROMERO, Marcela et SARMIENTO, Sergio, (éds). *Indigenismos, reflexiones críticas*, Mexique, Instituto Nacional Indigenista, 2000, pp. 63-80.

En effet, comme nous l'avons vu, une des particularités de l'anthropologie mexicaine était bien d'être l'un des ciments du nationalisme. Concrètement, son expression la plus aboutie fut l'indigénisme, à l'intérieur duquel elle devint une science orientée par le projet de construction d'une nation métisse. Toutefois, bien que la crise de l'anthropologie indigéniste commença véritablement à la fin des années 1960, même si depuis les années 1950 le terrain se préparait pour une importante remise en cause.

En effet, à la fin des années 1950, le début d'une crise socio-politique se profilait au Mexique avec l'apparition des importants mouvements sociaux qui organisèrent des grèves et des mobilisations contre le contrôle prédominant que le gouvernement exerçait sur les syndicats. C'est notamment le cas des protestations syndicalistes des cheminots, lourdement réprimés en 1959, par le gouvernement, par l'usage de la police et de l'armée. Parmi ces secteurs, des idées marxistes et anarchistes s'étaient diffusés, contribuant à leur radicalisation. Le triomphe de la révolution cubaine en 1959, et la formation du premier pays socialiste en Amérique Latine commença également à exercer une grande influence sur des secteurs progressistes, désormais organisés dans un nouveau courant de gauche fédéré par l'ancien président Lázaro Cárdenas. Le but des nouveaux groupes de gauche était de promouvoir l'image de Cuba au Mexique, aussi bien que l'idéologie anti-impérialiste. La publication de la revue *Política*, à partir de 1960, a joué un rôle central pour la diffusion de ces idéaux, tout comme l'organisation de la Conférence Latinoaméricaine pour la souveraineté nationale, l'émancipation économique et la paix à laquelle Lázaro Cardenas fit appel en 1961. Ces actions ont finalement débouché dans la formation du Mouvement de Libération National, qui possédait un caractère plutôt réformiste.²⁹³ Mais le mouvement réveilla des réactions de neutralisation et de répression de la part des secteurs le plus conservateurs. De plus, Lázaro Cárdenas finit par abandonner le mouvement et se réintégra à la bureaucratie d'Etat, provoquant la perte de force du projet de gauche qui avait été envisagé.

D'autre part, le nationalisme gardait encore une force importante. Sous la présidence d'Adolfo Lopez Mateos, la rhétorique de l'unité nationale s'accompagnait d'un discours

²⁹³ GARCÍA MORA, Carlos et MEDINA, Andrés (éds). *La quiebra política de la antropología social en México*. Vol. 1 : La impugnación, Mexique, UNAM, 1983

prônant le « développement stabilisateur »²⁹⁴, propre au nationalisme économique, malgré les emprunts à l'étranger et malgré la dépendance qui commençait à s'installer vis-à-vis des États-Unis. Ces perspectives nationalistes étaient renforcées par la place prépondérante que le Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI) avait acquise, tout en forgeant une idée de l'État comme autorité absolue et de la nation comme une unité indéniable. Toutefois, ces notions étaient déjà érodées après la répression des mouvements sociaux en 1959 et conduisirent dans les années à venir au besoin de reformuler la politique étatique.

Malgré les premiers signes de la crise sociale et la diffusion des nouvelles idéologies, le nationalisme mexicain a continué à s'exprimer sur le terrain qui lui était le plus favorable : le mythe des origines. C'est dans ce contexte que la construction des musées et la restauration d'importants sites archéologiques ont reçu une attention et des subventions considérables. C'est également l'époque à laquelle le Musée National d'Anthropologie et Histoire a vu le jour. Inauguré en 1964 par Adolfo López Mateos, comme on l'a déjà évoqué, le musée avait pour objectif d'exacerber le sentiment d'unité nationale, fondé dans la grandeur d'une histoire commune. Pour sa construction, le gouvernement fit appel à des anthropologues, archéologues, architectes, artistes, muséographes, peintres et historiens, afin de donner une vie matérielle à l'histoire sacrée du passé indien de la nation. Le musée avait été l'expression maximale d'un nationalisme qui entraînait, cependant, dans une période de forte remise en question.

Or, entre 1920 et 1968, les anthropologues indigénistes menaient des missions ethnographiques, des reconstructions culturelles, ou bien ils occupaient des charges de fonctionnaires au sein de l'Institut national d'Anthropologie et Histoire, de l'Institut National Indigéniste ou de l'École Nationale d'Anthropologie et Histoire, principaux lieux de pratique de l'anthropologie. A l'époque, il n'existait aucune critique ou révision de l'anthropologie d'État par ses tenants²⁹⁵. De manière globale, l'anthropologues indigénistes avaient mis la

²⁹⁴ Cette époque fut aussi connue comme « le miracle mexicain » et située entre les années 1940 et 1970 et correspondant notamment à un modèle économique protectionniste. Jusqu'à 1956 le développement d'une économie vers l'extérieure fut favorisée notamment par le contexte de la Seconde Guerre mondiale. Cependant, à partir de 1956 et jusqu'à 1970, s'est initiée une période concentrée notamment dans le développement de l'industrie interne à partir des grands emprunts de fonds étrangers. Ce modèle entra en crise à partir des années 1970, notamment lors du choc pétrolier de 1973 et fini par être substitué aux années 1980 et 1990 par le libéralisme économique et le libre-échange.

²⁹⁵ MEDINA, Andrés. « Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana », GARCÍA MORA, Carlos Et MEDINA, Andrés (éds). *La quiebra política de la antropología en México*, vol. II, La polarización, Mexique, UNAM, 1986, pp. 129-142.

théorie et la pratique de la science au service de la diffusion du mythe de l'unité nationale²⁹⁶. De même, les anthropologues proches du pouvoir étaient réunis dans l'Association Mexicaine d'Anthropologie (AMAP), de tendance libérale et nationaliste cherchant aussi à empêcher toute attaque aux fondements de leur science.

Toutefois, depuis les années 1950, une nouvelle pensée avait commencé à se diffuser au sein de l'ENAH. Parmi les principaux représentants se trouvait l'anthropologue Ángel Palerm, chercheur issu de la vague d'exilés espagnols après la guerre civile et installés au Mexique. Palerm, ancien militant de l'anarchosyndicalisme en Espagne, avait commencé à introduire une vision plus éloignée de l'indigénisme canonique, notamment avec son travail sur les bases économiques des sociétés mésoaméricaines qui pointaient déjà les problèmes relatifs aux relations entre indigènes et État. Après la répression de 1968, Palerm, tout comme d'autres anthropologues, décida de quitter l'ENAH pour s'installer à l'Université Ibéro-américaine, localisée à la ville de Mexico et dirigée par des jésuites, où il créa un nouveau département d'anthropologie sociale. De la même manière, dans les années 1950, Eric Wolf, anthropologue autrichien basé aux États-Unis, diffusait avec succès au Mexique ses travaux sur la problématique des processus d'adaptation en Mésoamérique et sur la construction de la nation, études qui ont offert un point de vue différent sur des problèmes invisibles à l'indigénisme canonique. Wolf, qui appartenait aussi à un courant marxiste, prônait les bénéfices des études globales, moins centrées sur le nationalisme comme clé de lecture des problématiques historiques et anthropologiques.

Les nouvelles perspectives critiques se sont accompagnées de l'action des associations étudiantes, telles que la Société d'Élèves (SAENAH) de l'EHAH. Cette organisation avait remis en cause des plans d'enseignement et proposait une révision et une restructuration de plusieurs parcours des licences. Leur activité intellectuelle s'exprimait et diffusait dans les revues *Tlatoani* et *Acta antropológica* dans lesquelles des publications contestataires commencèrent à paraître. À l'intérieur de cette société est née le groupe MOM, en honneur à Miguel Othón Mendizábal, anthropologue et éducateur mexicain (1890-1945). Les membres du MOM avaient commencé militer non seulement contre l'anthropologie officielle enseignée

²⁹⁶ GARCÍA MORA, Carlos et MEDINA, Andrés (éds). *La quiebra política de la antropología social en México*. Vol. 1 : La impugnación, Mexique, UNAM, 1983.

à l'ENAH, mais aussi contre l'intervention étatsunienne qui avait mis fin au régime d'Arbenz au Guatemala en 1954²⁹⁷. Ils exprimaient, déjà, une idéologie anti-impérialiste et anti-colonialiste, et ce groupe fut également le lieu de formation idéologique de plusieurs anthropologues ayant pris le chemin d'une nouvelle anthropologie. De la même manière, le triomphe de la révolution cubaine était une nouvelle source d'inspiration pour eux.

La vision impérialiste qui avait commencé à se répandre au sein de l'ENAH s'est vue renforcé par la dénonciation du « Projet Camelot » en 1965 au Chili dans lequel avaient participé des anthropologues et des sociologues étasuniens et latinoaméricains, dont des anthropologues mexicains. Sous couvert de d'activités de recherche, ce projet étatsunien avait des objectifs politiques et militaires dans des pays qui potentiellement pourraient adhérer à la révolution cubaine et faire déclencher des mouvements d'insurgence dans le cadre de la Guerre Froide. Ce programme, était cohérent avec le grand projet anti-communiste de l'Alliance pour le progrès lancé dans plusieurs pays latinoaméricains. Au Mexique, la dénonciation du « Projet Camelot » eut un fort impact sur le culturalisme, orientation principale de l'anthropologie mexicaine. Le culturalisme avait été forgé par des anthropologues étasuniens comme Ralph Linton, Alfred Kroeber y Melville Herskovits dont les travaux avaient été diffusés au Mexique par l'éditorial *Fondo de Cultura Económica*. Gonzalo Aguirre Beltrán était le principal héritier du culturalisme, perspective qui voyait dans la transformation de la culture (par l'intégration ou l'assimilation) le moteur du changement. Contrairement à l'anthropologie critique qui allait insister sur les conditions sociales économiques et sur la domination comme réalités à modifier.

Ces précédents furent fortement emportés par la vague des protestations étudiantes de 1968 produites dans le monde et au Mexique. Inspiré des nouveaux mouvements féministes, anti-racistes, pacifistes, et notamment du Mai 68 français, le mouvement étudiant au Mexique fit germer un champ de critique et de rébellion. Les jeunes étudiants contestèrent directement le régime présidentiel assez autoritaire et centré sur le mythe de la révolution institutionnelle maintenu par le Parti Révolutionnaire Institutionnel. Toutefois, les manifestations furent réprimées violemment par les forces armées, décision prise au plus haut de la sphère étatique, à la tête de laquelle se trouvait le président Gustavo Díaz Ordaz. Le 2 octobre, lors du grand

²⁹⁷ LEGARRETA HAYNES, Patricia. « Medio siglo después de la crítica. Disputas políticas y el papel de la antropología mexicana en la división del trabajo social », *Entre Diversidades*, Mexique, Numéro spécial, février 2016, p. 15-54.

rassemblement étudiant à la Plaza de las Tres Culturas, dans la ville de Mexico, l'armée attaqua les étudiants, provoquant des ravages, des morts et des disparus²⁹⁸. L'une des explications données a parfois été de présenter le mouvement comme le fruit d'un complot causé par le Parti Communiste Mexicain (PCM, existant encore dans le pays) ainsi que par d'autres organisations de gauche qui auraient cherché à boycotter les Olympiades de 1968 au Mexique. Cette dernière version a, par ailleurs, été utilisée comme justification officielle de la répression. D'autres propositions interprétatives signalent que le mouvement exprimait le désir des jeunes d'une démocratie moins autoritaire, une plus grande participation dans la vie publique et un changement des pratiques corporatistes du Parti Révolutionnaire Institutionnel. Le massacre des étudiants du 2 octobre 1968 a sans doute été un événement charnière dans l'histoire mexicaine car il a déclenché une perte de confiance en l'État et en ses institutions, ouvrant une nouvelle voie aux approches et manifestations critiques du régime.

En raison d'une active participation des étudiants et de plusieurs professeurs d'ENAH dans le mouvement de 1968, plusieurs repressions ont eu lieu à leur encontre, sans aucune opposition de la part des anthropologues indigénistes qui étaient encore un groupe majoritaire à la tête duquel se trouvait Alfonso Caso, archéologue et philosophe indigéniste. Une attitude extrêmement critique a été alors adoptée par les étudiants et par certains professeurs de l'ENAH, les emmenant à rejeter les bases de l'anthropologie indigéniste et de son enseignement²⁹⁹. L'ENAH a alors vécu un période de bouleversement et de polarisations parmi l'anthropologie officielle et les nouveaux courants critiques. A l'intérieur de l'école, des véritables batailles politiques et scientifiques ont alors été entamées, en provoquant parfois le licenciement des anthropologues d'orientation marxiste, d'idéologie tiers-mondiste et anti-impérialiste et adhérant à des causes progressistes.

²⁹⁸ Pour une nouvelle approche sur l'histoire et l'historiographie de 1968 au Mexique, nous renvoyons aux travaux d'Eugenia Allier Montaño: « Presentes-pasados del 68 mexicano. Una historización de las memorias públicas del movimiento estudiantil, 1968-2007 », *Revista Mexicana de Sociología*, 71, n°. 2, Mexique, Abril-juin, 2009, pp. 287-317. Et également à l'article d'Ahremi Cerón, « El movimiento del 68 en México: interpretaciones historiográficas, 1998-2008 », *Andamios*, volume 9, n°. 20, septembre-décembre 2012, pp. 237-257.

²⁹⁹ Exprimés dans les documents suivants : « Mesa redonda en torno a la reestructuración de la Escuela nacional de antropología e historia », « La posición de los estudiantes de la Escuela nacional de antropología e historia de México », « Declaración de principios », « Un nuevo atentado contra los estudiantes mexicanos: el caso de la escuela nacional de antropología e historia », « Comité de lucha y la democratización de la enseñanza: situación ENAH ». Documents recueillis dans GARCÍA MORA, Carlos Et MEDINA, Andrés (éds.) *La quiebra política de la antropología en México*, vol. II México, UNAM, 1986.

Même si plus tard l'ENAH a finalement été transformée en lieu de critique et de prolifération des positionnes de gauche radicale, pendant la crise de 1968, les nouveaux anthropologues critiques s'installèrent, dès lors, dans des institutions comme El Colegio de México, l'Université Nationale Autonome du Mexique (UNAM), l'Université Ibéro-américaine ou l'Institut de Recherches Sociales de l'UNAM, parmi d'autres qui constituaient des nouveaux lieux pour la pratique d'une pensée plus critique.

C'est dans ce climat qui s'est formé le nouveau courant qui allait unifier et porter un esprit critique contre l'anthropologie indigéniste, contre sa pratique et contre la vision de l'histoire que celle-ci diffusée à travers le mythe de l'unité nationale. Connue sous la dénomination d'anthropologie critique, cette perspective s'est attachée à la quête de nouvelles conceptions et théories lui permettant de dévoiler ce qu'elle considérait comme les expressions de l'oppression et de domination envers les indigènes, l'impérialisme dans la science, la dépendance économique et les effets du capitalisme sur les populations du pays. Certains intellectuels à l'intérieur de ce nouveau courant adhéraient à des positions marxistes beaucoup plus radicales et prônaient la récupération totale de l'expérience des exploités.

La génération des anthropologues critiques mexicains était principalement formée par des anciens étudiants de l'ENAH diplômés au cours des années 1960 : Rodolfo Stavenhagen, diplômé en 1958, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco y Mercedes Olivera, diplômés en 1961, Salomón Nahmad, diplômé en 1963 et Arturo Warman, diplômé en 1968. Ayant été formés dans le domaine de l'anthropologie sociale, qui avait commencé à prendre une importance particulière depuis les années 1950, ils ont aussi été connus sous la dénomination « Les magnifiques »³⁰⁰. Toutefois, parmi les anthropologues de cette époque, Guillermo Bonfil Batalla a sans doute été le plus remarquable. Sa participation à l'international lors de plusieurs manifestations scientifiques et politiques à propos des peuples indigènes, ses réseaux de collaboration, son appartenance au Groupe de la Barbade et à la signature des déclarations produites par ce dernier, lui ont assuré une place fondamentale au sein de l'anthropologie

³⁰⁰ GONZÁLEZ, Eduardo. « Tiempo y reflexividad. La historia de la antropología en México (1970-1990) », *Saberes. Revista de historia de las ciencias y las humanidades*, Vol. 1, n°. 2, Mexique, julio-diciembre/2017, pp. 9-38.

critique mexicaine » et sa position de plus grand critique de l'indigénisme au Mexique³⁰¹. De même, son parcours intellectuel et institutionnel (auquel sera consacrée la partie suivante de ce chapitre), aussi bien que sa production scientifique, ont été les pièces maîtresses d'une véritable transition vers un nouveau modèle : celui de la nation pluriculturelle et de la reconnaissance des peuples indigènes. Aux côtés de Guillermo Bonfil Batalla, l'anthropologue argentin Miguel Alberto Bartolomé, établi au Mexique, a également été un représentant de la critique de l'anthropologie mexicaine et de ce que les anthropologies critiques considéraient comme les effets ethnocidaires sur les peuples indigènes du pays. Membre également du groupe de la Barbade, Bartolomé est devenu, plus tard, un intellectuel du multiculturalisme.

Dans le sillage de cette anthropologie, une branche marxiste plus radicale s'était aussi formée et été représentée par Carlos García Mora et Andrés Medina, ainsi que Marcela Lagarde, anthropologues sociaux adressant de très fortes critiques contre l'indigénisme étatique³⁰².

Cette génération fut sans doute hétérogène et avec des désaccords internes. On laisse également de côté (non sans regret) plusieurs de ses membres. Toutefois, les intellectuels, ici nommés, ont eu une importance capitale non seulement dans la remise en cause de l'indigénisme mais aussi dans les origines de la restructuration institutionnelle de ce courant.

Lors des périodes appelées plus tard la « la contestation » (les années 1960) et la « polarisation » (1971-1976) de l'anthropologie sociale au Mexique, les anthropologues critiques et les indigénistes se confrontèrent à travers des articles, des positionnements publics et au sein des institutions³⁰³. On souhaite ici souligner notamment le langage historique qui a commencé à naître à l'époque, et qui s'appuyait sur les concepts qui circulaient dans le milieu de l'anthropologie critique internationale. De cette manière, une vision marxiste de l'histoire avait saisi l'anthropologie : celle qui oppose les indigènes, en tant qu'exploités et opprimés depuis l'aube des temps, aux sociétés nationales perçues comme héritières du colonialisme et

³⁰¹ Comme on l'a observé, Guillermo Bonfil Batalla fut le président du XLI Congrès des Américanistes qui se tint au Mexique en septembre 1974. De même, il participa au congrès de la Société des Amériques à Paris en 1976, lors duquel s'est tenu le symposium organisé par Darcy Ribeiro à propos de l'indigénisme et du colonialisme dans les Amériques. A cette occasion, Robert Jaulin était également présent et la question de l'ethnocide fut au cœur des débats.

³⁰² Pour une analyse de l'anthropologie marxiste, voir DÍAZ POLANCO, Héctor. « Indigenismo, etnopopulismo y marxismo », dans DÍAZ POLANCO, Héctor. *La cuestión étnico-nacional*, Mexique, Línea, 1985.

³⁰³ Dénominations proposées dans : GARCÍA MORA, Carlos et MEDINA, Andrés, (éds). *La quiebra política de la antropología social en México*. Vol. 1 : La impugnación (1983), Vol II La polarización (1986), Mexique, UNAM.

assurant l'imposition récente d'un capitalisme de dépendance. Depuis cette perspective, l'anthropologie indigéniste était qualifiée de science à orientation *culturaliste*, privilégiant l'évolutionnisme et le fonctionnalisme, et les perspectives de l'anthropologie étatsunienne. Lors de la période de la contestation et dans la vague des événements de 1968, des anthropologues récemment diplômés et qui s'étaient incorporés comme enseignants à l'ENAH, tels que Guillermo Bonfil Batalla et Arturo Warman, ont été licenciés compte tenu de leurs idéologies et de leur proximité avec Ángel Palerm qui présenta lui aussi sa démission en soutien à ces anciens étudiants. Bonfil Batalla et Warman rejoignirent l'Université ibéro-américaine. Plus tard, Ángel Palerm fonda un département d'anthropologie à l'Université Nationale Métropolitaine. À l'époque, il s'agissait des groupes très clairement opposés à Alonso Caso et à Gonzalo Aguirre Beltrán, les deux principaux représentants de l'anthropologie dominante.

Or, les choses ont changé lors du décès d'Alfonso Caso, en 1970, et lors d'une conjuncture historique, à savoir, le mandat de Luis Echeverría (1970-1976), deux facteurs qui ont favorisé la montée en importance de l'anthropologie critique en tant que nouvelle anthropologie d'État. Sous la présidence d'Echeverría s'amorça une période au cours de laquelle le gouvernement chercha davantage de légitimité face à la crise frappant le pays et après les événements de 1968. Echeverría, ancien ministre de l'intérieur de Díaz Ordaz, adopta un renforcement des politiques sociales. Il posa alors les bases d'un nouvel « indigénisme de participation » donnant aux indigènes l'opportunité de s'exprimer et de participer à cette politique. Il faut rappeler qu'à l'époque, Echeverría avait augmenté considérablement le budget de l'Institut National Indigéniste, le faisant passer de 26 millions de pesos en 1970 à 450 millions vers 1976. Ces fonds furent financés non seulement par la trésorerie de l'État, mais également par le Projet intégral du développement rural initié en 1973. De plus, sous son mandat, 60 centres coordinateurs de l'Institut National Indigéniste furent créés, contre 11 qui avaient été mis en place entre 1948 et 1970.

La modification des politiques indigénistes, fortement critiquées depuis 1968, a permis aux anthropologues critiques une plus grande participation dans la politique publique, auparavant seul apanage des indigénistes. La mort d'Alfonso Caso, leader intellectuel de l'indigénisme qui avait dirigé l'Institut National Indigéniste depuis 1948, s'est accompagnée d'une dispute pour occuper des postes centraux dans la conduite de l'indigénisme, aussi bien

qu'une bataille pour tracer un nouvel agenda scientifique pour l'anthropologie mexicaine. Un exemple de l'intégration des anthropologues critiques dans la politique d'État fut la nomination de Salomón Nahmad comme directeur de l'Institut National Indigéniste pour la période 1970-1976. Cette ouverture permit aux anthropologues critiques non seulement d'avoir une légitimité institutionnelle, mais aussi de développer des tâches d'accompagnement des indigènes dans la formation de nouvelles organisations et revendications qui se révéleront clés plus tard. Comme Nahmad, d'autres anthropologues critiques eurent des postes dans les institutions indigénistes durant le mandat de Luis Echeverría. De manière très représentative, Guillermo Bonfil Batalla devint directeur de l'Institut National d'Anthropologie et Histoire, principale institution de l'indigénisme, avec l'Institut National Indigéniste. Ainsi, de manière générale, après la période de la contestation, les anthropologues critiques formèrent un nouveau groupe officiel aussi relié à la pratique étatique de l'anthropologie. Ce qui leur assura une place institutionnelle leur permettant de remettre en cause l'héritage anthropologique de la génération précédente.

Quant à la question qui nous intéresse ici, celle du changement dans la représentation du passé des peuples indigènes, elle faisait partie d'un questionnement intégral de l'anthropologie qui n'était pas déconnectée d'une quête pour considérer l'anthropologie critique comme une nouvelle forme d'intervention politique. Ce questionnement est arrivé à un point algide lors d'un débat sur les impératifs politiques et éthiques de la discipline. Le premier combat public pour cette transformation fut entamé avec la parution de l'ouvrage *De eso que llaman antropología mexicana*. Comme on le verra, cette publication exprima le passage d'une vision indigéniste du passé (mythes des origines nationales, patrimonialisation nationaliste du passé précolombien et horizon de modernité occidentale) vers une vision de l'histoire où celle-ci est expliquée comme un continuum centenaire des rapports de pouvoir, de colonialisme et d'assujettissement historique des peuples indigènes. De ce fait, nous verrons l'expression des fondements d'un tournant définitif opéré dans la représentation du passé indigène au Mexique.

De eso que llaman antropología mexicana reste l'ouvrage le plus polémique de la remise en question de l'anthropologie indigéniste mexicaine. Publié en 1970, sous la direction d'Arturo Warman, ethnologue diplômé de l'ENAH et enseignant-chercheur à l'Université Ibéro-américaine, il constitue, encore aujourd'hui, une véritable source de l'accusation et de la mise en garde contre une anthropologie rendue coupable du « drame indigène » (pour

emprunter la terminologie de Darcy Ribeiro) dans le contexte mexicain. Publié par la maison d'édition *Nuestro tiempo*, le livre fut imprimé à 3 000 exemplaires et suscita immédiatement une polémique chez les professionnels de la discipline, également fonctionnaires d'État assurant la conduite de la politique sociale de l'indigénisme. Cet ouvrage traita principalement de deux sujets : l'assimilation comme seul avenir pour les populations indigènes et le type de participation réservée à celles-ci dans la politique du développement.

Tout d'abord, le livre visait l'anthropologie officielle, en l'accusant d'être un échec scandaleux au regard des objectifs qu'elle s'était fixée : l'intégration des indigènes au sein d'une nation homogène, à l'époque imaginée comme une « nation métisse ». Ses auteurs affirmaient dans le livre : « il s'agit d'un ouvrage polémique qui contribuera (...) au débat public que ces problèmes requièrent »³⁰⁴. L'objectif de l'ouvrage était également présenté de la manière suivante « Les auteurs de ce volume (...) représentent un nouveau courant d'opinion qui souligne l'obligation qu'ont les anthropologues d'adopter une attitude critique face à leur propre science et face à leur société »³⁰⁵. Ici, la prise de distance avec l'anthropologie indigéniste était claire puisqu'ils prônaient une anthropologie capable de se réviser elle-même, et non une anthropologie pratique ou appliquée dont la finalité ultime était la conduite de l'indigénisme³⁰⁶.

Les articles les plus radicaux étaient ceux de Arturo Warman et de Guillermo Bonfil Batalla. Dans son article, à titre ironique « Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana » (Tous saints et tous défunts. Critique historique de l'anthropologie mexicaine), Warman traçait la trajectoire d'assujettissement des indigènes depuis la Conquête et jusqu'à l'indigénisme contemporain. Il signalait : « la relation entre des cultures différentes est établie fréquemment en termes de domination, de conquête et d'assujettissement »³⁰⁷. Qualifiant l'anthropologie de produit de l'Occident expansionniste, il pointait le caractère

³⁰⁴ WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, p. 8

³⁰⁵ *Ibidem* p. 9

³⁰⁶ A propos de cela, dans le livre, le titre de l'article de Margarita Nolasco était déjà très explicite : « La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo », dans WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, pp.-63-93.

³⁰⁷ WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, p.10.

colonialiste de l'anthropologie mexicaine officielle³⁰⁸. En montrant, dans son étude, la collaboration entre le gouvernement et l'anthropologue dans le but d'une intégration des indigènes, il argumenta que la connaissance des indigènes avait toujours servi à leur domination. Il affirma que :

La nouveauté apparente qui introduit le concept d'intégration est sa prétention d'effectuer le processus de « dénaturalisation » à travers un échange. Il propose que l'Indien s'incorpore en acceptant les « valeurs positives » de l'Occident, comme l'économie, la langue, la science et la technologie, l'organisation politique et, bien sûr, l'idée manifeste du progrès. La nation, ou l'Occident, absorbera en contrepartie les « valeurs positives » indigènes, comme l'art, la sensibilité et, bien sûr, l'histoire. [L'intégration] prophétise que de cette fusion émergera une culture nationale, une patrie forte et équilibrée, foyer d'une race cosmique, tel que le dirait José Vasconcelos »³⁰⁹.

En accusant également l'anthropologie officielle de produire une image convenable de l'indien pour créer des mythes nationaux d'unité, Warman affirmait que l'anthropologue indigéniste n'était qu'un « manipulateur de personnes et justifie son action en vertu d'un bienfait purement théorique pour ses victimes »³¹⁰. Pour lui, au nom d'un « développement » national, ont été maintenus des idéaux d'expansionnisme, de colonialisme envers les indigènes, ces derniers n'en tirant aucun profit. A cela s'ajoutait, dans sa vision, les manières dont l'Indien fut dépossédé, jusqu'à de son passé, car celui-ci devint l'histoire et l'origine d'une nation au sein de laquelle l'indigène n'avait pas sa place.

Guillermo Bonfil Batalla publia également dans cet ouvrage collectif, le texte « Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica » (De l'indigénisme de la révolution à l'anthropologie critique), qui est devenu depuis un texte fondateur pour l'approche critique de l'anthropologie mexicaine. Dans sa réflexion, Bonfil Batalla estimait que l'indigénisme était une idéologie qui affirmait le salut de l'Indien, tout en le niant. A ses yeux, l'indigénisme n'était qu'une « ressource pour perpétuer et renforcer le système de pouvoir établi »³¹¹.

³⁰⁸ Toutefois, il introduit une nuance en affirmant que « L'anthropologie n'est pas une créature arbitraire de la civilisation occidentale. Au contraire, elle est une réponse aux besoins concrets et précis de cette civilisation-là. La connaissance des autres peuples n'a jamais été un luxe mais une nécessité ». WARMAN, Arturo et al. *Ibidem*, p. 10.

³⁰⁹ WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, p. 27.

³¹⁰ BONFIL BATALLA, Guillermo. « *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica* », dans WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, p. 50.

³¹¹ Il renvoie explicitement à son article : « Reflexiones sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental en México », *Anuario indigenista*, XXIX, 1969, pp. 32-48.

En effet, pour lui, l'indigénisme était une idéologie cachant les véritables rapports de domination développés et renforcés depuis la Conquête de 1521, tout en générant une fausse conscience ou une aliénation chez les indigènes. Depuis ce changement de perspective, les indigènes ont été définis comme des communautés qui gardent une relation asymétrique avec la culture nationale, également aliénée puisque niant une partie fondamentale d'elle-même, l'Indien, dans un jeu de pouvoir qui n'aurait été, ni mis en évidence, ni brisé par l'anthropologie officielle. Au contraire, celle-ci aurait contribué à provoquer et justifier la domination et le maintien d'une dialectique entre maître et esclave. La seule libération possible pour les Indiens, selon Bonfil Batalla, la dissolution de cette dialectique. Nous verrons plus tard la portée de cette analyse. Par ailleurs, Bonfil Batalla insistait sur la place du passé dans l'indigénisme : « la culture nationale a essayé de s'appropriier le passé indigène afin d'en faire son propre passé. L'indien d'aujourd'hui est non seulement nié : il est également dépouillé de son passé et pour qu'il puisse le récupérer, on lui demande de cesser d'être indigène ! »³¹².

A ce propos, dans le même ouvrage, Margarita Nolasco signalait que l'anthropologie officielle « suppose que si les différences culturelles disparaissent, le problème « indien » disparaîtra lui-même »³¹³. Elle poursuit en signalant que : « l'idée d'intégration implique toujours le présupposé d'une totale assimilation de la population indigène à la population nationale, ce qui signifie le moment ultime du colonialisme »³¹⁴. Avec cette idée, l'auteur affirmait à l'époque que l'indigénisme ne permettait en aucun cas la participation des indigènes aux décisions concernant leur propre chemin de vie :

Il est affirmé que l'on doit donner à l'indigène l'option de choisir son propre chemin. Mais le système ne permet pas aux indigènes de gérer leur propre destin (aliénation ou libération). Au contraire, au nom d'une technologie, d'un développement économique, d'une religion précise, ou même de la démocratie, un chemin leur est imposé : la culture occidentale (l'homogénéisation culturelle) ne signifie en aucun cas la libération des indigènes ³¹⁵.

³¹² BONFIL BATALLA, Guillermo. « *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica* », dans WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, p. 53.

³¹³ *Ibidem*, p. 86.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ Margarita Nolasco, « La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo », dans WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, p. 83

Dans sa critique, Arturo Warman revenait également sur les failles de l'anthropologie officielle, en argumentant que le modèle n'était plus adapté aux transformations sociales. L'indigénisme n'était capable ni de s'adapter, ni de modifier ses présupposés devant un point d'inflexion comme ce fut l'année 1968 : « Nous pouvons observer aujourd'hui, non sans une certaine angoisse, que les mêmes théories conservent leur validité, mais rigide et sclérosée. Les vieux arguments sont répétés, tout comme le vieux mythe de l'intégration nationale tant prophétisé et jamais atteint. La réalité a changé, mais son interprétation reste donc immobile »³¹⁶. Quant à Bonfil Batalla il dénonçait que « le but de l'indigénisme, dit de manière brutale, consiste à aboutir à la disparition de l'indien. On parle de préserver les valeurs indigènes -sans que l'on explique comment y parvenir- ; mais de manière curieuse ces valeurs récupérables coïncident avec celles postulées par la culture nationale »³¹⁷.

Par la suite, *De eso que llaman antropología mexicana* est devenu une forme de manifeste pour une nouvelle génération d'intellectuels au Mexique, engagés politiquement et ayant un nouveau regard sur la « question indigène ». A l'époque, le livre a offert une nouvelle structure conceptuelle pour aborder la place des peuples indigènes dans l'histoire. Sans pour autant remettre en cause la relation des peuples indigènes contemporains avec les civilisations précolombiennes, l'ouvrage contribua à transformer la relation entre le passé et l'identité. L'identité indigène était désormais définie par rapport à une continuité dans un milieu historique hostile et, de ce fait, le passé prenait une tonalité catastrophique. Le passé, comme temps de violence fondatrice et non comme mythe fondateur de la nation, revenait ainsi au centre de cette pensée critique.

Cette anthropologie s'inscrivait également dans la vision d'une société formée par des vaincus et des vainqueurs, un langage qui avait été déjà employé par Miguel León-Portilla, comme on l'a déjà vu dans le premier chapitre. Ainsi, le nouveau vocabulaire historique prenait encore plus de place et permit progressivement de reconstruire et de nommer la violence, une violence qui, pour les anthropologues critiques, déterminait la nature de la relation entre les peuples indigènes et la société nationale. Avec *De eso que llaman antropología mexicana* la controverse était alors bien établie, l'orientation des anthropologues parfaitement bien

³¹⁶ WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, p. 34.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 43.

démontrée, tout en faisant preuve de son acharnement afin de montrer les fondements, l'action et les effets de l'indigénisme envers les indigènes. *De eso que llaman antropología mexicana* a été l'indiscutable ouverture d'un « nouveau moment de l'indigénisme » (pour reprendre les termes de Luis Villoro) orienté vers le dévoilement des failles d'une idéologie nationaliste entraînant la négation de l'indigène et lui empêchant toute libération possible.

Avant et après la publication de l'ouvrage, des séries d'articles, des disputes sur la conduite des politiques publiques, des attaques et autres, ont eu lieu dans des revues spécialisées, des ouvrages et mêmes des journaux. Il est impossible ici de recenser une époque aussi dense en production, englobant des sujets extrêmement variés (projets agraires, fonctions des institutions, débats sur un document officiel, etc.), mais nous voudrions tout de même revenir sur une controverse qui a eu lieu après la publication de cet ouvrage et qui nous semble être le symptôme d'un tournant difficile dans la conception de l'indigénisme par rapport au vocabulaire qui commençait à s'imposer à l'époque.

En 1974, Marcela Lagarde, disciple de Andrés Medina, présenta la communication « El indigenismo, un juego ideológico » (L'indigénisme, un jeu idéologique), où elle accusait l'anthropologie officielle d'être l'instrument d'un État bourgeois, composé des élites qui auraient pris le pouvoir au Mexique après la révolution de 1910. Pour elle, cet État se servait de tous les moyens pour préserver son hégémonie, comme par exemple des politiques de développement imposées par l'administration à travers sa politique sur l'indigénisme. Elle affirma que « les institutions indigénistes ont été destinées à exercer cette fonction idéologique en faveur de la classe dominante ; contribuant ainsi à maintenir l'indigène dans un système d'exploitation »³¹⁸. Ce système d'exploitation était expliqué par Lagarde par la présence d'un capitalisme dépendant qui laissait de côtés les indigènes, leur réservant une seule place : celle des marginaux. Pour elle, la politique indigéniste était un moyen d'acculturation à des fins idéologiques et socioéconomiques. Devant ce constat, elle dénonçait les échecs de l'intégration des indigènes en pointant du doigt les crises économiques du pays survenues depuis les années 1960. Échec, car au lieu de contribuer à une redistribution, l'indigénisme accentuait les différences et les perpétuait à travers un système d'intégration dévoué à la réussite et à

³¹⁸ LAGARDE, Marcela Lagarde. « El indigenismo, un juego ideológico », *XIII Mesa redonda. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México. Etnología y antropología social. Xalapa, 9-15 septembre, 1973*, Mexique, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, p. 49.

l'expansion, à la diversification et à la croissance du marché interne, dans le paradoxe d'un pays dépendant.

Dans le même sens et à la même époque, Roger Bartra, anthropologue et sociologue spécialiste des sociétés rurales, décrivait le Mexique comme « une société sous-développée et blessée dans le passé par un conflit interethnique dont la plaie est encore ouverte : celle de la situation indocoloniale, effacée de la structure économique, mais réapparue sous une nouvelle forme au niveau des pratiques idéologiques »³¹⁹.

Quant à M. Lagarde, elle ne s'arrêtait pas uniquement sur le sujet de l'exploitation. Dans son article « El concepto histórico de indio, algunos de sus cambios »³²⁰ (Le concept historique d'indien, quelques-uns de ses changements), Lagarde lançait une argumentation historique selon laquelle elle expliquait que les indigènes avaient toujours été dominés par un régime idéologique dominant et extérieur à eux. Elle dénonçait la destruction des cultures indigènes depuis le régime colonial, en passant par la période du Porfiriato et la construction de l'État moderne. L'indigène, éternellement exploité par la société mexicaine et ses projets politiques, était donc pour Lagarde le produit d'une manipulation idéologique. Dans ce sens l'indigénisme, dont la volonté d'intégration et d'acculturation participait à la même logique, contribuait à la destruction des cultures indigènes. A ses yeux, la seule opportunité d'émanciper l'indigène de ce schéma de domination et de destruction était la voie de l'anthropologie engagée et celle de l'anthropologie marxiste, qui pouvaient aider à rendre visible le système d'exploitation et contribuer à la seule solution possible : la libération des indigènes.

Fondé sur des propositions marxistes, l'article de Lagarde a toutefois fait, l'objet d'une contestation de la part du plus grand tenant de l'indigénisme de l'époque : Gonzalo Aguirre Beltrán, alors secrétaire adjoint du gouvernement dans le domaine de la culture populaire. Dans l'article où il répondait aux arguments de Lagarde, et en général à ceux des anthropologues critiques ou engagés, intitulé « El indigenismo y la antropología comprometida » (L'indigénisme et l'anthropologie engagée), Aguirre Beltrán a reproché à ce groupe de scientifiques le fait de suivre des théories étrangères pour formuler une accusation contre

³¹⁹ BARTRA, Roger. « El problema indígena y la ideología indigenista », *Revista mexicana de sociología*, UNAM, México, Instituto de investigaciones sociales, vol. 36, n°. 3, juillet-septembre, 1974, pp. 559-582.

³²⁰ LAGARDE, Marcela. « El concepto histórico de indio, algunos de sus cambios », *Anales de la antropología*, Mexique, UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, vol. XI, 1974, pp. 215-224.

l'anthropologie mexicaine, sans pour autant avoir d'éléments empiriques, ni une connaissance approfondie sur le développement des politiques indigénistes. Il considérait l'indigénisme comme une manière d'aider les Indiens à s'intégrer par la transformation de leur condition de caste en classe prolétaire et, par-là, leur permettre leur libération. Pour lui, l'accomplissement de politiques indigénistes aidait les indigènes à s'intégrer et à accéder à l'éducation, à la santé, à la terre, en modifiant ainsi leur isolement et leur dépendance. L'intégration et l'assimilation indigéniste furent défendues par Aguirre Beltrán, tout en invitant les anthropologues critiques à réfléchir « s'ils veulent un retour impossible et romantique à un passé sans issue ou plutôt s'ils acceptent de suivre les pas que l'évolution de l'humanité trace »³²¹.

Des réponses furent élaborées pour remettre en cause les arguments d'Aguirre Beltrán en pointant du doigt son implication auprès de la politique indigéniste officielle et en signalant une pensée que les anthropologues critiques avaient déjà qualifié comme une obstruction à l'émancipation et à la libération des indigènes³²².

Or, le débat s'est durci lors de la parution de l'article « Desarrollo hidráulico y etnocidio : los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca » (Développement hydraulique et ethnocide : les peuples mazateco et chinanteco de Oaxaca), publié par Miguel Alberto Bartolomé et Alicia Barabas (anthropologues argentins résidant au Mexique³²³) au Danemark dans un rapport de l'International Work Groupe for Indigenous Affairs (IWGIA) dans lequel les auteurs dénonçaient les travaux de barrage entrepris depuis 1949 dans la région pour construire une centrale hydroélectrique, nécessitant l'expropriation des terres et le déplacement des populations indigènes de la région³²⁴. Pour les auteurs, ces actes impliquaient des actions ethnocidaires que l'État mexicain justifiait comme étant des travaux de modernisation

³²¹ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. « El indigenismo y la antropología comprometida », *La palabra y el hombre*, n° 12, Universidad Veracruzana, pp. 3-26.

³²² Une des plus notables fut celle d'Andrés Medina : « Antropología e indigenismo : los compromisos contradictorios de la ciencia en México », *Revista de la Universidad de México*, UNAM, Dirección general de difusión cultural, vol. XXIX, octobre 1974, n° 2, pp. 13-20.

³²³ La période des années 1960 et 1970 a été marquée en Argentine par des tensions à la suite du renversement du régime justicialiste de Juan Domingo Perón et à l'installation de différentes dictatures avant le retour d'exil de Perón en 1973, année de sa troisième mais courte présidence de 1973-1974. Le début de la dictature en 1976 a également obligé un grand nombre d'argentins à partir en exil ou à ne pas revenir des pays où ils étaient d'ores déjà installés. C'est le cas de Miguel Alberto Bartolomé et Alicia Barabas, établis au Mexique depuis 1973.

³²⁴ L'article apparut ensuite dans la revue *Critique of anthropology*, printemps 1974, no. 1, pp. 74-92.

bénéficiant à la nation entière. Ils ont alors accusé l'État d'extermination culturelle, en raison des effets des projets de développement sur la culture des indigènes. En décrivant le projet hydraulique dans la zone sud de Oaxaca au Mexique, les anthropologues dénonçaient ses conséquences, telles que la fragmentation des peuples à cause des relocalisations dans des conditions. Ils accusaient également l'indigénisme d'être au service de ces projets et de participer à une situation qui laissait les indigènes sans abri et dans des conditions pires qu'avant l'application des projets. Pour les auteurs, les actions ethnocidaires signifiaient pour ces peuples « un changement radical dans leur organisation sociale et politique et, finalement, la probable mort de beaucoup d'entre eux de dépression après avoir quitté leurs terres et les rituels de leurs ancêtres »³²⁵.

La virulence de la réponse de Gonzálo Aguirre Beltrán ne s'est pas faite attendre devant ce qu'il considérait un « courant révisionniste anarchique (...) dont toute intervention contre l'état de nature d'un groupe indigène est, pour eux, un ethnocide »³²⁶. Il pointait aussi du doigt la reprise de la terminologie de Rober Jaulin : « Jaulin et ceux qui le suivent présentèrent, sans peine, leur posture intransigeante lors du 38e Congrès des Américanistes à Stuttgart en 1968...pour la ratifier lors du congrès de Lima en 1970 »³²⁷. Il employait également des termes très ironiques pour se référer aux anthropologues critiques au Mexique : *happy savage anthropologists*, apôtres du retour à l'état de nature, anthropologues sans imagination, ceux qui mobilisaient, sans aucune originalité, des mots à scandale (ethnocide) forgés par d'autres et les aidant à sortir de l'anonymat sans avoir recours à l'effort du travail académique. Aguirre Beltrán indiquait aussi que l'analyse de terrain faite par Miguel Alberto Bartolomé et Alicia Barabas, chercheurs argentins résidant au Mexique, avait été payée par la commission en charge des grands travaux du barrage et que les anthropologues auraient profité de l'information récoltée pour ensuite la publier à l'étranger afin de « se fabriquer une bonne image de héros ou de chercheurs de terrain dans des terres éloignées à leurs terres natales, touchées par le justicialisme »³²⁸ (nette référence aux politiques péronistes en Argentine).

³²⁵ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto Bartolomé et BARABAS, Alicia. « Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca », *Critique of anthropology*, London, printemps 1974, no. 1, p. 80.

³²⁶ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. « Etnocidio en México: una denuncia irresponsable », *América indígena*, Instituto indigenista interamericano, vol. XXXV, abril-junio, no. 2, p. 409 *Ibidem*, p. 409.

³²⁷ *Ibidem*, p. 415.

³²⁸ *Ibidem*, p. 418.

Devant les accusations qu'il qualifia d'« irresponsables », Aguirre Beltrán défendait la politique indigéniste comme un moyen d'intégrer les indigènes, tout en respectant ce qui les identifiait comme tels : les langues. L'accusation d'ethnocide était, pour lui, le produit d'une méconnaissance de l'indigénisme révolutionnaire, lequel, selon lui, apporta aux communautés indigènes les instruments leur permettant de se défendre correctement contre de véritables cas de violences, tels que l'invasion de leurs terres, l'assassinat de membres de leurs communautés, l'abus, le vol et l'exploitation de leurs ressources par d'autres groupes de la société nationale. Ainsi, « la nécessité de l'action indigéniste est le propos intentionnel de faciliter aux indigènes l'accès aux instruments de la culture moderne qui leur permettront de survivre face aux menaces »³²⁹ affirmait-t-il. Pour l'anthropologue indigéniste, les communautés indigènes ne vivaient pas isolées mais en contact avec plusieurs groupes, le tout formant ce qu'il conceptualisa comme des « régions interculturelles de refuge », régulées par un centre recteur non indigène et entourées d'une société non-indigène caractérisée par son agressivité notable.

Quelque part, la position d'Aguirre Beltrán dévoilait très bien l'un des visages de l'indigénisme que les anthropologues critiques passaient sous silence : l'indigénisme postrévolutionnaire consistant à l'intégration des indigènes au « nous national » était devenu central à l'époque d'un gouvernement de gauche à forte tendance sociale. Comme nous l'avons évoqué précédemment, la fondation de l'Institut Indigéniste Interaméricain avait eu lieu en 1940 sous Lázaro Cárdenas, président d'un régime populiste ayant cherché le renforcement de l'État-moderne mexicain. Ces politiques, perçues à son époque comme une gauche révolutionnaire, étaient contestées par une nouvelle gauche anthropologique fondée sur une relecture non seulement du « passé ancestral », mais également du présent.

Ces exemples de disputes révèlent aussi les tensions d'un passage qui s'opérait à l'époque dans les années 1970 : celui d'un nationalisme futuriste vers un nouveau paradigme dont le passé était perçu comme catastrophe fondatrice et comme clé de lecture pour comprendre le présent. Pour la nouvelle anthropologie, le présent des indigènes relevait de la perpétuation d'une société nationale inégalitaire. Cette époque se révèle ainsi charnière dans la mesure où elle constitue un observatoire pour saisir le glissement vers de nouvelles questions : la préservation de l'identité indigène, la culpabilisation de certains acteurs et l'abandon

³²⁹ *Ibidem.*

progressif d'un récit de « nation homogène ». De plus, l'horizon de futur associé aux indigènes a commencé à être modifié. Pour l'indigénisme, le peuple mexicain devait s'acheminer vers le progrès et modernité, mais pour la nouvelle anthropologie, l'avenir prenait tout un autre sens d'après la dénonciation du passé : le futur à venir serait non celui de la nation métisse, mais la libération des peuples indigènes face à la société nationale, aliénée elle aussi par les rapports ancestraux de domination.

La position d'une nouvelle « gauche anthropologique » s'exprimait dans la dénonciation des conditions passées et présentes des indigènes. Nourrie par le marxisme, cette anthropologie ne s'intéressait pas cependant aux indigènes en termes de classe sociale. L'opposition marxiste entre le maître et l'esclave s'exprimait, pour l'anthropologie critique, dans une collision perpétuelle et historique entre les indigènes et les forces colonisatrices.

D'après un discours engagé, les anthropologues critiques sont devenus les porte-paroles des vaincus face aux vainqueurs et à leurs collaborateurs, à savoir les indigénistes, membres d'une nation colonialiste : la nation métisse. Toutefois, le coup de grâce et l'ouverture vers une nouvelle époque pour l'anthropologie mexicaine sont cependant venus de la pensée de Guillermo Bonfil Batalla. Acteur important dans cette histoire, Bonfil Batalla a fait entrer la question indigène dans une nouvelle ère : celle de la mémoire qu'il considérait un instrument de lutte et de préservation de l'identité. Revenons donc sur son anthropologie, pont fondamental entre l'anthropologie critique transnationale et l'évaporation des certitudes de l'anthropologie postrévolutionnaire et nationaliste.

Le Mexique profond : retour sur la mémoire pour un autre avenir.

Si Manuel Gamio est aujourd'hui considéré comme le fondateur de la pensée indigéniste du début du XXe siècle, nous pouvons dire que Guillermo Bonfil Batalla a été la figure la plus remarquable de l'anthropologie critique, située au-delà de l'idée de construire une nation homogène, prônant plutôt l'avènement d'une nation pluriculturelle. Homme d'actions politiques, producteur d'idées et de ruptures, Bonfil Batalla a marqué le passage définitif vers une nouvelle manière de concevoir le passé des indigènes du Mexique.

Guillermo Bonfil Batalla né en 1935 dans la Ville de Mexico, décéda à 56 ans lors d'un accident automobile en 1991. Il laissa derrière lui, tel que l'historien Enrique Florescano le signale, « une des œuvres les plus complètes, intenses et créatives d'un des scientifiques sociaux mexicains de la seconde moitié du XXe siècle »³³⁰. Dès son premier travail *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán : un ensayo de antropología aplicada*, avec lequel il obtint, en 1962, la licence en anthropologie, il commença à dénoncer certaines pratiques anthropologiques reliées à l'anthropologie anglo-saxonne qui se répandait avec force au Mexique après la Seconde Guerre Mondiale³³¹. Cela coïncide avec l'époque au cours de laquelle des anthropologues comme R. Redfield, G. Foster, R. Adams, O. Lewis, G.P. Murdock et R. Beals, disciples de l'anthropologue Bronislaw Malinowski, dominaient la discipline au Mexique et sur le continent américain. R. Redfield, proche à Manuel Gamio, avait fait du Mexique le terrain privilégié des recherches subventionnés par les Etats-Unis et promues à travers l'American Anthropological Association de laquelle il était président. Bonfil Batalla considérait ces recherches comme le produit d'un empirisme abstrait et apolitique ayant aussi collaboré avec l'anthropologie mexicaine nationaliste dans une production descriptive et primitiviste à propos des indigènes. Depuis très tôt, il attaqua frontalement cette science d'État, à la tête de laquelle se trouvaient des personnalités comme Gonzalo Aguirre Beltrán. Depuis l'anthropologie critique, il dénonçait l'anthropologie indigéniste comme facteur de la domination des indigènes.

Depuis une perspective analytique de gauche, avec une orientation marxiste, Bonfil Batalla se situa comme un héritier intellectuel du réveil antiimpérialiste sur le continent, de la révolution cubaine et des processus de décolonisation. Ceci en ouvrant à la fois le débat sur la domination des peuples indigènes au sein des structures nationales, vues comme résultats du colonialisme et non comme révolution institutionnelle vouée à la modernité.

Toutefois, même si l'œuvre de Bonfil Batalla est souvent lu par rapport à la critique et restructuration de l'indigénisme et du nationalisme au Mexique, il reste un acteur à l'échelle internationale quant à la question indigène. En mars 1964 lors de l'une de ses premières

³³⁰ FLORESCANO, Enrique. « Bonfil Batalla: notas para una semblanza », *Boletín Americanista*, n°. 41, 1991, p.287.

³³¹ Guillermo Bonfil Batalla, *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada*, INAH, Departamento de investigaciones históricas, 1962.

participations internationales, il a exposé dans le cadre de la 28ème rencontre de la Society for Applied Anthropology, une communication critiquant la « pensée conservatrice » qui dominait alors l’anthropologie appliquée. En dénonçant la marginalisation, la misère et l’absence de développement des peuples indigènes, il argumenta que cette situation n’était pas issue des conditions de retard culturel, mais qu’elle était due à des structures de distribution inégale. En poursuivant dans cette voie, il publia “¿El estudio de la pobreza es ciencia subversiva?”³³², texte attaqué par les indigénistes d’État au Mexique, puisque ceux-ci prônaient davantage des études descriptives et d’intervention sociales que des travaux sur les conditions structurelles des populations nationales. En 1966, il publia le texte « El imperialismo y la cultura nacional » où il reprit des écrits anti-impérialistes et anti-colonialistes de Frantz Fanon, Vladimir Ilich Lénine, aussi bien que d’intellectuels mexicains comme Pablo González Casanova et Rodolfo Stavenhagen pour proposer une indépendance culturelle face à l’invasion des valeurs mercantiles.

Bonfil Batalla, dont les sources intellectuelles étaient extrêmement variées, était aussi un lecteur très attentif des écrits d’Albert Memmi et Amilcar Cabral, importantes figures des processus de décolonisation en Afrique. Aimé Césaire et le courant de la négritude aux Antilles françaises faisaient également partie de son arrière-plan idéologique. De ce dernier, Bonfil Batalla reprenait les idées d’un colonialisme qui efface l’histoire des peuples et qui les condamne à accepter une notion extérieure de « civilisation », tel que Fanon le dénonçait également dans *Peau noire, masques blancs* (1952) et dans *Les damnés de la terre* (1961), ce dernier ayant connu un véritable succès grâce à sa préface, écrite par Jean-Paul Sartre³³³. Bonfil Batalla était aussi attentif à la production des intellectuels américains de gauche comme Noam Chomsky. Il suivait également de très près les mouvements des *Chicanos* et des peuples indigènes et noirs aux États-Unis, s’opposant aussi au néo-impérialisme et à la guerre du Vietnam. A ces références s’ajoutait également l’espoir qu’une nouvelle génération issue de la révolution cubaine et du rayonnement du mouvement de 1968. Mais Bonfil Batalla était fortement reliée à plusieurs anthropologues européens engagés politiquement avec les

³³² BONFIL BATALLA, Guillermo. « ¿El estudio de la pobreza es ciencia subversiva? », *Obras escogidas*, México, INI/UNAM, 1995, pp. 523-548.

³³³ Tel que Césaire proposait de manière très critique dans son déjà classique « Discours sur le colonialisme » paru en 1950 et traduit ensuite en plusieurs langues. CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.

populations indigènes latinoaméricains, dont Robert Jaulin, qui fut un de ces principaux interlocuteurs et amis.

C'est donc dans le contexte de la nouvelle anthropologie critique que se situe la contribution de Guillermo Bonfil Batalla quant au façonnement progressif d'une nouvelle utopie fondée sur une vision du passé indigène.

Les idées que Bonfil Batalla avait formulées et présentées jusqu'alors³³⁴ ont été diffusées et partagées dans un milieu intellectuel international. Lors de la réunion « Friction inter-ethnique dans les Amériques non-andines » organisée en 1971 à l'Île de la Barbade³³⁵, Bonfil Batalla a tissé de forts liens avec toute une nouvelle génération d'anthropologues critiques tels que le brésilien Darcy Ribeiro, l'argentin Miguel Alberto Bartolomé et l'italien Stefano Varese, plus tard installé au Mexique. A la Barbade, Guillermo Bonfil Batalla présenta une communication rappelant son article paru dans le livre polémique *De eso que llaman antropología mexicana*, à savoir, le texte « Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica ». Il publia également un texte sur l'indigénisme dans les actes du colloque³³⁶.

Guillermo Bonfil Batalla fut également proche des cercles de pouvoir au Mexique, avec lesquels il entretint toujours une relation ambiguë. Après la première réunion de la Barbade, en 1971, et dans le contexte mexicain, Bonfil Batalla fut nommé directeur de l'Institut National d'Anthropologie et Histoire (INAH) au Mexique. Dans ce cadre de fonctions, Bonfil Batalla proposa de renforcer les institutions pour aller vers un cadre de pluriculturalité, raison pour laquelle il s'investit également dans la rénovation des musées et dans des actions de soutien pour des expériences de participation avec les communautés rurales et urbaines. En 1972, il créa le Centre de Recherches Supérieures (dépendant de l'Institut National d'Archéologie et Histoire), aujourd'hui connu comme CIESAS. En 1979, il impulsa aussi, avec le soutien de l'Institut National Indigéniste, la formation du « Programme de formation

³³⁴ Par exemple, BONFIL BATALLA, Guillermo. « Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México », *Anales de Antropología*, revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. 5, n° 1, UNAM, México, 1968, pp. 101-128.

³³⁵ Nous renvoyons ici à notre premier chapitre pour davantage de détails.

³³⁶ BONFIL BATALLA, Guillermo. « El indio y la situación colonial : contexto de la política indigenista en América Latina », dans GRÜMBERG, Georg, (coord.). *La situación indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos*, Montevideo, Uruguay, Editorial Tierra Nueva, 1971, pp. 21-28. Éditée également en anglais dans DOSTAL, Walter (ed.). *The Situation of the Indian in South America*, Genève, Ethnological Institute of the University of Berne, Program to Combat Racism, World Council of Churches, 1971, pp. 21-30.

professionnel d'ethnolinguistes » avec deux sièges, à Pátzcuaro et à Tlaxcala. Finalement, il fonda en 1982 le Musée National des Cultures Populaires, qui est resté fortement lié à son analyse de groupes ruraux et populaires au Mexique, aussi qu'aux cultures indigènes. Le Musée était alors défini comme un espace de culture de et pour les groupes populaires, en proposant également une large redéfinition de la place publique des intellectuels et de leur contribution dans le développement des cultures subalternes et pour surmonter les limites institutionnelles auparavant imposées par la politique indigéniste³³⁷.

Cette époque de transformation et de création des institutions coïncide encore une fois avec la participation de Bonfil Batalla à l'international. En 1974, il fut désigné président du 41e Congrès International des Américanistes qui se tint au Mexique, comme évoqué précédemment. En 1977, il participa à la Deuxième Réunion de la Barbade, à laquelle participèrent également des organisations indigènes et à la fin de laquelle fut signée la Deuxième Déclaration de la Barbade. Ces expériences ont nourri l'une des publications qui a le moins circulé et a presque été ignorée au Mexique : *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, paru en 1981. Cet ouvrage était le résultat des échanges internationaux de Bonfil Batalla, aussi bien avec des anthropologues qu'avec des leaders indigènes. Son élaboration a aussi été réalisée à partir d'un travail que l'anthropologie avait réalisé au fond documentaire du Centre Anthropologique de l'Amérique Latine (CADAL), dirigé par l'anthropologue Nemesio Rodríguez Mitchel.

Ce fut à cette même époque que Bonfil Batalla participa à des réunions internationales centrées sur la question de l'ethnocide, tels que le IVe Tribunal Russell sur les Droits des Indigènes dans les Amériques³³⁸ du 20 au 23 novembre 1980 à Rotterdam, et la Réunion d'experts sur l'ethnocide et l'ethno-développement en Amérique Latine, organisée par l'UNESCO du 7 au 12 décembre 1981 à San José au Costa Rica.

Comme nous l'avons signalé précédemment, il est possible d'apprécier dans ces réunions l'apparition d'une nouvelle version du passé indigène par rapport à leur présent et leur avenir

³³⁷ Pour une perspective critique de la participation politique de Guillermo Bonfil Batalla dans les institutions du gouvernement au Mexique, aussi bien que sur certains traits de la personnalité de l'anthropologue, voir : ANTA FÉLEZ, José Luis. José Luis Anta Félez, « Alrededor de Guillermo Bonfil Batalla: Hablando con Eduardo Nivón », *Gazeta de antropología*, no. 16, 2000: http://www.ugr.es/~pwlac/G16_19JoseLuis_Anta_Felez.html (Consulté le 12 avril 2018).

³³⁸ BONFIL BATALLA, Guillermo. *Cuarto Tribunal Russell, Nexos*, avril, 1981.

au sein des sociétés nationales. Bonfil Batalla fut acteur et un élément déclencheur de ces conceptions, au même titre que Robert Jaulin. En présentant le cas mexicain, il pointa du doigt les questions concernant la politique indigéniste interaméricaine³³⁹.

Cet ensemble d'expériences fut l'antichambre de la plus grande de ses contributions intellectuelles avec laquelle il changea une grande partie de l'imaginaire sur le monde indigène au Mexique : *México profundo. Una civilización negada* (Mexique profond. Une civilisation niée). Depuis la date de sa parution en tant que livre grand public tiré à 10 000 exemplaires en 1987³⁴⁰, l'ouvrage est rapidement devenu un classique. Il représente aujourd'hui un manifeste de la cause indigène et de l'essor de l'idée de la pluralité culturelle comme un projet pour l'avenir. La relecture de l'histoire, la critique de l'idée indigéniste de nation homogène et, plus largement, l'émergence du sujet de la libération des peuples indigènes sont les thèmes au cœur de ce livre devenu une source historique privilégiée pour suivre la trace de la nouvelle représentation mémorielle du passé indigène.

México profundo a été le résultat d'une longue démarche intellectuelle initiée par Bonfil Batalla depuis les années 1960, dont on a esquissé les contours politiques et son ancrage dans un contexte international. Il faut toutefois signaler que le livre est aujourd'hui lu et interprété à l'aune du soulèvement de l'Armée zapatiste de libération nationale qui a eu lieu en 1994 au Chiapas, sujet sur lequel nous reviendrons plus tard. Toutefois, *México profundo* reste un témoignage dans lequel divers éléments très variés se croisent, donnant naissance à l'installation progressive d'un autre prisme de lecture de l'histoire du pays. Un prisme nourri par la pensée sur l'ethnocide et par une lecture mémorielle du passé, phénomène qui dépasse les frontières nationales dans le sens où la mémoire est devenue au XXe siècle la figure mondiale du trauma historique.³⁴¹ L'expression de ce tournant dans la pensée de Bonfil Batalla est décrite par l'historien Enrique Florescano qui affirme de la manière suivante:

México profundo est un condensé "mémorial de l'ignominie" qui enregistre les multiples formes de négation, de l'écrasement des peuples et des cultures indiennes du Mexique...un grand et singulier ouvrage qui, à la fin du XXe siècle, systématisa avec une

³³⁹ BONFIL BATALLA, Guillermo. « El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización », dans *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, Edición de Francisco Rojas Aravena, FLACSO, 1982, pp. 131-146.

³⁴⁰ Traduit pour la première fois en français en 2017 sous le titre : *Le Mexique profond. Une civilisation niée*, Le Kremlin-Bicêtre, Zones sensibles, 2017.

³⁴¹ Comme on l'avait signalé à l'instar des réflexions d'Andreas Huyssen dans le premier chapitre.

vigueur intellectuelle inattendue, le mémorial des agressions envers des millions de Mexicains dans le passé et dans le présent, un ouvrage qui actualisa le défi de construire un projet de développement dans lequel participèrent véritablement les composants niés et exploités de la nation.³⁴²

Mexico profundo est un ouvrage paru avant un événement majeur de l'histoire contemporaine : la chute du mur de Berlin en 1989 et l'effondrement du communisme. Une utopie fanait alors, mais dans la pensée de Bonfil Batalla s'affirmait la cristallisation d'une autre, qui allait marquer la fin du XXe siècle : celle de la diversité culturelle, celle de la révolution indigène et de la revendication de l'identité ancestrale comme un ressort de la résistance face au capitalisme qui s'imposait comme le nouvel ordre.

Au Mexique, la chute des utopies nationalistes associée à la « révolution institutionnelle » a favorisé l'entrée dans un « temps des indigènes », au cours duquel ces derniers ont commencé à exprimer de nouvelles revendications qui échappaient à la logique de l'indigénisme. Dans un climat d'autochtonie globale, que nous examinerons dans le chapitre suivant, la transformation de la pensée des organisations indigènes du Mexique commençait à attester d'un affaiblissement du futur proposé par l'utopie de la nation métisse. Cet affaiblissement est le résultat de nouvelles restructurations dans la position des intellectuels, dont Guillermo Bonfil Batalla.

Effectivement, la pensée de Bonfil Batalla a entraîné une relecture du passé, un diagnostic du présent et l'élaboration d'un espoir fondé sur une nouvelle notion de « nation pluriculturelle ». Tous ces éléments ont été déployés dans *Mexico profundo*, un livre qui a révolutionné un ensemble d'idées. Le pilier de cette transformation : l'implacable critique de la notion d'indien que Bonfil Batalla avait élaboré depuis des années.

En 1972, dans son article « El concepto de indio en América : una categoría de la situación colonial », il affirmait que « Indien » n'était qu'une catégorie renvoyant à une « condition de colonisée et qui fait nécessairement référence à la relation coloniale »³⁴³. Pour lui, cette relation coloniale qui marque le passé du Mexique, est définie par la présence de deux

³⁴²FLORESCANO, Enrique. « Bonfil Batalla: notas para una semblanza », *Boletín Americanista*, n° 41, 1991, p. 288.

³⁴³ BONFIL BATALLA, Guillermo. « El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial », *Anales de Antropología*, vol. 9, México, 1972, p. 110.

pôles antagoniques : « le dominateur et le dominé, le supérieur et l'inférieur, la vérité et l'erreur »³⁴⁴, en l'occurrence, le colonisé et le colonisateur.

En plaçant les peuples indigènes dans la catégorie de « colonisés », Bonfil Batalla argumentait également qu'avec l'implantation du régime colonial en Amérique depuis la conquête de 1521, la culture indigène avait été altérée, mutilée et que l'on avait empêché son développement autonome. Au contraire, elle avait été plus tard transformée en mythe national.

Cette vision d'une société binaire d'oppression et cette différenciation de deux secteurs aux situations inégales ont été au cœur d'une réflexion plus vaste sur les identités nationales que Bonfil Batalla examinait, selon lui, depuis une dimension historique. *México profundo. Una civilización negada* représente la synthèse des idées de Bonfil Batalla sur le colonialisme, sur la subalternité et sur les cultures populaires, constituant un nouveau projet politique et idéologique³⁴⁵. A travers les pages de cet ouvrage destiné à tous les mexicains, Bonfil Batalla propose la partition binaire de la société mexicaine, en différenciant l'existence du Mexique profond et celle du Mexique imaginaire. A partir de cette conception, le livre commence par une réflexion sur l'histoire qui relie directement le présent au passé colonial :

L'histoire récente du Mexique, celle des derniers 500 ans, est l'histoire de l'affrontement permanent entre ceux qui prétendent orienter le pays vers un projet de civilisation occidentale et ceux qui résistent, par leur enracinement, à des modes de vie d'origine³⁴⁶ mésoaméricaine. Le premier projet s'est développé avec l'arrivée des envahisseurs européens mais il n'a pas été abandonné avec l'indépendance ; les nouveaux groupes qui ont pris le pouvoir, d'abord les créoles, après les métis, n'ont jamais renoncé au projet occidental. Ils n'y ont pas encore renoncé ; les différences et les luttes qui les divisent expriment simplement des divergences concernant la meilleure manière dont ce projet doit être mené à bien. L'adoption de ce modèle a donné naissance, au sein la société mexicaine, à un pays minoritaire qui s'organise selon les normes, les attentes et les propositions de la civilisation occidentale, qui ne sont pas partagées (ou qui le sont selon une autre perspective) par le reste de la population nationale : je nome le Mexique imaginaire, ce secteur qui incarne et qui impulse le projet dominant de notre pays.

Les relations entre le Mexique profond et le Mexique imaginaire n'ont cessé d'être conflictuelles depuis les cinq siècles de leur confrontation. Le projet occidental du Mexique

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 112

³⁴⁵ RUÍZ PÉREZ, Maya Lorena. « Guillermo Bonfil Batalla. Aportaciones al pensamiento social contemporáneo », *Cuicuilco*, vol. 20, n°. 57, mayo-agosto 2013, p. 115-136.

³⁴⁶ « *De stirpe* » dans l'original. La traduction la plus littérale serait "de souche", cependant ce mot, renvoyant plutôt à une pureté du peuple, n'est pas adéquat. Ce qui est affirmé pour les peuples indigènes est une forme d'authenticité du passé et de sa conservation dans un type d'identité culturelle. Toutefois, une discussion est nécessaire sur l'ambiguïté générale de cette idée qui peut être, sous certaines conditions, interprétée comme « raciale », car Bonfil Batalla fait référence à plusieurs reprises au phénotype « indigène » comme preuve de la survie de cette identité ancestrale.

imaginaire a exclu et nié la civilisation mésoaméricaine ; il n'y a jamais eu de place pour une convergence de civilisations dont la fusion progressive pourrait donner lieu à un nouveau projet, différent des deux projets originaux mais nourri d'eux. Au contraire, les groupes qui incarnent les projets civilisationnels mésoaméricain et occidental n'ont cessé de s'affronter, parfois de façon violente, mais le plus souvent à travers les activités de leurs vies quotidiennes, qui mettent en pratique les profonds principes de leurs matrices de civilisation respective³⁴⁷..

Qualifier ces cinq siècles d'*histoire récente* (donc de 1521 aux années 1980), constitue à tous égards un changement de perspective (assez absurde du point de vue conceptuelle et sémantique) de la pensée anthropologique de l'époque, accusée d'avoir transformé le passé précolombien en mythe et de passer sous silence le passé colonial. Pour l'indigénisme, les cinq siècles post-Conquête représentaient une période à surmonter au moyen de la modernité et en aucun cas ne constituait un passé vivant auquel il fallait faire face pour rétablir les responsabilités.

Or, le Bonfil Batalla invitait à une nouvelle articulation entre les catégories du passé, du présent et de l'avenir. La question sur laquelle s'est penché l'auteur dans l'introduction reste fondamentale : « en s'appuyant sur la reconnaissance du Mexique profond [donc de la civilisation mésoaméricaine], l'on propose des arguments susceptibles de nous aider à une réflexion élargie que tous le Mexicains devraient mener : que signifie dans notre histoire, pour notre présent et surtout pour notre futur, la coexistence sur un même territoire de deux civilisations, la civilisation mésoaméricaine et la civilisation occidentale ? »³⁴⁸.

Cette question reflète l'inquiétude liée aux circonstances dans lesquelles se trouvait le pays à l'époque : le climat dans lequel Bonfil Batalla menait ses réflexions était celui d'une crise économique, sociale et politique qui perdurait depuis la fin des années 1960. Pour lui, cette crise profonde s'expliquait par les heurts perpétuels entre deux civilisations, « deux projets civilisationnels, deux modèles idéaux de société auxquels l'on aspire, deux futurs possibles différents. Quelle que soit la décision que l'on prendra pour réorienter le pays, quel que soit le chemin à emprunter dans espoir de sortir de la crise actuelle, cela impliquera une préférence pour l'un de ces projets civilisationnels en détriment de l'autre »³⁴⁹.

³⁴⁷ BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexique, De Bolsillo, 2006, pp. 9-10.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 9.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 9.

México profundo propose donc qu'il existe au Mexique deux formes de civilisation : le « Mexique profond » et le « Mexique imaginaire ». Le premier se réfère aux indigènes appartenant à une « matrice » culturelle mésoaméricaine, à savoir les peuples antérieurs à la Conquête et à la colonisation du Mexique. Le second, le Mexique imaginaire, correspondrait à un secteur dont la culture prédominante est celle qui se veut occidentale. Cette culture aurait été imposée, d'abord par le régime de la couronne Espagnole, ensuite par les créoles. Elle est formée et reproduite comme une copie du monde occidentale. Bonfil Batalla précise qu'« s'il est imaginaire ce n'est pas parce qu'il n'existe pas, mais parce que l'on a essayé à travers lui de construire un Mexique extérieur à la réalité du pays »³⁵⁰.

La réalité formée par les indigènes, donc le Mexique profond, constituait une alternative d'avenir en temps de crise. Pour Bonfil Batalla, cette crise était due à l'épuisement d'un modèle culturel extérieur niant les véritables racines du pays. Selon lui, cette négation passe par un processus de « désindianisation » de la majorité de la population, à qui les anciennes promesses d'avenir avaient fait croire aux avantages de l'occidentalisation, de l'industrialisation, de la modernisation et de l'homogénéisation culturelle. Effectivement, le pays et ses racines avaient été identifiés comme source de retardement et de sous-développement. Cet idéal de progrès exprimé dans l'indigénisme, et lié également à la construction de l'État-nation, touchait à sa fin dans le dernier quart du XXe siècle³⁵¹.

Face à cette crise, qu'il considérait commune à toute l'Amérique Latine, il proposait la construction de sociétés plurielles fondées sur ce qui est authentiquement latino-américain, à savoir, la véritable racine historique protégée et préservée dans l'identité indigène. Cependant, il introduisait une nuance : « je ne propose pas un retour en arrière qui nous congèlerait dans le passé, cependant pour avancer nous devons y revenir, planter les pieds dans la réalité et non dans l'irréalité des projets que nous avons faits. En effet, cela implique de faire quelques pas en arrière, parce que c'est ainsi que l'on avancera d'avantage »³⁵².

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 227.

³⁵¹ Il exprime que cette crise est répandue en Amérique Latine, qu'il s'agit d'une crise de nature politique, économique et sociale. Voir: « Las sociedades plurales. Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla », *Revista Alternativa Latinoamericana*, 1992, contenu disponible: https://cdn.educ.ar/dinamico/UnidadHtml_get_273d1afe-7a07-11e1-8119-ed15e3c494af/index.html (Consulté le 20 juin 2018)

³⁵² *Ibidem*, sans numéro de page.

Pour avancer vers l'avenir, il proposait, donc, de récupérer un passé authentique, un passé auparavant glorifié comme héritage national, mais oublié comme source d'avenir et de reconstruction nationale. La fondation d'un nouvel espoir constituait pour Bonfil Batalla une récupération et une reconnaissance du Mexique profond, de sa capacité millénaire de résistance, de « cette force spirituelle qui est derrière la décision et la volonté de continuer à être ce qu'ils sont est une condition indispensable à la formulation d'un nouveau projet national, viable et authentique ». ³⁵³ La récupération d'un passé qui aurait été oublié comme culture vivante, en l'occurrence, la culture vivante des peuples indigènes.

Malgré sa critique acerbe de l'indigénisme, Bonfil Batalla partageait avec Manuel Gamio, la conviction selon laquelle le fondement identitaire du Mexique est exclusivement indigène ³⁵⁴. En effet, en ce qui concerne le lien entre le passé et l'identité, Bonfil Batalla acceptait pleinement l'idée selon laquelle l'identité indigène est essentiellement et authentiquement mésoaméricaine. Son noyau serait formé par des coutumes et des conceptions préhispaniques qui n'auraient pas été modifiées, lui conférant un statut de racine profonde, en dépit des événements de conquête et de colonisation.

Ainsi, en dépit de la diversité des indigènes contemporains, il existerait une « identité collective » partagée et fondée sur une origine précise. Cette origine s'exprimerait au travers des traits forgés dans des temps millénaires, de manière que « ce qui uni ces groupes et les distingue du reste de la société, c'est qu'ils sont porteurs de modalités de comprendre le monde et d'organiser la vie dont les origines remontent à la civilisation mésoaméricaine, qui s'est forgée dans notre pays au cours d'un processus historique dilaté et complexe » ³⁵⁵. Selon l'anthropologue, les traits caractéristiques indigènes seraient les suivants : les langues précolombiennes, les activités économiques et quotidiennes, l'organisation communautaire et le fait d'avoir été tous colonisés par une matrice culturelle extérieure.

³⁵³ BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexique, De Bolsillo, 2006, p. 227.

³⁵⁴ Cette concordance entre Bonfil Batalla et Gamio en ce qui concerne les fondements de l'identité nationale est retracée dans l'article d'Alejandro Araujo: « Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla », dans LÓPEZ CABALLERO, Paula et GLEIZER, Daniela (coords.). *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, UAM, 2015, pp. 197-242.

³⁵⁵ BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexique, De Bolsillo, 2006, p. 21.

La définition des indigènes s'accompagnait d'une idée de continuité historique. Cependant, celle-ci, ainsi que leur supposé héritage culturel, ne devraient pas être mis au service d'une mythologie fondatrice, mais bien d'une quête de libération de l'Occident. L'attribution d'un héritage millénaire à une identité définie comme indigène a pour fonction, dans l'ouvrage, de montrer une histoire de survie à travers les siècles, car « les peuples continuent à exister avec leur propre identité collective fondée dans l'existence d'un patrimoine culturel qui a été forgé au cours de l'histoire et dont sa signification spécifique s'articule autour de sa matrice culturelle issue de la civilisation mésoaméricaine »³⁵⁶.

Ce qui aurait permis cette « survie » serait les stratégies très variées mises en place à travers des siècles, constituant une « expérience millénaire ». Bonfil Batalla considérait également que cet ensemble symbolique de stratégies millénaires serait à disposition des communautés, qui pourraient également se nourrir d'éléments occidentaux, susceptibles d'être resignifiés ou intégrés dans la matrice culturelle originelle. L'intégration des éléments extérieurs ne signifierait cependant pas un changement substantiel de l'identité, ni une fracture dans sa continuité.

A cet égard, une des questions (rhétoriques) que Guillermo Bonfil Batalla posait était de savoir si la colonisation représentait ou pas une rupture historique totale et irréparable. Pour l'anthropologue, malgré la colonisation l'essence indigène était préservée grâce à la « profondeur » culturelle. Le passé associé à la conquête continuait d'être perçu comme catastrophique, mais il considérait qu'il n'avait pas touché les véritables bases de l'identité.

Une nuance est toutefois nécessaire. Même si Bonfil Batalla revendiquait l'origine précolombienne des indigènes, il acceptait la possibilité de la transformation culturelle. Cependant, il considérait que la matrice mésoaméricaine restait immuable dans l'identité indigène contemporaine. Continuité et changement paraissent donc assurés dans la théorie sur la continuité millénaire. Ce faisant, Bonfil Batalla cherchait à démontrer que la survie du projet civilisationnel mésoaméricain représentait la source pour un avenir alternatif. D'un point de vue historique et ethnologique, il s'agissait d'une démonstration pour le moins compliquée.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 200.

Or, quel était le fondement de la continuité de la matrice culturelle mésoaméricaine que Bonfil Batalla attribuait aux indigènes contemporains ?

Dans la construction de l'argument de *México profundo*, un élément apparaît en filigrane et constitue le cœur de sa vision sur le passé et sa transmission. Pour l'auteur, la continuité de cette ancienne matrice identitaire aurait été possible grâce à la « mémoire ». Cette catégorie apparaît ainsi dans l'univers d'une réflexion qui se veut historique, en l'occurrence, s'appuyant sur l'histoire de la nation et ses autres. La catégorie de mémoire, qui apparaît comme un nouveau point d'inflexion sur le passé, prend deux sens : celui de la conservation millénaire d'une identité et celui du souvenir d'une histoire catastrophique. La première dimension nous situe dans une vision selon laquelle les peuples indigènes seraient en possession d'une continuité historique, et la seconde reprend la perspective d'une lecture du passé à travers le prisme de l'ethnocide. Nonobstant, Bonfil Batalla n'a pas élaboré une réflexion de second degré sur l'histoire ou sur le passé. Son travail n'inclut donc pas un regard sur sa propre construction du passé. Histoire et passé apparaissent comme la source de l'authenticité des peuples indigènes, mais également comme l'enchaînement et la racine de la domination et du colonialisme. L'origine authentique et la situation de domination se croisent dans la catégorie de mémoire.

Pour comprendre ce dernier point, il est nécessaire de faire une parenthèse dans la logique de *México profundo* et de revenir sur des arguments sur l'histoire que Guillermo Bonfil Batalla avait élaboré à la fin des années 1970, lors de la préparation de son ouvrage *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (1981), un document qui aujourd'hui reste clé pour la reconstitution de l'histoire de la mémoire indigène. L'introduction que Bonfil Batalla avait rédigée en 1979, avançait dans une grande mesure les idées sur l'histoire qui prendraient toute leur ampleur dans *México profundo*. Cet ouvrage, consacré principalement au recueil des documents produits par des organisations indigènes, était accompagné par des clés explicatives situées dans l'introduction. Son but était principalement d'expliquer l'éclosion et la politisation des organisations indigènes dans la seconde moitié du XXe siècle. Au sein de ces explications sont apparues très clairement des réflexions sur l'histoire. Tout d'abord, il opposait la formation d'une nouvelle conscience panindienne aux actions « génocidaires » des gouvernements latino-américains, et aux faits

ethnocidaires définis traditionnellement comme un attentat permanent contre les cosmovisions et les croyances des peuples indigènes³⁵⁷.

L'opposition à cette intégration occidentaliste, promue par les politiques indigénistes du continent, était toutefois renforcée par une vision de l'identité et de l'histoire de ces peuples. Cette vision, comme Bonfil Batalla l'exprimera plus tard dans *México profundo*, était fondée sur la conviction qu'il existe une essence intouchée du peuple profond, préservant l'histoire (dans le sens d'une histoire ancestrale). Face à une « histoire officielle »³⁵⁸, définie comme une « histoire qui a été écrite et enseignée par l'envahisseur »³⁵⁹, et en conséquence *fausse*, le peuple profond est capable de vivre sa propre histoire, une histoire de résistance, de survie, de continuité. Mais l'histoire, vécue et racontée par l'indigène (défini comme sujet de « son histoire ») constituait pour Bonfil Batalla une « mémoire communale »³⁶⁰. Pour la première fois, Batalla employait dans ses écrits la catégorie de mémoire appliquée à sa conception de l'histoire³⁶¹. La mémoire prenait alors le sens d'une sagesse accumulée pendant des millénaires. Mais la mémoire renvoyait également, dans sa double dimension, à un instrument de décolonisation de l'histoire, celle-ci entendue comme un impératif moral et politique. Depuis cette perspective, et de manière cohérente avec l'anthropologie critique, la mémoire était revendiquée comme une forme de résistance face à une histoire occidentale. Pour Bonfil Batalla, malgré l'aliénation provoquée par l'imposition d'une histoire eurocentrée, supposée universelle, il existait :

(...) la continuité et non l'interruption de l'histoire indienne. La fracture, la fin de cette histoire, est seulement une invention nécessaire au colonisateur. Il suffit de savoir regarder : le peuple profond est là, lui-même, avec toutes ses capacités et toute sa sagesse accumulée pendant des millénaires. La civilisation subsiste. Les vices et les déformations qu'il présente aujourd'hui sont des adhérences occidentales qui seront balayées avec le feu de la libération, puisque l'essentiel est intact (...). Reprendre le fil de l'histoire ne signifie pas de revenir au passé pour y rester. Il s'agit d'actualiser une histoire colonisée,

³⁵⁷ BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Mexique, Nueva imagen, Serie interétnica, 1981.

³⁵⁸ *Ibidem*, p.22.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 38.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 43.

³⁶¹ Il s'appuya sur deux ouvrages : PERROT, Dominique et PREISWERK, Roy. *Etnocentrismo e História, América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, México, Serie interétnica, México, 1979, et CHESNEAUX., Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? México, Siglo XXI*, 1977. En revanche, Bonfil Batalla ne fait à aucun moment référence aux travaux de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective, à l'époque déjà très connus en Amérique Latine.

de la libérer et de construire avec elle. C'est mettre fin à un chapitre, fermer la parenthèse coloniale, tourner la page et aller de l'avant. C'est un puissant appel vers l'avenir.³⁶²

La mémoire collective était considérée par Bonfil Batalla aussi bien comme le moyen de la préservation, que comme la voie de libération, car pour lui, refaire l'histoire restait une tâche politique. La mémoire était donc la garantie à la fois de la survie, de l'utopie et de la révolution dans un mouvement où les indigènes devaient se « libérer d'une conscience aliénée pour récupérer l'être historique indien dans sa double dimension : passé comme futur »³⁶³. La mémoire était donc l'instrument d'une libération révolutionnaire.

La conception de mémoire qui fait tenir l'argument sur la survie transhistorique des indigènes, constitue ainsi une forme de mémoire postcoloniale, dans un double sens où la mémoire est à la fois garante de l'identité subalterne et une arme de la résistance. Avant que la mémoire des indigènes victimes n'apparaisse publiquement au Mexique, cette réécriture d'un passé indigène par le bas coïncide parfaitement avec une époque où la mémoire des groupes minoritaires commence à devenir importante pour les revendications culturelles et particularistes, à la différence des récits nationaux fondés sur l'histoire. La pensée de Bonfil Batalla était davantage en adéquation avec une vision de la mémoire perçue comme une arme d'émancipation des groupes sociaux que les idéologies étatiques avaient oublié. La formation de cette notion de mémoire est née de la même critique menée par les mouvements contemporains de décolonisation contre les histoires officielles de l'Occident³⁶⁴.

Terme identitaire et projet politique, la mémoire était pour Guillermo Bonfil Batalla la possibilité de rétablir les cultures indigènes dans toute leur valeur et dans ce qu'il considérait « la supériorité étiqne de la civilisation indienne »³⁶⁵.

Dans l'ouvrage *México profundo*, la mémoire occupe la place non seulement d'un élément de préservation du passé, mais aussi de déploiement de l'avenir. Quant à la première dimension, l'anthropologue désigne la *mémoire collective* comme une forme de conscience de

³⁶² BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva imagen, Serie interétnica, 1981, p. 39-40.

³⁶³ *Ibidem*, p. 53.

³⁶⁴ Voir à ce sujet : ROTHBERG, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Californie, Standford University Press, 2009.

³⁶⁵ BONFIL BATALLA, Guillermo Bonfil Batalla. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva imagen, Serie interétnica, 1981, p. 40.

ce qui a été perdu et peut être récupéré³⁶⁶. La mémoire apparaît également comme un solide ensemble de connaissances, de pratiques rituelles et de croyances magiques appartenant aux peuples indigènes. Elle serait ainsi l'élément qui permettrait la conservation des traditions et des coutumes originelles.

Elle serait aussi une forme de conservation des rapports originels avec la nature. Pour Bonfil Batalla, ces rapports avaient une origine ancestrale et représentaient une différence radicale avec le monde occidental. La relation avec la nature se définissait, dans les termes de l'anthropologue, par le respect et par l'harmonie que les peuples indigènes montrent envers leur entourage, à la différence de l'occident et de sa capacité à détruire la nature à travers le processus de modernisation. De même, dans l'ouvrage, la mémoire est une catégorie proche de celle de patrimoine historique et millénaire qui est défini comme un ensemble de « compétences accumulées et perfectionnées tout au long des siècles »³⁶⁷.

Nous avons ici un premier élément révélateur d'un changement dans la représentation du passé. Si dans l'indigénisme, le passé était également admis comme une histoire millénaire et comme héritage national, il ne prenait cependant pas la forme d'expérience vécue par un secteur social en particulier. Même si au XXe siècle, les indigènes et paysans contemporains ont été identifiés comme les héritiers d'un passé glorieux, ce passé ne constituait pas leur mémoire, leur patrimoine vivant ou la ressource de leur résistance. Avec l'anthropologie critique, le passé lointain est devenu le *passé vécu* par les indigènes. C'est dans cette transition qu'il faut inscrire l'adoption de la catégorie de mémoire dans le projet de Bonfil Batalla.

Quant à la seconde dimension de la mémoire, elle n'apparaît pas uniquement comme le mécanisme de préservation d'un passé, mais elle constitue le souvenir des événements traumatiques pour les peuples indigènes. Ces événements nous renvoient aux guerres de conquête, mais aussi à la domination que Bonfil Batalla percevait dans toute l'histoire du pays : une histoire d'opposition entre le « Mexique profond » et le « Mexique imaginaire ». Pour donner corps à cette vision catastrophique du passé, l'anthropologue liait la catégorie « d'ethnocide » à celle de « désindianisation ». Pour lui, le métissage n'était pas le résultat d'un

³⁶⁶ BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexique, De Bolsillo, 2006, p. 64.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 109

fait naturel biologique, ni la réussite d'un programme de fusion culturelle emmenant vers une utopie de nation homogène. Au contraire, la désindianisation :

(...) est un processus historique à travers lequel les populations qui possédaient à l'origine une identité singulière et distinctive, fondée sur une culture propre, sont obligés à renoncer à cette identité, avec tous les changements que cela implique dans leur organisation sociale et leur culture. La désindianisation n'est pas le résultat du métissage biologique, mais de l'action des forces ethnocidaires qui finissent par empêcher la continuité historique d'un peuple comme unité sociale et culturellement différenciée³⁶⁸.

Cet ethnocide était pour lui une « rupture de l'identité ethnique »³⁶⁹ de la communauté indigène, une « destruction »³⁷⁰ installée depuis la conquête et continué avec l'émergence du Mexique comme pays indépendant. Claire référence à l'anthropologie de Rober Jaulin que Bonfil Batalla ne citait cependant pas dans son ouvrage.

D'après ce prisme, le passé est identifié comme « la violence fondatrice », titre d'une sous-partie du livre faisant écho à l'histoire de la conquête reconstituée par Miguel León-Portilla. Cette violence représente un continuum dans l'histoire : « La conquête fut une invasion violente. La violence (la violence physique, sanguinaire, brutale) ne fut pas seulement un épisode initial : elle est l'esprit permanent qui marque la relation avec les peuples indigènes depuis le XVI^e siècle et jusqu'à nos jours. Le plateau de l'Anáhuac fut conquis dans le sang et dans le feu, comme le sera par la suite l'occupation du reste du territoire »³⁷¹. Au regard de cette version de l'histoire, le passé colonial est qualifié de « génocide » et la violence est perçue comme la principale caractéristique de l'histoire : « violence persistante, enracinée, qui n'a cessé d'imprégner la vie du Mexique indépendant et contemporain. La violence et la colonisation sont inséparables et se renforcent mutuellement »³⁷².

Cette nouvelle représentation du passé permettait à Bonfil Batalla de déployer la seconde dimension de la mémoire comme le souvenir à la fois d'un passé glorieux et d'un passé de domination. Dans la partie intitulée « Les voies de la survie indienne », il insiste sur le fait que la mémoire historique :

³⁶⁸ BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexique, De Bolsillo, 2006, p. 42.

³⁶⁹ *Ibidem* p. 70-80.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 103, voir également la page 23.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 126.

³⁷² *Ibidem*, p. 130.

(...) s'est transformée en ressource fondamentale qui a permis non seulement de préserver le souvenir des outrages et des mésaventures passées, mais aussi de percevoir l'étape de soumission comme une situation transitoire, réversible, destinée à être dépassée au terme du soulèvement. Le détour par le passé s'est ainsi transformé en un projet pour le futur. La conscience selon laquelle il est possible de récupérer la civilisation perdue offre un fondement solide à la subversion.³⁷³

La mémoire qui aurait ainsi une double fonction : elle assure non seulement le souvenir de ce passé catastrophique, mais elle assure aussi la construction de l'avenir, en retournant vers le passé et en récupérant ce que la violence n'a pas pu détruire. Dans cette mémoire que Bonfil Batalla attribuait aux peuples indigènes, la temporalité du présent renvoie à une imposition du monde occidental sur les cultures indigènes et sur une société nationale aliénée. Mais la domination coloniale du présent, exprimée dans la confrontation du Mexique profond et de Mexique imaginaire, est également perçue comme un temps provisoire à surmonter. Toutefois, face à l'inauthenticité de ce Mexique imaginaire, seule la récupération d'un temps ancestral est susceptible de libérer les indigènes et la nation. Mais la mémoire historique n'est pas uniquement le souvenir de l'injustice de la colonisation, elle assure la construction de l'avenir.

Cette conception de la mémoire est en lien avec le diagnostic du temps présent que Bonfil Batalla a établi avec « la théorie du contrôle culturel », définissant les mécanismes de domination et d'aliénation qui empêchèrent les peuples de décider de leur avenir, ainsi que de leurs ressources spirituelles et matérielles³⁷⁴. Cependant, *Mexico profundo* dénonce la schizophrénie du Mexique imaginaire, obsédé de l'Occident pris comme seul modèle civilisationnel. Ce Mexique occidentalisé représentait pour l'anthropologue, la copie de l'Europe, et donc, une réalité sans une histoire propre.

Bonfil Batalla décrivait également les styles de vie des créoles (de la Vice-royauté coloniale) et la société métisse et désindianisée du Mexique contemporain qui vit dans le cadre du capitalisme. Pour ce capitalisme dévorateur, l'indigène et ses traditions millénaires représentaient l'ennemi qui devrait être éliminé à travers des politiques favorisant les dépossession territoriales et les projets culturels intégrationnistes. Dans l'inauthenticité du capitalisme, Bonfil Batalla vit émerger un manque d'intérêt pour les peuples indigènes, car les

³⁷³ *Ibidem*, p. 189.

³⁷⁴ Voir, BONFIL BATALLA, Guillermo. « La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos », *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, n°. 4, 1991, p. 161-204.

secteurs formant le Mexique imaginaire « ne pensent pas qu'il vaille la peine de comprendre le Mexique profond : pour l'instant, ils le perçoivent comme une erreur qui doit être rectifié »³⁷⁵.

Mais dans ce présent qui vit dans la superposition de deux temporalités discordantes, l'indigène et l'occidental, le Mexique désindianisé est incapable de trouver en lui-même les voies pour sa refonte³⁷⁶. Le seul espoir serait de tourner le regard vers l'« histoire réelle » indigène comme exemple civilisationnel. D'après l'analyse que fait Bertold Bernreuter à propos de Bonfil Batalla, cela signifierait « une reconstruction de la base culturelle de la civilisation mésoaméricaine »³⁷⁷, ce qui présupposerait une décolonisation radicale.

Pour l'anthropologue, la reconstruction identitaire semblait possible puisqu'il estimait que l'identité ancestrale était bien plus importante que les 500 ans du projet occidental greffé dans les Amériques. De même, la conservation de ce passé dans la mémoire historique, avec son côté aussi bien glorieux que catastrophique, attesterait de la réussite du Mexique profond à perdurer. Le développement d'un monde contemporain n'avait aucune autre destinée que son déclin, car il reste éloigné de sa racine originelle. Ainsi, le présent, inauthentique, ne serait que l'expression d'un délire d'imitation de l'occident et de sa modernité. Mais le passé, logé dans la mémoire historique des peuples indigènes, renverrait à une possibilité de futur. L'argument de Bonfil Batalla était clair, la schizophrénie occidentaliste du Mexique imaginaire est la métaphore d'un présent sans avenir confronté à une seule source alternative d'avenir : la mémoire des peuples indigènes, le Mexique profond.

Si, dans la pensée de Bonfil Batalla apparaît une confiance en l'avenir, celle-ci ne s'ancre ni dans l'idée de progrès, ni dans la notion de modernité occidentale mais dans la mémoire, comme un terme qui réunit un passé subalterne et oublié, avec un futur à construire. Il ne s'agirait pas d'un futur associé à la nation métisse. Au contraire, le futur envisagé à travers la profondeur du passé millénaire étant celui de la libération, à la fois de l'indien, perçu comme

³⁷⁵ BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexique, De Bolsillo, 2006, p. 183

³⁷⁶ Nous empruntons ici la formule à Christophe Charle qui met en cause la prédominance d'un nouveau régime d'historicité et suggère qu'au prosélytisme d'un régime (tel que celui de la modernité) s'oppose des temporalités contraires (antimodernes, par exemple), mouvement qui oblige un régime d'historicité à reformuler son projet et nuancer la « discordance de temps » au sein de chaque société. CHARLE, Christophe. *Discordance des temps. Une brève histoire de la modernité*, Paris, Armand Colin, 2011.

³⁷⁷ BERENREUTER, Bertold. « El pluralismo cultural como opción civilizatoria. Descolonización mental en Guillermo Bonfil Batalla », dans SALAZAR, Mónica (éd). *Reflexiones sobre la sociedad del conocimiento y la interculturalidad en México*, Mexique, UNAM, 2010, pp. 103-125

esclave, et de la nation, maître aliéné, dépossédée de son passé commun avec l'esclave. Le présent, bloqué dans une identité inauthentique, pourrait uniquement être débloqué par la fonction libératrice d'une mémoire indigène. A ce propos, Gonzalo Aguirre Beltrán, dans un commentaire positif émis sur la pensée de Bonfil Batalla, affirmait que l'histoire :

(...) n'a pas été écrite par l'indien, mais par l'envahisseur, c'est une histoire fausse, l'histoire du maître, écrite pour justifier l'invasion et l'asservissement de l'indien, pour le dominer ; mais il existe une autre histoire, fondée sur le mythe, sur la tradition orale, sur l'histoire vraie, l'histoire de la libération. Dans le passé indien il y a une continuité sans interruption : c'est la vraie histoire, la condition inévitable pour la mobilisation politique.³⁷⁸

De cette manière, la résurgence d'une temporalité ancestrale, en l'occurrence de cette forme de mémoire historique, est liée à un horizon où la résistance est un acte politique. La mémoire historique des peuples indigènes est devenue ainsi une mémoire politique, un nouveau passé qui entame, comme plusieurs nouveaux passés du temps présent, « des réclamations, des exigences ou des avertissements sur l'histoire »³⁷⁹.

En effet, si l'on cherche à comprendre ces opérations sur le passé comme une blessure à réparer, le livre de Bonfil Batalla est une source privilégiée qui nous parle d'un nouveau combat pour le passé, et d'une lutte pour le réinterpréter. Ce combat est finalement lié à la construction d'une nouvelle utopie de sa pensée : la construction d'une nation pluriculturelle. Cette alternative est décrite comme « celle de construire des sociétés plurielles où pourront coexister des secteurs sociaux avec des cultures différentes, sans qu'il y ait entre eux des relations d'inégalité. C'est-à-dire, reconnaître et accepter la différence, et organiser la société à partir de cette différence et non contre elle, comme on l'a fait jusqu'à aujourd'hui »³⁸⁰.

Dans cette perspective, il soulignait également que la seule base solide pour construire cette utopie du pluralisme était la civilisation indienne, comme une forme de référence commune non seulement au Mexique, mais aussi à l'Amérique Latine toute entière. Cet idéal

³⁷⁸ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. « Del materialismo dialéctico al culturalismo utópico: Guillermo Bonfil y su obra antropológica », *La palabra y el hombre*, octobre-décembre, Editorial de la Universidad Veracruzana, Mexique, 1994, p. 20.

³⁷⁹ RUFER, Mario. *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, Mexique, Colegio de México, COLMEX, 2010 p. 32.

³⁸⁰ Entretien: « Las sociedades plurales. Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla », *Revista Alternativa Latinoamericana*, 1992, contenu disponible: https://cdn.educ.ar/dinamico/UnidadHtml_get_273d1afe-7a07-11e1-8119-ed15e3c494af/index.html (Consulté le 25 juin 2018)

utopique orientait la relecture de l'histoire à travers la mémoire. Dans un entretien fait l'année de la publication de *México profundo*, il affirmait que :

La chute du projet national sur le développement et la modernisation (selon l'échelle de mesure des sociétés qui se voient elles-mêmes aujourd'hui comme modernes et développées) nous oblige – parias arrivés tard au banquet de la civilisation- à chercher des chemins différents. Et les chemins nous emmènent quelque part : nous sommes obligés de fixer un point de destination. Il sera indispensable de regarder avec d'autres yeux notre histoire ; peut-être que l'on y trouvera des moments d'erreur qui nous ont fait dévier de notre direction. Et si cela était le cas, nous n'avons pas d'autre choix que de rebrousser chemin et de reprendre le fil de notre propre histoire³⁸¹.

De ce fait, Guillermo Bonfil Batalla demeure une figure clé de l'histoire intellectuelle et politique de l'émergence d'un nouvel imaginaire autour de la nation et des indigènes. La refonte internationale du passé indigène au Mexique qui avait été opérée par les anthropologues critiques dans les années 1970 prit une nouvelle allure avec *México profundo*, devenu un ouvrage incontournable pour la nouvelle anthropologie nationale. C'est ainsi que l'ensemble des idées proposé par Bonfil Batalla, dont l'ampleur fut internationale, revenait à un pays où la question indigène avait toujours été centrale dans le complexe exercice d'articulation des trois temporalités de l'expérience de l'histoire : passé, présent et avenir.

Vecteur d'une nouvelle représentation mémorielle du passé, Bonfil Batalla a créé un nouvel univers conceptuel pour définir l'expérience historique des peuples indigènes dans le cadre de la construction de la nation. Décédé en 1991, il n'eut pas l'occasion d'être témoin de l'expansion de sa pensée, qui sera reprise dans une véritable bataille débutée dès 1994 par l'Armée Zapatiste de Libération Nationale du Chiapas, au sud du Mexique. Rupture radicale, cette révolution indigène allait placer dans la scène publique des éléments jusqu'ici à peine esquissés : la mémoire, le retour à l'histoire pour imaginer l'avenir et l'utopie d'une nation pluriculturelle. L'anthropologue a semble-t-il été le « prophète » de ce phénomène à cheval entre la montée mondiale du multiculturalisme et la culpabilisation historique de l'indigénisme nationaliste³⁸².

³⁸¹ Dans l'entretien, « Cuánto soñar cuesta. Guillermo Bonfil Batalla », *Nexos*, n°. 20, décembre, 1987.

³⁸² Tel que le suggère Aguilar Rivera José Antonio dans « Rêves d'unité nationale », *Etudes rurales* 3-4 (n° 163-164), 2002, pp. 25-44.

Les éléments jusqu'ici retracés nous ont permis de saisir la transformation opérée dans la représentation du passé indigène au Mexique, tout en la replaçant dans le contexte des bouleversements internationaux. Nous avons non seulement reconstitué l'émergence d'une génération qui portait un nouveau regard sur le passé et le présent des indigènes des Amériques, mais nous avons également interrogé la manière dont le Mexique a participé à la formation de cette nouvelle lecture de l'histoire, développée dans un pays où la tradition indigéniste s'est forgée et installée avec plus de force qu'ailleurs en Amérique Latine.

Cela nous a permis de saisir des moments clés, des acteurs et des lieux qui conforment l'histoire de la mémoire, dont la base est la refonte du passé depuis la catégorie de l'« ethnocide ». Par ailleurs, grâce à la reconstitution historiographique de cette génération intellectuelle, nous avons mis en évidence la formation d'un nouveau vocabulaire émergent dans les années 1960 et ayant pour objectif de renommer la situation des peuples indigènes. Cela nous a permis de cerner l'élaboration savante d'un langage associé à l'ethnocide et à la domination, la dimension centrale étant celle des indigènes et de leur passé en tant que matière vivante, et non uniquement en tant que récit des origines nationales.

L'analyse des processus internationaux à l'œuvre lors de ce changement dans la définition du passé indigène, nous a ainsi emmené à interroger la construction d'une vision globale des indigènes comme victimes d'un continuum de destruction culturelle. De ce fait, nous verrons par la suite comment ce nouveau langage historique a été la toile de fond de la construction d'un cadre mondial des droits associés à la condition ethnique, cette dernière juxtaposée à une situation de marginalisation historique. Il est désormais clair que la participation des intellectuels reste fondamentale lorsque l'on cherche à comprendre la formation d'une nouvelle conscience indigène comme produit du temps présent.

La phase de la « reconnaissance des erreurs du passé » est donc compréhensible à travers l'intervention des intellectuels, considérés non comme des sources d'inspiration pour l'analyse, mais comme des acteurs d'une histoire précise : celle de la mutation du passé indigène. Poussant à la réflexion sur les catégories d'ethnocide, de domination, de colonisation et d'aliénation, ils furent, de surcroît, des porteurs d'une nouvelle utopie qui commença à prendre forme à l'époque : la reconnaissance de la pluralité culturelle comme voie pour le futur.

Cet univers conceptuel, apporté par une génération d'intellectuels, a nourri une nouvelle phase de l'histoire de la mémoire indigène : la prise de parole des groupes définis comme des victimes de l'histoire. Par la suite, nous examinerons comment la période située entre la moitié des années 1970 et 1992 constitue une nouvelle forme de politisation du passé, affirmé comme un temps en attente d'une réparation. Une réparation envers ceux qui ont souffert des crimes contre leurs cultures et leurs identités singulières et authentiques.

PARTIE 2

LA PRISE DE PAROLE DES « VICTIMES DE L'HISTOIRE » (1970-1996)

La réorganisation conceptuelle et idéologique du passé indigène à partir de la figure de la victime a favorisé la formation de l'indianisme contemporain émergé aux années 1970. Discours produit par des intellectuels, des organisations et des mouvements indigènes, il s'affirme comme une prise de parole de l'opprimé en vue de sa libération après des siècles de colonialisme. De surcroît, l'indianisme a fait émerger un programme de revalorisation du passé précolombien, entendu non comme source du passé national, mais comme mémoire collective des indigènes. Cette pensée, commune à ce que l'on connaît comme le « réveil indien » en Amérique Latine, s'est développée au Mexique dans un milieu où la majorité des organisations indigènes sont nées en lien avec l'indigénisme d'État et non en dehors de lui. L'agenda politique de ces organisations, aussi bien que la réforme des politiques indigénistes, que l'État a entreprise au début des années 1990, ont donné lieu à un virage politique important : l'adoption du multiculturalisme comme rhétorique officielle. Ces changements, expliqués ici à travers une histoire politique de la période, n'ont pas empêché la radicalisation des revendications mémorielles indigènes, exprimées à partir de 1994 par le soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale. Devenus les principaux militants d'une mémoire politique indigène, les rebelles du Chiapas ont placé la réécriture du passé indigène comme l'une des urgences de l'arène politique mexicaine.

CHAPITRE 3

L'affirmation d'un passé traumatique commun (1970-1992)

Aux années 1970, l'anthropologie n'était pas le seul berceau de la relecture du passé indigène. Les mouvements indigènes apparus dans la même décennie, ont aussi été des acteurs de la resignification de « leur histoire ». Connu comme le « réveil indien », ce phénomène s'est accompagné de la construction d'une interprétation partagée à propos de la conquête et de la colonisation des Amériques au XVI^e siècle, entendues comme traumatisme ancestral³⁸³. Ces moments révèlent une entrée de la question indigène dans le registre de la mémoire historique, à savoir d'une « mémoire collective qui a pour vocation de cimenter une entité politique possédant un récit commun »³⁸⁴. La formation d'une identité indigène continentale est indissociable de ce nouveau sens du passé, exprimé aussi dans une « prise de parole » des militants indigènes, désormais agissant dans un contexte international pour acquérir des droits fondés sur les notions de culture et d'identité.

La « prise de parole » est manifestée par la présence de plus en plus marquée sur la scène publique de groupes aux revendications identitaires différentes de celles des luttes des classes qui avaient caractérisé les mouvements sociaux jusque dans les années 1960. La conquête de l'espace public par des groupes, nommés aujourd'hui « subalternes », implique pour Michel de Certeau de réfléchir à l'Autre, aux conditions qui lui sont offertes ou refusées de prendre la parole, à sa capacité à s'affirmer et aux conséquences historiques et politiques que cela impliquerait³⁸⁵. En partant des événements de 1968, de Certeau a montré comment la prise de

³⁸³ Le premier à employer l'expression « réveil indien » est Yves Materne dans les années 1970 dans son recueil de textes du même titre : *Le réveil indien en Amérique Latine/textes*. Postface de Michel de Certeau, Paris, Ed. du Cerf, 1976.

³⁸⁴ ROUSSO, Henry. *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, 2016, p.15.

³⁸⁵ DE CERTEAU, Michel. *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, 1994. Voir également la discussion sur les points de convergence entre la vision de Michel de Certeau et les enjeux de la postcolonialité : FONKUA, Romuald Fonkoua, « « Prises » et « reprises de paroles ». Michel de Certeau au miroir des « écrivains subalternes » », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2018-02 | 2018, mis en ligne le 15 mars 2018 : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6922> (Consulté le 13 juin 2018).

parole spontanée et non contrôlée transforme les représentations en réalités solides, bouleversant l'ordre des choses sans pour autant constituer une conscience politique aux contours nets.

En Amérique Latine, la « prise de parole » des indigènes est aussi en lien avec la formation de l'*indianisme*, discours de revendication de la civilisation précolombienne face à la barbarie occidentale, élaboré principalement par une nouvelle génération d'intellectuels indigènes et par des organisations et des mouvements indigènes. Ce discours, exprimé dans des documents variés, a entraîné une remise en cause de l'indigénisme latinoaméricain, confronté désormais à des groupes cherchant une « récupération de leur propre histoire » et une capacité à « parler par eux-mêmes », après des siècles de silence.

Dans un premier temps, nous analyserons la formation d'une identité indigène subalterne qui est apparue, tout d'abord, en lien avec les débats autour de propriété de la terre ,et autour de l'accès aux politiques sociales et aux services publics. Ces luttes, encore non différenciées des revendications paysannes, se sont progressivement définies en opposition aux relations de domination, identifiant le passé colonial comme un trauma perpétué au fil des siècles. Ensuite, nous verrons comment ce réveil indigène s'est articulé au Mexique dans un contexte où il est impossible de séparer indianisme et indigénisme d'une manière nette. Toutefois, nous observerons comment, peu à peu, la figure de l'indigène comme victime ancestrale s'est frayée un chemin dans l'espace public. Si l'utopie de la nation métisse avait construit une filiation virtuelle avec l'ancêtre indigène, les organisations indigènes ont, elles, établi une auto-identification en tant que victimes de la colonisation d'il y a 500 ans. Enfin, nous aborderons un moment clé de la relecture politique du passé indigène : la controverse de 1992 autour du Ve centenaire de la découverte des Amériques. Cette phase a constitué un premier moment d'opposition publique très marquée entre histoire et mémoire. Le rejet de la « célébration » de la découverte des Amériques par les organisations indigènes sur le continent s'est affiché comme une contestation de l'histoire officielle laquelle présentait ce passé vieux de cinq siècles comme une épopée glorieuse. Les attaques envers cette vision triomphaliste de l'histoire se sont organisés autour d'une « commémoration » de la résistance contre l'extermination, faisant resurgir l'image des indigènes comme porteurs de la mémoire d'un lourd passé longtemps refoulé.

3.1 L'indianisme latino-américain : « la récupération de notre histoire ».

Le « retour à la propre histoire » effectué par des groupes minoritaires définis par leur identité a émergé après la Seconde Guerre Mondiale, dans le contexte de remise en cause de l'Occident par la vague des décolonisations. Dans cette toile de fond, la pensée de la négritude, fortement diffusée dans les années 1950, a été un berceau pour la dénonciation du colonialisme et de ses effets sur la perception de soi dans les sociétés colonisées.

A l'époque, Aimé Césaire dénonçait la « décadence de la civilisation occidentale », incapable de résoudre deux problèmes fondamentaux : le problème du prolétariat et le problème colonial³⁸⁶. Frantz Fanon considérait, quant à lui, que le problème colonial engageait la culture et l'identité. Les peuples colonisés ne l'étaient pas uniquement au travers d'une force matérielle, mais aussi par l'installation d'un regard déformé chez le colonisé³⁸⁷. Le colonialisme aurait ainsi plongé les noirs dans une névrose collective les privant de leur histoire et de leur identité. La libération devait donc rompre avec la domination qui imposait la civilisation occidentale et, pour ce faire, il était nécessaire de dévoiler les structures du colonialisme : linguistiques, culturelles, politiques et sociales³⁸⁸.

La dénonciation d'un schéma de pouvoir exercé sur les identités dominées a été une voie commune dans la lutte exercée par les « subalternes de l'histoire », malgré certaines différences dans leurs discours. Par exemple, à partir de la quête des droits civils des afro-américains, aux États-Unis, s'affirmait d'avantage une identité singulière. Toutefois l'accusation n'était pas prononcée contre l'Occident mais contre une nation qui aurait oublié, dans son processus d'indépendance, le « peuple noir », le condamnant à la ségrégation et à la domination historique. Ce mouvement cherchait ainsi la libération et la reconnaissance d'une « communauté noire », revendiquant sa différence vis-à-vis des blancs³⁸⁹.

³⁸⁶ CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.

³⁸⁷ FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

³⁸⁸ Albert Memmi signalait dans les années 1957 que la relation entre le colonisé et le colonisateur était une conséquence d'un seul schéma qui opprimait les deux parties. D'orientation marxiste, sa pensée prônait une libération des deux par la destruction du système colonial. Dans MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, Coll. Folio Actuel, 1985.

³⁸⁹ Peter Novik montre comment les années 1970 se caractérisent aux États-Unis par le déclin de l'intégrationnisme et par l'émergence de groupes désormais plus intéressés par leur propre identité. Cela impliqua un rejet des

Ces communautés identitaires, qui ont émergé dans la seconde moitié du XXe siècle, englobant aussi bien des mouvements noirs, que des mouvements de femmes et d'homosexuels, ont jeté les bases d'une culture de lutte pour la reconnaissance identitaire fondée sur une condition de victime³⁹⁰. Celle-ci est associée à une conception du passé comme temps d'oppression, de discrimination, d'assujettissement et d'aliénation. Cette vision a été un puissant instrument d'exploration de la propre subjectivité et de la capacité de groupe à l'action politique : révolutionnaire, contestataire ou revendiquant des droits longtemps niés.

Cet héritage postcolonial à propos de l'interprétation de l'histoire a eu un fort écho en Amérique Latine lors de la transformation des indigènes en victimes de l'histoire. Depuis la fin des années 1960, les luttes indigènes ont commencé à se définir sur une base identitaire et avec un objectif de libération du colonialisme interne des sociétés nationales.

En effet, la période située entre la fin des années 1960 et 1980 se caractérise par la formation d'une « autochtonie globale » aussi bien en Amérique Latine que dans l'Amérique Anglo-saxonne. Dans l'Amérique du Nord (excepté au Mexique), les questions d'ethnicité ont émergé lors d'un processus de négociations de droits contre des politiques assimilationnistes. Aux États-Unis, les amérindiens ont très tôt rejoint et soutenu le mouvement afro-américain pour défendre leur propre souveraineté. Toutefois, les véritables résultats sont arrivés lorsqu'une collaboration internationale entre des groupes autochtones s'est mise en place. Par exemple, en 1975 s'est tenue la première conférence du Conseil Mondial des Peuples Autochtones à Port Alberni, en Colombie Britannique, réunissant des autochtones venus de plusieurs latitudes. Cette conférence avait été financée par quatre gouvernements (Canada, Guyana, Norvège et Danemark) et plusieurs organisations, dont IWGIA et le Conseil Mondial des Eglises. Environ 30 à 35 millions de peuples autochtones y étaient représentés. Leurs 52 leaders qui étaient Sami, Inuit, Maori, Aborigènes d'Australie et Indiens des deux Amériques ont eu pour, la première fois, l'occasion de partager leurs expériences³⁹¹.

stratégies d'intégration du « melting pot », vu alors comme les responsables de la perte d'identité de plusieurs groupes. Dans NOVIK, Peter. *The Holocaust in American Life*, New York, Houghton Mifflin Company, 1999.

³⁹⁰ Les luttes politiques fondées dans une condition subalterne et identitaire se posent aussi en termes de victimisation. A ce sujet, nous référons à : BERNSTEIN, Mary. « Identity politics », *Annual Review of Sociology*, n° 31, 2005, pp. 47-74.

³⁹¹ Tel que l'explique Françoise Morin dans « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogenèse ? », *Parcours anthropologiques*, n° 6, 2006, pp. 54-64.

Auparavant, en 1970, était également apparu au Canada le *Livre rouge* dénonçant les pratiques assimilationnistes de l'État et l'abolition des droits collectifs au profit des droits individuels. Dans ce document, était défendue la valeur d'un statut autochtone en tant que partie essentielle de l'identité culturelle³⁹². L'importance atteinte par le *Livre rouge* et par une nouvelle militance des indigènes au Canada a donné lieu à une vaste discussion sur les droits territoriaux et sur l'exploitation des ressources naturelles dans le cadre des rapports entre les autochtones, l'État et les allochtones. L'évolution de cette question a été au cœur des processus juridiques et a également favorisé des débats sur la position dominante de la société nationale sur les communautés autochtones, celles-ci ayant fait preuve d'une organisation majeure et de leur participation au sein de la vie politique du pays.

Or, bien que partageant ces caractéristiques avec la mondialisation de l'autochtonie à laquelle a participé l'Amérique du Nord, les indigènes d'Amérique Latine ont fait leur apparition sur un terrain particulier que le sociologue Yvon Le Bot éclaircit de la sorte :

Ces mouvements se sont déployés depuis un demi-siècle dans un contexte marqué par des profonds bouleversements : décomposition des régimes nationaux-populaires, échecs des guérillas révolutionnaires, soubresauts et effondrement des dictatures militaires, transitions démocratiques, déferlement de la vague néolibérale et montée des néopopulismes. Cette période a vu aussi le reflux des acteurs historiques classiques (ouvriers, paysans, étudiants) et la montée en puissance des nouveaux courants religieux (théologie de la libération, Églises et sectes évangéliques) et des identités culturelles. La renaissance indienne est une des illustrations les plus significatives³⁹³.

Pour d'autres spécialistes de la question, la qualification de « réveil indien » cache en partie la longue durée des luttes indigènes dans le passé et correspondrait davantage à l'expression d'une conscience historique que les indigènes n'auraient jamais perdue, même si c'est au XXe siècle qu'elle a pu atteindre une importance publique majeure et favoriser ainsi l'unification des luttes ancestrales et répétées depuis des siècles³⁹⁴.

³⁹² DESBIENS, Caroline et HIRT, Irène. « Les Autochtones au Canada : espaces et peuples en mutation », *L'Information géographique*, vol. 76, n°. 4, 2012, pp. 29-46. Pour le cas précis des autochtones au Québec, voir SALÉE, Daniel. « L'État québécois et la question autochtone », dans GAGNON, Alain-G. (sous la direction). *Québec : État et société*. Tome II, chapitre 5, Québec, Les Éditions Québec/Amérique, 2003, pp. 117-147.

³⁹³ LE BOT, Yvon. *La grande révolte indienne*, Paris, Robert Laffont, Collection : Le monde comme il va, 2009. Le Bot évoque l'évolution du phénomène depuis les années 1960 et jusqu'aux années 1990.

³⁹⁴ Voir CHIHUAILAF, Arauco. « Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* n°. 36, 2018, Publié le 21 janvier 2019 : <http://journals.openedition.org/alhim/7255>. (Consulté le 30 janvier 2019).

En effet, la mobilisation politique des indigènes latino-américains s'est réalisée en termes d'un rapport au passé considéré comme un traumatisme ancestral étendant ses conséquences au temps présent marqué par les projets intégrationnistes de l'indigénisme latino-américain. Cette vision du passé, exprimée dans une prise de parole publique par des différentes organisations indigènes, a progressivement configurée une nouvelle condition historique des indigènes. En traversant les frontières des histoires nationales, une nouvelle interprétation de l'histoire est ainsi devenue un passé commun.

Les revendications indigènes ont commencé à s'exprimer à travers la quête commune de justice face aux relations sociales perçues comme une structure de domination exercée par des sociétés ayant fait le choix de privilégier une utopie de nation blanche (en Argentine, par exemple) ou d'une nation métisse (comme au Mexique)³⁹⁵. Au commencement, la question de cette justice était encore attachée aux programmes des réformes agraires et aux luttes paysannes, deux sujets fondamentaux pour les gouvernements nationalistes au cours de la période 1940-1960 en Amérique Latine. Cependant, de manière progressive est apparu un discours centré sur une relation symbolique au passé et à l'histoire, que ce soit dans la haute valorisation du passé précolombien ou dans l'accusation des siècles d'oppression en allant de la colonisation espagnole jusqu'aux gouvernements du XXe siècle.

Mais avant de nous pencher sur les expressions de la « parole indigène » à propos de « leur histoire », il est nécessaire de s'arrêter sur les facteurs socio-politiques qui ont favorisé, en Amérique Latine, la formation des organisations indigènes que nous considérons ici comme des vecteurs précis d'une première phase de la mémoire indigène.

En premier lieu, la formation des organisations indigènes s'inscrit dans les rapports conflictuels à l'État. Dans les pays où l'État était une organisation politique bien implanté et

³⁹⁵ De nombreux travaux ont été menés sur le sujet. Dès les années 1970, lors de l'émergence des mouvements indigènes, sont apparus des ouvrages tels que : COLOMBRES, Adolfo (compilateur). *Hacia la autogestión indígena*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1977, MATERNE, Yves. *Le réveil indigène en Amérique Latine*, Paris, Les éditions du Cerf, 1976 et HERBERT, Jean-Loup. « Paroles du mouvement de libération indienne », Informations et commentaires, Doc. 23, Lyon, Association des Amis de Croissance de Jeunes Nations, avril-juin, 1978 pp. 48-67. Plus tard et avec d'autres processus correspondant aux triomphes des indigènes par rapport à leurs droits, la littérature sur la question se multiplia à l'infini. Voici quelques exemples : DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Indigenous people in Latin America: The Quest for Self-determination*, Colorado, Westview Press, 1997; WILMER, Franke. *The Indigenous Voice in World Politics: Since Time Immemorial*, London, Sage, 1993 ; et le très célèbre ouvrage : VAN COTT, Donna Lee. *Indigenous peoples and Democracy in Latin America*, New York, St Martin's Press, 1994

appliquant avec force des politiques de modernisation et intégration des populations rurales et indigènes, les mouvements indigènes ont eu du mal à émerger en dehors des organisations et partis officiels, comme ce fut le cas au Pérou et au Mexique. Toutefois, dans des pays où l'État était moins consolidé, comme en Équateur, en Bolivie et en Colombie, les organisations indigènes ont émergé comme des véritables secteurs contestataires.

En deuxième lieu, l'apparition des organisations indigènes a été aussi possible lors d'un processus d'affaiblissement des régimes nationalistes de la période 1940-1960. Si, au cours de la Seconde Guerre Mondiale, plusieurs États latino-américains en avaient profité pour renforcer leur indépendance et leurs économies (avec le développement du marché interne et des exportations vers l'Europe), la fin du conflit a impliqué une restructuration économique, principalement à cause de l'émergence des États-Unis comme puissance et la baisse des exportations vers des pays européens. Dans le cadre de la Guerre Froide, et avec le triomphe de la révolution cubaine, les États-Unis ont également mis en place une politique de surveillance et de pression sur le continent latino-américain. De même, vers la fin des années 1960, les États latino-américains ont commencé à connaître des crises économiques qui ont entraîné de grands emprunts et d'importantes subventions provenant d'organismes internationaux tels que le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale. Cette situation a eu un fort impact sur l'affaiblissement de l'État-nation en Amérique Latine. Lors de la période 1940-1960, l'État avait gagné une force politique et idéologique considérable dans la logique d'un développement interne, protectionniste et avec une certaine résistance face aux États-Unis³⁹⁶, qui essayait de pousser une politique interventionniste dans la région depuis la fin du XIXe siècle. Aux années 1970, la perte de croissance de l'Amérique Latine a permis l'entrée des entreprises américaines sur le territoire.

Ainsi, à partir des années 1970, l'extension du capitalisme dans les régions lointaines d'Amérique Latine où vivaient plusieurs groupes ethniques a favorisé l'installation progressive d'une économie multinationale. Des populations entières ont vécu ce passage comme un véritable choc entre la période d'industrialisation, du populisme et du nationalisme économique et celle de l'entrée de capitaux étrangers en temps de crise. Des régions reculées et sylvicoles

³⁹⁶ BÉRTOLA, Luis et OCAMPO, José Antonio. *The Economic Development of Latin America since Independence*, Oxford, Initiative for Policy Dialogue, 2012.

ont alors fait l'objet d'un intérêt particulier de la part des multinationales qui ont entamé un processus de déforestation et de contamination au profit de leurs avantages économiques. Les habitants de ces régions ont perçu cela comme une nouvelle vague d'agression mettant en péril leur identité et visant une potentielle extermination reliée à une nouvelle forme d'économie capitaliste. Par ailleurs, les populations de zones agricoles et des frontières ont été mobilisées comme main d'œuvre pour la construction de grands projets de développement. Ce phénomène a principalement touché des zones tropicales au Pérou, en Bolivie, au Brésil, en Équateur, en Colombie et au Venezuela, où de nouvelles inégalités ont émergé au sein de la transformation d'un monde encore agricole amené vers la croissance et le rapide développement de zones urbaines, avec de nouvelles zones d'iniquité salariale³⁹⁷.

A propos de ces changements, l'anthropologue critique Miguel Alberto Bartolomé a écrit qu'une des motivations premières de la formation d'organisations indigènes dans les années 1970 a été la volonté de conserver les cultures précolombiennes contre cette nouvelle modernité adoptée comme modèle socio-culturel de développement par les sociétés nationales latino-américaines. Pour lui, plusieurs groupes indigènes ont commencé à l'époque à « trouver dans les matrices historiques, linguistiques et culturelles partagées, les références communes qui rendraient possible l'identification collective »³⁹⁸.

Un troisième facteur nous renvoie aux conflits socio-politiques qui ont mobilisé les communautés indigènes. Dans plusieurs régions d'Amérique Latine, les forces armées des mouvements révolutionnaires, apparues depuis la fin des années 1950 face à l'expansion de l'impérialisme étatsunien, avaient essayé de rallier les communautés locales à leur cause afin d'obtenir une mobilisation de masse. De la même manière, au cours de la vague de contre-révolution et d'installation des dictatures en Amérique du sud, des actions de répression contre les populations ethniques ont été entreprises, comme le démontre le cas des mapuches au Chili et en Argentine. En Amérique centrale, les conflits armés ont aussi entraîné le recrutement des indigènes au sein des forces de combat pour la guérilla³⁹⁹. La guerre civile au Guatemala, au cours des années 1970, est un exemple de l'ébranlement et de la brutalisation des populations

³⁹⁷ ALBO, Xavier. « El resurgir indígena en un mundo excluyente », dans ESTÉVEZ GUTIÉRREZ Manuel (éds). *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América, 1997, pp. 31-41.

³⁹⁸ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Mexique, Siglo XXI, 2006, p. 224.

³⁹⁹ LE BOT, Yvon. *La guerre en terre maya*, Paris, Karthala, 1992.

indigènes, considérée comme victimes majeures de cet épisode historique⁴⁰⁰. Aujourd'hui qualifié de génocide, ce conflit a été marqué par la violence et la répression faites aux indigènes, notamment car ils étaient assimilés à la gauche révolutionnaire.⁴⁰¹ On trouve un autre exemple au Nicaragua, où plusieurs communautés indigènes ont lutté au sein du mouvement sandiniste, ou contre lui.

Face à cette intégration de groupes ethniques au sein des conflits, les organisations indigènes ont offert un espace différent, dont la cause était fondée sur une ethnicité à portée globale et essayant de dépasser les idéologies aussi bien de la gauche révolutionnaire que celles des contre-révolutions conservatrices. Ce positionnement, situé au-delà des polarisations politiques engendrées par la Guerre Froide, a amené certains analystes à identifier l'action des organisations indigènes comme un « quart-monde », représentant une alternative au « tiers monde » et aux secteurs non-alignés⁴⁰². La différence avec la gauche révolutionnaire anti-impérialiste relevait du fait que les organisations indigènes ne fondaient pas leurs revendications sur la libération des classes démunies, mais sur l'affirmation de l'indianité comme une identité déterminée par une relation ancestrale de domination coloniale. De même, plusieurs organisations indigènes estimaient que la gauche, aussi bien que la droite, cherchait une unité du peuple sans prendre en compte la pluralité ethnique.

Un quatrième facteur a été l'avènement du courant de la théologie de la libération en Amérique latine, apparu sur le continent à la suite de la IIe Conférence du Conseil Épiscopal

⁴⁰⁰ Tel que le retrace le travail de Magdalena Sniadecka -Kotarska, « El desarrollo del movimiento indígena en Guatemala », *Revista del CESLA*, n°. 12, 2009, pp. 199-222.

⁴⁰¹ La sociologue Marta Elena Casaús Arzú mène une expertise socio-historique sur le génocide au Guatemala qui fut présentée lors du procès contre Efraín Ríos Montt. Casaús Arzú évoqua les étapes préalables au génocide relié aux systèmes de domination : la construction négative de l'autre, le préjugé et le rejet envers l'autre, les campagnes de diffamation et la planification du génocide, du dépouillement de la culture. Le génocide subvenu pendant la guérilla des années 1970 est expliqué par Casaús à partir de ce qu'elle considère comme un « racisme structurel » qui ancre ses origines dans les régimes coloniaux et s'exprime plus brutalement au temps présent. La présentation de l'expertise devant le tribunal est disponible sur le lien suivant : <https://archive.org/details/MarthaCasausArzu>. (Consulté le 15 août 2018). Voir également : Marta Elena Casaús Arzú, « Le génocide comme expression maximale du racisme au Guatemala : une interprétation historique et une réflexion », dans CAPDEVILA, Luc et LANGUE, Frédérique, (dir). *Entre mémoire collective et histoire officielle : l'histoire du temps présent en Amérique Latine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 83-111.

⁴⁰² ARREGUI ORUE, Joseba Iñaki. *Cuarto mundo: la acción exterior de los pueblos indígenas como instrumento de cambio y de reconocimiento 1992-2007*, thèse de doctorat à l'Université de Málaga : <https://www.eumed.net/tesis-doctorales/2011/jiao/indice.htm> (Consulté le 15 août 2018).

Latinoaméricain à Medellín, en Colombie en 1968⁴⁰³. Lors de cet événement, le renouveau de l'Église est réaffirmé à partir du Concile II Vatican de 1962, qui intégrait le principe de l'option préférentielle pour les pauvres⁴⁰⁴ et qui prônait une « profonde revendication de la dignité humaine (...) et le besoin de l'église de s'ouvrir au dialogue avec le monde moderne »⁴⁰⁵. Cela fit émerger que l'idée selon laquelle il était urgent de dénoncer le péché structurel implicite au capitalisme, générateur principal de la pauvreté de la population dans le continent, était fondamentale. Cette dénonciation a, par ailleurs, fait surgir une action en faveur d'une libération économique, sociale et politique de l'Amérique Latine compte⁴⁰⁶. De plus, ce secteur de l'église entretenait des relations avec des groupes appartenant à la gauche révolutionnaire latinoaméricaine.

En tant que mouvement continental progressiste, la théologie de la libération s'est tournée vers les secteurs le plus marginalisés, au sein desquels les groupes catégorisés comme indigènes constituaient une partie très représentative. Ainsi, ces partisans de gauche de l'église n'ont pas tardé pas à montrer leur soutien envers les indigènes. Le Conseil Indigéniste Missionnaire au Brésil, à l'aide du Conseil Episcopal Latino-américain et d'autres corps de l'église, a organisé des rencontres pour discuter de la situation sociale des indigènes. De la même manière, des représentants de l'ordre salésien sont notamment intervenus dans l'organisation des shuars en Équateur, et, comme nous l'évoquerons plus loin, l'évêque de la ville de San Cristobal au Chiapas, théologien de la libération, participa en 1974 à l'organisation du « Premier congrès indigène » dans le pays. La théologie de la libération a, de surcroît, permis la formation des « théologies indiennes ».⁴⁰⁷

Le cinquième et dernier facteur, qui nous intéresse très particulièrement, est celui du rôle des intellectuels indigènes. Dans les années 1970, l'Amérique Latine comptait non seulement sur une génération d'anthropologues critiques, mais il existait également une nouvelle

⁴⁰³ Lors du rassemblement de Detroit en 1975, la théologie de la libération avait déjà tissé des liens avec l'Asie et l'Afrique en formant l'Association Œcuménique des Théologiens du Tiers Monde.

⁴⁰⁴ SILVA, Sergio. « La Teología de la Liberación ». *Teología y vida*, n° (1-2), pp. 93-116, 2009, disponible sur le lien suivant : <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492009000100008> (Consulté le 22 août 2018).

⁴⁰⁵ BEDOLLA VILLASEÑOR, Pastor. « La teología de la liberación: pastoral y violencia revolucionaria », *Latinoamérica, revista de estudios latinoamericanos*, vol. 64, UNAM, 2017, p. 187.

⁴⁰⁶ BOFF, Leonardo. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, Sal Terrae, 1981.

⁴⁰⁷ TOMICHÁ, Roberto. « Teologías de la liberación indígena: balance y tareas pendientes », *Horizonte*, Belo Horizonte, Vol. 11, n° 2, 2013, pp. 1777-1800.

intelligentsia indigène issue des programmes indigénistes qui avaient favorisé la formation des cadres intellectuels sous l'idéal de la modernisation. Avec le temps et en prenant distance avec l'indigénisme, ces intellectuels indigènes (historiens, anthropologues, écrivains, poètes...) ont développé des courants politiquement engagés avec la libération des indigènes⁴⁰⁸. Les intellectuels indigènes étaient souvent issus du monde paysan, mais avaient eu accès à une formation universitaire. Dans certains pays, comme l'Équateur, ils ont également été formés par l'Église et par la gauche, dénotant une importante influence des ONG.

Dans son étude sur les intellectuels indigènes mexicains, la sociologue Natividad Gutiérrez Chongo indique que l'émergence de ces nouvelles élites de professionnels dépassait les luttes en relation avec la terre ou l'amélioration des conditions de vie, pour intégrer un discours plus global sur l'identité indigène.⁴⁰⁹ Ces intellectuels étaient pour la plupart des idéologues et des leaders d'organisations indigènes et sont devenus les principaux porte-parole des revendications indigènes fondées sur le sentiment d'une ethnicité partagée.

Au Mexique, les premières politiques d'éducation supérieure pour les indigènes ont formé des intellectuels notamment en anthropologie et en histoire. Ces derniers ont occupé le rôle de médiateurs entre les politiques indigénistes nationales et leurs communautés d'origine. D'autres, formés comme professeurs ruraux, éducateurs ou promoteurs culturels ont agi au travers d'un discours politique engagé dénonçant les conditions de vie des indigènes.

Parmi cette *intelligentsia indigène*, les sujets de prédilection ont été : la glorification du passé, la dénonciation de la colonisation et le besoin d'une prise de parole et la transformation des indigènes en maîtres de leur propre destin. Ainsi, bien qu'aucune population indigène eût directement vécu les événements de la Conquête ou la configuration du régime coloniale, les intellectuels indigènes ont aidé à la formulation d'une nouvelle manière de comprendre l'indigènes comme des victimes de ce passé. A partir de cette vision, ils ont aussi proposé un projet de « décolonisation »⁴¹⁰. En tant que membres des communautés désormais considérées

⁴⁰⁸ Les intellectuels indigènes ont formé une sorte de collectif continental dont les membres ont circulé dans les contextes nationaux et internationaux, tel que le montre l'ouvrage : ZAPATA SILVA, Claudia (éd), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, UASB, Abya-yala, CECLUCH, 2007.

⁴⁰⁹ GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, Mexique, CONACULTA, IIS UNAM, 2001.

⁴¹⁰ ZAPATA SILVA, Claudia. « Origen y función de los intelectuales indígenas », *Cuadernos interculturales*, Vol. 3, n° 4, janvier-juin 2005, p. 66.

comme « subalternes », les intellectuels indigènes ont constitué une nouvelle voix exprimant une contestation de la domination, « ainsi, ce n'est plus l'anthropologue ou l'ethnologue qui va rendre compte de la situation (uniquement) mais bien un membre d'une société indigène, cependant pas seulement à travers un témoignage, mais à travers une conscience ethnique, qui implique la perception de la différence et de la valorisation positive de celle-ci »⁴¹¹

D'autre part, ces intellectuels ont été des intermédiaires entre des communautés indigènes et des ONG, des institutions internationales ou bien avec les États-nations, tout en collaborant aussi avec des anthropologues critiques⁴¹². C'est au sein des cercles d'indigènes intellectualisés que la Première Déclaration de la Barbade eut un plus fort impact et une plus grande influence, car elle venait combler le besoin de compter avec un vocabulaire pour redéfinir l'expérience historique à dénoncer et pour établir un point commun entre tous les anthropologues critiques engagés dans cette cause⁴¹³. Cette déclaration a permis de reconnaître auprès de plusieurs communautés indigènes hétérogènes « leurs situations, quelques-unes de leurs demandes, et l'expression de la solidarité de la part d'un secteur des sociétés dominantes »⁴¹⁴. La réunion de la Barbade avait mis le doigt sur les blessures du passé, désormais bien identifiées. Cette dernière, tout comme la publication de la Déclaration, ont joué un rôle stratégique dans la formation des groupes internationaux de soutien envers les causes indigènes, favorisant à la fois la remontée des demandes en direction des institutions internationales (ONU, UNESCO, OIT) et générant ainsi une ouverture de celles-ci par rapport à la construction d'un nouveau cadre de droits.

Cette série de facteurs a donc favorisé l'apparition, sur la scène publique de plusieurs organisations indigènes. Bien qu'en 1964, avec le soutien d'une fraction progressiste des salésiens, se soit formée l'une des premières organisations indigènes, la Fédération Shuar, c'est dans les années 1970 que le phénomène a connu une forte effervescence. Entre 1960 et 1971,

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 67-68.

⁴¹² CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. *Movimientos indígenas. Identidad y nación en Bolivia y Ecuador. Una genealogía del estado plurinacional*, Quito, Abya Yala, 2012.

⁴¹³ BARTOLOMÉ, Miguel. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Mexique, Siglo XXI, 2006, p.68. Voir également: ZOLLA MÁRQUEZ Emiliano et ZOLLA, Carlos, *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*, Mexique, UNAM, Programa México nación pluricultural, 2004, voir en particulier l'entrée: « ¿Qué importancia tuvieron las Declaraciones de Barbados? ».

⁴¹⁴ Tel que l'explique le groupe de la Barbade lui-même dans GRÜNBERG, Georg (éd.). *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*, Mexique, Nueva imagen, 1979.

sont apparus les premières organisations Kataristes au Pérou. Elles faisaient de la figure historique de Túpac Katari, dirigeant indigène du XVIIIe siècle, le drapeau de la lutte contemporaine. Il s'agissait d'un courant d'indianisme plus radical. En 1970, s'est établie en Colombie, l'Assemblée indigène de la Colombie. En 1971 s'est formé le Conseil Régional du Cauca. Le Brésil, pays marqué par la théologie de la libération, a vu se tenir une assemblée indigène avec la participation de 17 leaders en 1974. Une deuxième édition a été mise en place en 1975, impliquant 60 leaders indigènes. Par ailleurs, au Guatemala, en 1971, s'est formée l'Association Indigène pour la Culture Maya-Quiché. Également vers la fin des années 1970 apparurent d'autres groupes indianistes comme le Chilam Balam, la Fédération des Indigènes de Guatemala, Notre Mouvement, Cabracán, Exim, entre autres. Au Pérou, au cours de la période comprise entre 1969 et 1984, cinquante organisations indigènes s'associèrent en deux pôles : l'Association interethnique de la Forêt Péruvienne et la Confédération des Nationalités de l'Amazonie Péruvienne. En 1971, en Argentine s'initia un programme afin de créer le Congrès Indigène de la République de l'Argentine, et en 1974 fut consolidée la Fédération Indigène d'Argentine, avec une forte composante d'idées ethnocistes. De même, En 1973 s'est fondé un important mouvement indigène des Miskitos sur la côte atlantique du Nicaragua. Cette liste non exhaustive, nous montre la prolifération des organisations indigènes dans en Amérique Latine en l'espace de moins d'une décennie.

Or, l'émergence indigène nous intéresse car elle correspond à la formation de l'idéologie *indianiste*, comme une manière de remplacer l'indigénisme en revendiquant un nouveau projet politique associé à une nouvelle forme d'ethnicité⁴¹⁵. Cette ethnicité s'exprimait aussi comme une forme de mémoire collective donnant forme à une identité ancestrale⁴¹⁶.

En effet, la plupart des mouvements indigènes ont mobilisé une interprétation du passé aussi bien comme temps traumatique que comme mémoire héroïque. Ce qui a impliqué une

⁴¹⁵ « Objectifs de la Federación indígena Puerto Ayacucho, Territorio Amazonas », dans GRÜNBERG, Georg (éd.). *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*, Mexique, Nueva imagen, 1979, p. 55

⁴¹⁶ Dans la construction des mémoires collectives, le passé et les fait son resignifiés afin de les interpréter comme propres, comme définissant l'identité collective, mais aussi pour servir comme instrument politique : VIARD, Jean. « Contribution à l'actualisation de la notion de mémoire collective », dans LAURENS, Stéphane et ROUSIAU, Nicolas (éds). *La Mémoire Sociale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes 2002. Par ailleurs, l'idée d'une « mémoire collective » peut s'avérer polysémique et s'appliquer à des réalités très hétérogènes, une caractéristique étudiée dans LAVABRE, Marie-Claire. « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, vol. 7. 2000, pp. 48-57.

sélection des événements et de personnages⁴¹⁷. Le souvenir des « héros indigènes » a donc commencé à être caractéristique de la filiation virtuelle des luttes présentes et passées contre la domination coloniale. Ainsi, on retrouve dans un grand nombre de documents de l'indianisme différentes figures qui peuplent les revendications : Atahualpa, Túpac Amaru II, Túpac Katari, Jacinto Canek, Cuauhtémoc (dernier empereur aztèque et résistant contre les conquistadores), tout comme des épisodes de lutte et résistance se référant au présent et à la prise en main de la part des indigènes de leur propre destin : la guerre des castes du XIXe siècle au Mexique ou la révolte de Pablo Zárate Willka contre le gouvernement conservateur de Bolivie en 1899. S'est ajouté à cela un retour aux idéologues ayant revalorisé la figure de l'indigène à d'autres moments de l'histoire, tels que Manuel González Prada, le poète anarchiste péruvien, José Carlos Mariátegui, un écrivain également péruvien ou bien Ricardo Flores Magón, anarchiste et révolutionnaire mexicain. Plus tard, comme on le verra, Emiliano Zapata, leader de la révolution mexicaine de 1910 a été érigé en figure de la lutte indigène.

La mémoire collective formulée par l'indianisme s'est aussi caractérisée comme un projet de revendication de la civilisation précolombienne devant la barbarie occidentale initiée avec la conquête du Nouveau Monde, considéré comme le début d'un long ethnocide prolongé, tel que les anthropologues critiques affirmaient eux aussi. Devant ce passé entendu comme un temps des outrages, de silence et d'oubli, l'indianisme affirmait la prise de parole des indigènes comme condition d'un nouvel avenir dans lequel aucun agent externe décidera de leur sort : « le temps de notre voix est arrivé, d'être écoutés. Plus personne ne parlera à notre place, ni s'assoira à discuter quoi faire de nos peuples. Nous sommes vivants et nous prenons notre destin en main...C'est le temps de notre parole, de la récupération de notre histoire »⁴¹⁸. De manière progressive, la mémoire collective, en tant que mémoire historique proposée par l'indianisme, allait s'opposer aux récits nationaux prônant l'intégration ou l'assimilation dans le cadre de l'indigénisme et de ses déclinaisons régionales.

Quant à la matérialité de cette nouvelle mémoire, un moment clé de son expression et revendication par des intellectuels indigènes a été la Deuxième Réunion de la Barbade,

⁴¹⁷ La construction de la mémoire et des souvenirs communs implique nécessairement une sélection, une objectivation et une symbolisation de faits, aussi bien qu'une légitimation des discours de remémoration. A ce sujet voir : ROUSSO, Henry, *Le syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, Points Histoire, 1987.

⁴¹⁸ « Déclaration de Temoaya », BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva imagen, 1981, p. 388-389.

rassemblant la génération des anthropologues critiques que nous avons étudiée et les nouveaux mouvements indigènes. A la différence de la Première Déclaration de la Barbade, qui avait été signée par des anthropologues, la Deuxième Déclaration de la Barbade a été paraphée par les leaders des organisations indigènes et écrite à la première personne.

Cette seconde réunion a également eu lieu sur l'Île de la Barbade, sous l'égide de l'Université des Indes occidentales et soutenue par le Conseil Mondial des Églises. Coordonnée par Georg Grünberg en coopération avec le Centre Anthropologique et de Documentation sur l'Amérique Latine et le Centre Anthropologique du Mexique (CADAL), elle s'est tenue du 18 au 28 juillet 1977. A cette réunion ont assisté des représentants de la Fédération Shuar d'Équateur, de l'Association Indigène de la République d'Argentine (AIRA), de l'Alliance des Professionnels Indigènes Bilingues du Mexique, de la Fédération Indigène du Venezuela de la nation Amuesha du Pérou, du Conseil Indigène Missionnaire du Brésil (CIMI), du Conseil Régional Indigène du Cauca (CRIC) de Colombie, du Mouvement Indien Péruvien (MIP), de l'Association de Partialités Indigènes du Paraguay, des délégués de la communauté Zapotèque du Mexique, des membres des mouvements indigènes du Guatemala, Venezuela, Colombie, Bolivie et États-Unis⁴¹⁹.

Quant au document principal et final élaboré lors de cette réunion, il constitue un tournant en comparaison avec celui élaboré à la suite de la première déclaration⁴²⁰. Dans ce document la dénonciation de la domination historique et actuelle a été affirmée par la « voix des indigènes » eux-mêmes. Même si la réunion a été réalisée en collaboration avec des anthropologues, la parole publique exprimée venait de ceux censés incarner les « victimes » d'une histoire ancienne de souffrance et de domination.

Si, dans les débats des années 1960, les anthropologues critiques avaient mobilisé l'histoire du continuum de l'ethnocide à l'intérieur d'une critique politique et scientifique, la réunion de 1977 a fait émerger une nouvelle dimension. L'histoire, celle de l'envahisseur et de

⁴¹⁹ Tel que cela est indiqué en ce qui concerne les participants dans la publication issue de la II Réunion de la Barbade : GRÜNBERG, Georg (éd.). *Indianidad y descolonización en América Latina, Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Mexique, Nueva Imagen, 1979.

⁴²⁰ D'autres documents furent également produits sous forme de déclarations, tels que « Recolonisation de l'Amérique du Sud », « Sur l'Institut Linguistique d'Été » et « La femme indigène ».

la domination, est devenue la « propre histoire », celle dont le poids resurgit à vif et forge une communauté morale peu à peu unifiée par ce sens du passé :

Frères indiens,

En Amérique, les indiens sont assujettis à une domination à double visage : la domination physique et la domination culturelle. La domination physique s'exprime, en premier terme, par le dépouillement de la terre. Ce dépouillement commença depuis le moment même de l'invasion européenne et il continue jusqu'à aujourd'hui. En plus de la terre, ils nous ont aussi arraché ses ressources naturelles : les forêts, les eaux, les minéraux, le pétrole. La terre qui nous reste a été divisée et des frontières internes et internationales ont été créées ; les peuples ont été divisés et isolés et les confrontations entre eux ont été provoquées.

La domination physique est économique. Nous sommes exploités lorsque nous travaillons pour le non-Indien, qui nous paie moins que la valeur de notre travail. Nous sommes aussi exploités dans le commerce, car on achète nos produits à un prix pas cher (nos récoltes, notre artisanat) et, en contrepartie, d'autres produits nous sont vendus chers.

La domination n'est pas seulement locale mais internationale. Les grandes entreprises multinationales cherchent notre terre, les ressources, la force de travail et nos produits. Ces entreprises jouissent du soutien des groupes de pouvoir et des privilèges de la société non-indienne. En nous transformant en simple force de travail, une domination physique et une violence sont exercées contre nous.

La domination culturelle est aboutie lorsque dans notre mentalité d'indien a été établie que la culture occidentale ou celle du dominateur est la seule à constituer le niveau le plus haut du développement. Ainsi, notre propre culture n'est pas considérée comme telle, mais elle est seulement vue comme le niveau le plus bas d'un retardement qui doit être surmonté : ces idées ont pour conséquence la séparation à travers l'éducation des individus qui intégrèrent notre peuple.

La domination culturelle ne permet pas l'expression de notre culture mais mal interprète et déforme ses manifestations tout en s'appuyant sur :

La politique indigéniste qui comprend des processus d'intégration ou d'acculturation à l'aide de divers institutions nationales ou internationales, des missions religieuses, etc.

Le système éducatif formel qui enseigne principalement la supériorité du Blanc et notre prétendue infériorité, nous préparant ainsi à être exploités.

Les médias de masse qui servent comme des instruments pour diffuser les plus importantes formes de mal interpréter la résistance que les peuples opposent à la domination culturelle.⁴²¹

La critique de l'indigénisme et de sa toile de fond politique apparaît ici à travers la propre expression de l'indigène. Néanmoins, en vérifiant les sources de l'époque, la réorganisation

⁴²¹ « Deuxième Déclaration de la Barbade », dans GRÜNBERG, Georg (ed.). *Indianidad y descolonización en America Latina, Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Mexique, Nueva Imagen, 1979, p. 499.

conceptuelle des termes de la critique avait été opérée par l'anthropologie, de manière à ce que les anthropologues eussent été eux-mêmes un vecteur d'un nouveau rapport au passé qui allait devenir le « propre passé » dans la « propre voix » des indigènes.

Dans les documents produits lors de la Deuxième réunion de la Barbade, le sens d'une histoire de souffrance revient en permanence. Les Shuars signalaient à l'occasion :

Comme nous le disions précédemment, l'histoire, le monde entier est témoin de ce qui est arrivé à nos frères indigènes d'Équateur, d'Amérique Latine et du monde entier ; ils ont détruits, ils les ont fait disparaître ou ils les ont transformés en marginaux, après les avoir dépouillés de leurs terres et après avoir fait disparaître leurs cultures. Et cela continue à être fait, au nom de la civilisation, en ignorant tous les droits humains ⁴²².

Le Manifeste Tiahuanaco de la Bolivie allait également dans ce sens : « En Bolivie, il n'y a pas eu d'intégration des cultures, mais une superposition de celles-ci et une domination nous plaçant dans la strate la plus basse et exploitée de cette pyramide »⁴²³ D'après ce constat, ils affirmaient également que :

Avant la conquête espagnole, nous étions un peuple avec des vertus qui se développaient dans une ambiance hautement sociable. La colonie n'a pas su ni respecter ni reconnaître notre culture, mais elle l'a subjuguée et traitée comme un élément passif prêt uniquement à être utilisé dans les guerres comme de la chair à canon. La république n'a été pour l'indien qu'une nouvelle expression de la politique des dominateurs⁴²⁴.

Le Manifeste du Mouvement Indien Péruvien exprimait la même histoire traumatique :

...L'Espagne est arrivée et avec sa brutale conquête, elle a brisé l'harmonie, la substituant avec une irrationnelle prédation des terres, des rivières, de la forêt, du sol et même de l'air qui est respiré. Avec l'Occident est arrivée la contamination, l'annihilation et la pseudoscience, jusqu'au point qu'aujourd'hui nous avons perdu des centaines d'espèces de la flore et la faune que nos sages ancêtres avaient apprivoisé avec amour incomparable...De cette manière, à cause de l'Occident, actuellement l'Amérique semble être une immense réserve pour les Indiens. Ce drame ne pourra trouver une solution qu'avec la restauration de la grande Nation de los Ayllus, comme elle existait avant le Tawantinsuyo, où les Indiens étaient tous respectés dans leurs particularités, mais dans lequel personne n'était étranger. Pour l'Indien toute l'Amérique continue à être sa patrie.⁴²⁵

⁴²² « ¿Qué es la Federación Shuar? (Ecuador) », dans GRÜNBERG, Georg (éd.). *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda reunión de Barbados*, Mexique, Nueva Imagen, p. 79.

⁴²³ *Ibidem*, p. 107

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 110.

⁴²⁵ *Ibidem*, p.121.

L'intellectuel indigène Simeón Jiménez Turón, de l'ethnie Yekuana, représentant de la Fédération Indigène Territoire Fédéral de l'Amazonie du Venezuela a présenté, pour la réunion de la Barbade, un texte singulièrement intitulé « L'histoire de la domination européenne en Amérique écrite par un dominé », alimentant aussi cette vision des choses :

En 1492, Colomb est arrivé ici pour détruire nos peuples et nos civilisations, c'est pour cela que le 12 octobre est un jour triste pour nous et réellement, nous les indigènes américains, nous devrions nous opposer à que ce jour soit célébré en Amérique.

Avec l'arrivée de Colomb a commencé la destruction et la discrimination contre nous et peu après, nous avons commencé à être envahis par les missionnaires. Il est arrivé, le missionnaire, avec son arrogance de posséder la « vraie » religion et ils sont entrés dans nos villages avec l'excuse de nous « instruire ». En même temps, tout type de gens sont venus d'Europe : soldats, aventuriers, miniers, prisonniers, ... : ils ont agi comme ils ont voulu sur notre terre et de la même manière : ils nous ont maltraité, réprimé avec violence nos protestations, ils nous ont appelé « feignants », ils nous ont catalogué d'irrationnels et de « sauvages », sans écriture, sans idées, sans croyances. Les conquistadores européens, missionnaires inclus, nous ont traité comme des esclaves : ils nous punissaient, nous faisaient nettoyer leurs déchets et leurs ordures ; nous envoyaient défricher pour cultiver la terre qui les maintenait, mais nous, on ne nous donnait que les restes. Pour tout cela, pour cette histoire de la conquête, tous nos frères doivent savoir qu'il ne faut pas faire confiance aux promesses des conquistadores et des colonisateurs⁴²⁶.

Ces documents relèvent un élément central de l'émergence indigène : l'indigène est devenu une victime-témoin de cette histoire lointaine, même en étant un témoin indirect⁴²⁷. Non seulement la notion de civilisation a été attaquée, mais les organisations indigènes ont aussi repris le passé colonial pour le faire devenir *leur passé*, susceptible d'être raconté et dénoncé à travers *leurs paroles*. Il n'existait donc aucune distance avec les cinq siècles de la découverte et de la conquête. Si dans les chroniques rassemblées par Miguel León-Portilla à la fin des années 1950, les documents étaient les témoignages de la tragédie, dans les années 1970, les indigènes qui endossaient le rôle de porteurs de la parole sur ce passé. L'importance de cette rencontre de la Barbade est ainsi d'avoir été un premier moment d'unification d'une mémoire qui donne sens à une nouvelle « communauté de douleur ».

⁴²⁶ « Historia de la dominación europea en América, escrita por un dominado », dans GRÜNBERG, Georg (éd.). *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México. 202-203.

⁴²⁷ Une figure spécifique de la mémoire contemporaine, para rapport à d'autres moments où le témoignage ne porte pas la même signification. HARTOG, François. « La présence du témoin », *L'Homme*, vol. 223-224, n°. 3, 2017, pp. 169-184.

La rencontre de la Barbade a également représenté un moment historique de grande importance puisque la Deuxième Déclaration affirme l'objectif de libération des peuples indigènes, qui avait pour but d'atteindre une unité indienne à travers une organisation propre, une idéologie claire, la mobilisation des populations, une communication interne et le soutien international. Dans cette déclaration, il est d'autant plus pertinent de mettre en évidence la dernière partie qui signalait les instruments pour accomplir cette libération :

- 1) Pour l'organisation politique il est possible de partir aussi bien des organisations traditionnelles que des organisations de type moderne.
- 2) L'idéologie doit être formulée à partir de l'analyse historique.
- 3) La méthode de travail initiale peut être l'étude de l'histoire pour situer et expliquer la situation de domination.
- 4) L'élément commun doit être la culture propre, fondamentalement pour créer une conscience d'appartenir au groupe ethnique et au peuple indo-américain.⁴²⁸

Plusieurs documents produits lors de la réunion exprimaient un autre projet englobant les objectifs de la libération des indigènes d'un colonialisme perpétué depuis des siècles : la formation d'un État multiethnique ou d'un État pluriculturel, en tant qu'une forme politique permettant aux indigènes une auto-gestion de leurs cultures ainsi qu'un développement par rapport à leurs attentes d'avenir. L'idée d'un État multiethnique trouvait donc sa légitimité dans l'histoire. Ces idées se sont développées dans un contexte, celui des années 1970, dont l'idéal global de la libération des peuples était fondé dans des positions antiimpérialistes et anticolonialistes très répandues depuis les processus de décolonisation en Afrique et en Asie. Cette pensée était commune et partagé par les activistes, les organisations indigènes et les intellectuels critiques⁴²⁹.

Or, il est pertinent de signaler que la même année de la Réunion de la Barbade, un événement d'importance mondiale a eu lieu : la réception des leaders indigènes de plusieurs régions du monde au sein des Nations Unies du 20 à 23 septembre 1977, lors de la conférence sur « La discrimination contre les peuples autochtones des Amériques ».

⁴²⁸428 « Deuxième Déclaration de la Barbade », dans GRÜNBERG, Georg (éd.). *Indianidad y descolonización en América Latina, Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.

⁴²⁹ Pour une analyse de la présence de cette pensée parmi les mouvements et intellectuels noirs et indigènes en Amérique Latine, voir ZAPATA, Claudia. « Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista ». *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas*, n°. 2, 2008, pp. 113-140.

Comme Françoise Morin le signale, « 1977 est dorénavant une année phare dans l'histoire du réveil autochtone, car cette date marque l'entrée officielle de ces peuples à l'ONU »⁴³⁰. Une centaine de représentants de plus de soixante nations indigènes ont fait leur entrée dans les installations de l'Organisation, se réclamant des « peuples autochtones » ayant des liens avec la terre. Cette identité prenait alors un sens partagé également par l'IWGIA, une des principales ONG consacrées à la défense des droits des autochtones :

Marginalisés politiquement, économiquement et culturellement par les événements historiques qu'ils ont subis [conquêtes, guerres, spoliations de leurs territoires et de leurs ressources, atteintes à leur vision du monde par des conversions forcées], ces peuples ne sont pas partie prenante de ces États, dont les lois et les institutions leurs demeurent étrangères, dont ils ne comprennent souvent ni la langue ni les mœurs, dont ils ne partagent pas les croyances et les systèmes de valeurs.⁴³¹

La reconnaissance des peuples autochtones comme « *indigenous peoples* » aux Nations Unies mobilisa le sens de « peuple » (*peoples*) : « seul le peuple est susceptible de recevoir la personnalité juridique, en droit international »⁴³². Ce cadre concernait toutes les populations indigènes, peuples premiers, groupes tribaux et peuples autochtones, toutes ces catégories renvoyant à une idée d'intériorité historique. Ce fait a été le produit de plusieurs pressions au sein des institutions internationales. En 1968, la création de l'ONG IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs) a été l'un des pas les plus importants sur le chemin des négociations des droits collectifs et culturels⁴³³. L'IWGIA, avec l'appui d'autres organisations, a favorisé dès 1971 la prise de dispositions importantes par le Conseil Économique et Social des Nations Unies. A cette date, la Commission des Droits de l'Homme, à travers la Sous-commission dédiée à la prévention des discriminations et à la protection des minorités, a entrepris la réalisation d'une étude sur la discrimination des peuples indigènes dans le monde.

⁴³⁰ MORIN, Françoise. « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogenèse », *Parcours anthropologiques*, no. 6, 2006, Lyon, p.62.

⁴³¹ BELLIER, Irène et GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Verónica. « Peuples autochtones. La fabrique onusienne d'une identité symbolique ». *Mots. Les langages du politique*, n °. 108, 2015, mis en ligne le 06 octobre 2017 : <http://mots.revues.org/22050><http://mots.revues.org/22050> (Consulté le 10 novembre 2018).

⁴³² *Ibidem*. (Consulté le 20 novembre 2018).

⁴³³ Le site de l'ONG affirme le suivant: « IWGIA was founded in 1968 by anthropologists alarmed about the ongoing genocide of indigenous peoples taking place in the Amazon. The aim was to establish a network of researchers and human right activists to document the situation of indigenous peoples and advocate for an improvement of their rights. Today indigenous peoples from all over the world are involved in IWGIA's global network » dans: <http://www.iwgia.org/esp> (Consulté le 20 novembre 2018).

L'équatorien José Martínez Cobo fut alors nommé rapporteur des Nations Unies concernant la situation des indigènes dans le monde et chargé de l'élaboration de cette étude⁴³⁴.

Le résultat de l'étude a été le diagnostic et la proposition de mesures nationales et internationales pour éliminer la discrimination. Le rapport final avait pour titre « Étude du problème de la discrimination contre les populations indigènes », et a été présenté plusieurs fois entre 1981 et 1983 ». Le rapport a établi non seulement une définition de l'indigène basée sur la catégorie d'ancestralité (*ancestry*), mais analysait aussi la participation des institutions intergouvernementales et la situation des droits de l'homme. Plus largement, il présentait un diagnostic des domaines d'action comme la santé, le logement, l'éducation, les langues, la culture, les institutions sociales, culturelles et juridiques, l'emploi, la terre, les droits politiques, les droits et pratiques religieuses, et l'égalité dans l'application de la justice. Le rapport concluait en signalant que l'analyse de la situation des indigènes révélait des conditions de discrimination, d'oppression et d'exploitation dans ces domaines.

De ce fait, au début des années 1980, la question indigène était déjà bien amorcée comme un sujet d'importance internationale. En 1981, le Conseil Économique et Social des Nations Unies a créé groupe de travail sur les peuples autochtones (GTPA), ayant pour mission d'élaborer un projet de déclaration des droits spécifiques qui n'aboutira qu'en 2007.

En Amérique Latine, l'émergence indigène s'inscrivait donc dans ce cadre général, tout en forgeant une vision commune du passé pour consolider l'indianisme continental. Dans ce contexte, la mobilisation de l'histoire se réalisait également dans une quête de solution à ce que ses partisans considéraient comme une situation de domination ancestrale et devant laquelle ils commençaient à poser directement la question de l'autodétermination⁴³⁵. Dans cet objectif, la construction d'un nouveau passé était fondamentale, car il fallait sortir l'indianité des récits dont le passé avait une fonction fondatrice et nationaliste, afin de l'emmener vers un récit où le passé était encore « vivant » et méritait une solution.

⁴³⁴Rapport Martínez Cobo réalisé pour les Nations Unies, disponible dans : <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/publications/martinez-cobo-study.html> (Consulté le 25 novembre 2018).

⁴³⁵Voir WARREN, Kay B. et JACKSON, Jean E. *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, Texas, University of Texas Press, 2000.

Au sujet de la réflexion cherchant une solution aux effets négatifs des politiques indigénistes d'intégration et d'assimilation, un nouvel événement a eu lieu : la Réunion d'experts sur l'ethno-développement et l'ethnocide, organisée par l'UNESCO, en collaboration avec la FLACSO, et qui s'est tenue en 1981 à San José au Costa Rica. Elle a été menée dans le cadre de plusieurs forums mondiaux. S'en est suivie la Réunion des experts sur Ethno-développement et ethnocide en Afrique, qui s'est tenue à Ouagadougou, en 1982, au Burkina Faso, puis la « Réunion des experts sur l'ethno-développement et l'ethnocide en Europe » qui a eu lieu à Karasjok en Norvège en 1983⁴³⁶.

La Réunion des experts de 1981 a mis en évidence la collaboration entre intellectuels engagés et membres des organisations indigènes. Cette collaboration s'exprimait par le partage d'une vision commune sur l'histoire à l'intérieur d'un diagnostic expert sur la question des indigènes au temps présent. Les documents relatifs à cette réunion montrent un désir général d'évaluer et d'opérer une forte critique envers les politiques menées dans plusieurs pays d'Amérique Latine par l'Institut Interaméricain Indigéniste. Comme nous l'avions signalé dans le premier chapitre, cet institut avait été créé à la suite du « Premier congrès indigéniste interaméricain », tenu dans la ville de Pátzcuaro, au Mexique, en 1940.

A cette réunion d'experts ont participé aussi bien des organisations indigènes, que des intellectuels et des scientifiques sociaux, ainsi que des fonctionnaires internationaux. Il y avait ainsi une forte représentation d'indigènes présents en qualité d'experts, tout autant que de « témoins » de leurs conditions de vie historiques et contemporaines. Les représentants des organisations suivantes étaient également présents à cette occasion : Association Indigène du Costa Rica, Conseil Indien de l'Amérique du Sud, Conseil Mondial des Peuples Indigènes et Union de Nations Indigènes du Brésil. De même, plusieurs experts anthropologues s'y sont rendus, notamment le mexicain Guillermo Bonfil Batalla qui a présidé la réunion.

A propos des documents produits alors, il est fondamental de signaler l'adoption du concept d' « ethnocide » pour décrire à la fois l'expérience historique et l'expérience du présent

⁴³⁶ Au cours de cette réunion, Rober Jaulin présenta une conférence intitulée où il proposa un bilan sur sa théorie générale de l'ethnocide que nous avons auparavant évoqué. Voir le document : JAULIN, Robert. « Ethno-développement et ethnocide », conférence donnée au cours de la Réunion d'experts sur l'étude de l'Ethno-développement et l'ethnocide en Europe, Karasjok, Norvège, 29 mai- 2 juin 1983. UNESCO, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000055020?posInSet=3&queryId=2f50b137-cae5-47ac-b5cc-9f9d26ccc60b> (Consulté le 30 novembre 2018).

des peuples indigènes. Cette description s'est faite sous forme de dénonciation et en proposant une nouvelle forme d'ethno-développement comme horizon à atteindre pour surmonter les outrages du passé et leurs effets au temps présent.

L'anthropologue critique Salomón Nahmad a alors présenté la communication « Indoamérica y educación : ¿etnocidio o etnodesarrollo ? » (Indoamérique et éducation : ethnocide ou ethnodéveloppement ?)⁴³⁷, où il affirmait que l'éducation formelle en Amérique Latine était menée à partir d'une vision d'évolutionnisme social unilatéral débouchant sur la destruction des cultures des groupes ethniques dans chaque pays. D'autres études de cas ont été présentées sous l'angle de dénonciation de la destruction culturelle attribuée aux politiques indigénistes d'assimilation et d'acculturation. Face à ce diagnostic, le concept d'ethno-développement a été présenté par Guillermo Bonfil Batalla⁴³⁸, pour qui cela impliquait un élargissement et une consolidation des espaces de pratiques culturelles propres à un groupe et l'accroissement de sa capacité de décision sur ses propres ressources. Accomplir la pratique de sa propre culture devait impliquer la réduction des éléments aliénés et des éléments imposés par la culture dominante, dans ce cas-là, les cultures nationales intégrationnistes. Un point central que l'on observe dans les documents de l'époque est l'apparition de la notion de « mémoire historique » pour faire référence aux composants culturels considérés comme proprement indigènes, tels que les langues dites « originaires »⁴³⁹.

A la fin de la réunion, la Déclaration de San José sur l'ethnocide et l'ethno-développement a été adoptée, tout comme plusieurs recommandations que les participants ont fait aux Nations-Unies, à l'UNESCO, l'OIT, l'OMS, la FAO, l'OEA et qu'ils ont adressé à l'Institut Indigéniste Interaméricain⁴⁴⁰ en affirmant que : « l'ethnocide, c'est-à-dire le génocide

⁴³⁷ NAHMAD, Salomón. « Indoamérica y educación: ¿etnocidio o etnodesarrollo ? », dans BONFIL BATALLA, Guillermo *et al* (éds). *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, San José Costa Rica, FLACSO, EUNED, 1982, pp. 161-284.

⁴³⁸ BONFIL BATALLA, Guillermo. « El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización », dans BONFIL BATALLA *et al* (éds). *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, San José Costa Rica, FLACSO, EUNED, 1982, pp- 131-146.

⁴³⁹ Notamment dans la communication de Nemesio Rodríguez: « La fragmentación lingüística : prolongación de la fragmentación colonial », dans BONFIL BATALLA, Guillermo *et al* (éds). *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, San José Costa Rica, FLACSO, EUNED, 1982, pp. 185-206.

⁴⁴⁰ Dans le rapport final de la Réunion des experts réalisée au Costa Rica, UNESCO, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000050786_spa?posInSet=1&queryId=N-EXPLORE-b0aa278f-c3d6-4d95-8593-9713f923f9f1. (Consulté le 30 novembre 2018).

culturel, constitue un délit du droit international au même titre que le génocide et que l'ethno-développement est un droit inaliénable des groupes ethniques »⁴⁴¹.

Dans ce décor fut proposé un projet ethnique qui visait la récupération culturelle, particulièrement la récupération de la mémoire historique (définie également comme conscience historique), comprise comme « reconstruction d'une vision précise du passé ethnique, compréhension du présent et projection dans l'avenir. Elle se réfère également à la récupération du temps, mythique, de tradition orale ou historique »⁴⁴². L'apparition de cette vision du passé dans la Déclaration de San José constitue une preuve de la véritable relecture du passé que les intellectuels engagés et les organisations indigènes ont opéré en vue d'une modification du présent et de l'avenir. Elle témoigne également de la circulation de cette vision à l'époque de la formation d'une conscience ethnique dotée d'un nouveau passé.

La période entre les années 1970 et 1980 est, en somme, clé dans le développement d'un nouveau rapport au passé indigène comme d'une affaire politique d'actualité. Les importants événements ayant lieu sur le plan international, l'engagement des leaders intellectuels indigènes et des anthropologues, ainsi que l'attention portée au sujet par les institutions internationales attestent d'une montée en puissance de la cause indigène, principal vecteur d'une nouvelle mémoire historique. Ce prisme mémoriel à propos du passé d'une nouvelle communauté globale est tout à fait relié à la matérialité de ces événements qui constituent les traces d'une époque où il n'était pas évident de dire « ethnocide » ou « ethno-développement », mots aujourd'hui courants dans le cadre du paradigme de la pluralité culturelle. De même, l'émergence d'un effort collectif pour la création des droits spécifiques pour une identité ethnique constituait un chantier inédit qui allait saisir les cadres nationaux de l'indigénisme en Amérique Latine.

La prise de parole et la récupération de l'histoire se situent dans cette brèche historique qui a bouleversé les notions d'histoire, de mémoire et de nation au cœur de pays ayant forgé des imaginaires nationaux aux prismes des modèles d'homogénéité et d'intégration.

⁴⁴¹ « Résolutions par rapport aux organismes internationaux », dans BONFIL BATALLA Guillermo *et al* (éds) *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, San José Costa Rica, Éditions FLACSO, EUNED, 1982, pp. 185-206.

⁴⁴² Communication de Leonel Durán : « El etnodesarrollo y la problemática cultural en México », dans BONFIL BATALLA, Guillermo *et al* (éds.). *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, San José Costa Rica, Éditions FLACSO, EUNED, 1982, pp. 257-280.

L'émergence indigène a donc questionné la nature de l'État en Amérique Latine à l'aide d'un puissant instrument que les nationalistes avaient eux aussi utilisé : l'histoire.

La montée en puissance de ces rassemblements a été couronnée en 1989 par l'adoption de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail sur les peuples indigènes et tribaux dans le monde. Celle-ci est issue du rapport final de José Martínez Cobo et des nombreuses discussions et réunions au sujet des droits des populations indigènes. Par la suite, et jusqu'à l'adoption de la Déclaration de l'Organisation des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones en 2007, cette Convention resta l'instrument international le plus important en matière de revendications indigènes et de recommandations internationales. Elle a constitué le mécanisme international qui a favorisé le passage vers des modèles de pluralisme culturelle en Amérique Latine.

3.2 Le « réveil indigène au Mexique » : entre indigénisme et indianisme.

L'émergence des mouvements indigènes au Mexique, et la montée en importance de leur passé comme instrument de reconnaissance et de lutte pour un nouvel avenir, s'est inscrit dans le cadre de l'émergence indigène continentale en Amérique Latine en lien avec le discours indianiste. Toutefois, il est nécessaire de cerner des particularités contextuelles pour comprendre le sens que le passé est venu occuper à l'heure des mutations nationales par rapport au modèle de l'indigénisme.

Les chronologies de l'apparition des organisations indigènes au Mexique coïncident effectivement avec celles que nous avons vu précédemment. C'est au cours des années 1970 et des années 1980 que des associations, des confédérations ou des conseils ont vu le jour pour porter de nouvelles demandes face à la pratique d'un indigénisme déjà affaibli par les controverses entre les anthropologues critiques et les indigénistes.

Or, même si l'anthropologie critique avait constitué une première vague de crise de l'anthropologie officielle, dans les années 1970, l'indigénisme était encore une politique sociale appliquée par l'État et contrôlée majoritairement par des anthropologues indigénistes. Son

démembrement n'a pas été un processus rapide, et encore aujourd'hui ses manières d'opérer perdurent comme une sorte d'héritage politique, social et culturel du Mexique.

Toutefois, la formation d'un indianisme mexicain et les revendications indigènes des années 1970-1980 ont contribué à changer l'orientation de plusieurs politiques. Dans cet intervalle de temps s'est produit un agencement du discours et de l'*action indigéniste* dont la période d'apogée se situe, comme nous l'avons vu, entre 1940-1960.

L'apparition des premières organisations indigènes dans les années 1970 et 1980 n'était pas totalement déconnectée des revendications paysannes, avec lesquelles à l'époque il n'était pas possible d'établir une différence absolue. Beaucoup de revendications indigènes ont émergé en étroit lien avec les questions agraires, point fondamental de la politique au Mexique. Dans l'indianisme la question agraire a revêtu non seulement une importance quant au thème de la propriété sur la terre, mais elle a aussi endossé une dimension identitaire.

Quant au contexte de l'émergence indigène au Mexique, rappelons que depuis la fin des années 1960, le pays avait connu une crise politique, dont le pas avait été emboîté par une crise économique dans les années 1970. La crise économique avait touché les secteurs ruraux, soumis à une prolétarianisation de plus en plus importante et mis au service du développement d'un nationalisme économique qui s'était fortement affaibli à la fin des années 1970.

La période de modernisation avait également provoqué un exode rural vers les centres urbains pour une population en quête d'un meilleur travail et d'une meilleure vie. Cela avait eu comme résultat une reconfiguration des identités indigènes reliées auparavant uniquement à la terre ou au travail principalement agricole. Ce qui avait considérablement transformé et complexifié la question, puisqu'auparavant ce qui était communément appelé « culture indigène » était associé à des enclaves rurales ou à une certaine image des communautés comme des sociétés primitives⁴⁴³. La migration vers les grandes villes, la participation au sein d'une

⁴⁴³La politique indigéniste avait considéré les indigènes comme des sociétés à civiliser. Il est vrai que durant la première période de la mise en pratique de l'indigénisme, initiée par Manuel Gamio au début des années 1920, le Mexique était un pays avec de grands secteurs ruraux. Toutefois, la période de modernisation des années 1940-1960 avait eu un impact sur la reconfiguration des sociétés rurales. De la même manière, vers les années 1950 l'indigénisme a reformulé sa conception de l'indigène, pour se concentrer sur des « communautés indigènes » situées dans des « régions interculturelles » caractérisées par des conflits avec la société métisse. Cette conception, emmenée des ouvrages de Gonzalo Aguirre Beltrán, proposait également une conception de l'indigénisme en tant qu'une politique favorisant le développement des communautés indigènes, tel que nous avons détaillé dans le premier chapitre.

économie autre que celle liée à la terre, ainsi que la diffusion de l'éducation promue par l'indigénisme avait ainsi modifié le contexte.

De la même manière, au cours de la période 1940-1970, les populations rurales, paysannes et indigènes étaient davantage perçues comme une sorte de classe sociale déterminée économiquement, de la part des chercheurs et des experts sur la question⁴⁴⁴. Il faut ici rappeler que l'anthropologie pratiquée à l'époque était soit une anthropologie d'intervention politique reliée à l'action de l'État, soit une anthropologie du fait rural⁴⁴⁵. C'est à partir de 1970 qu'a émergé l'ethnicité pour formuler des revendications identitaires et à titre culturel. Ces années ont été celles de la transformation de la question paysanne, désormais abordée depuis le filtre de l'identité ethnique⁴⁴⁶. La figure des paysans, clé pour le régime révolutionnaire né au début du XXe siècle et fortement lié à la production agricole, a donc commencé à coexister avec celle fondée sur l'importance des manifestations identitaires issues d'un sentiment d'appartenance à un groupe ethnique et à la nouvelle conscience indigène qui apparaissait.

Or, lors du phénomène continental du « réveil indigène », la naissance de cette conscience ethnique a été l'œuvre des anthropologues critiques et d'une nouvelle élite d'intellectuels indigènes munis de ce que Natividad Gutiérrez Chong appelle « une pensée indigène indépendante » :

... la rhétorique idéologique de l'intellectuel indien est, alors, la remise en cause de l'ethnocentrisme, ce qui donnait comme résultat la volonté de récupération des cultures et des langues indigènes et la renaissance des institutions traditionnelles. Cette idéologie s'inspire d'un puissant appel à l'ethno-symbolisme pour atteindre des objectifs politiques, des intérêts personnels, et plusieurs types de pactes et d'accords pour que la population ethnique réussisse une amélioration sociale à l'intérieur de l'État-nation.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ La question de la paysannerie reste des sujets complexes dans les rapports qu'ils ont entretenus et dans l'usage des différentes catégories d'identification qu'ils ont mobilisées. Certains auteurs proposent qu'au moment du passage aux années 1970, la catégorie d'« indien », propre à l'indigénisme canonique, a été peu à peu remplacée par celle de « paysans » depuis l'adoption du marxisme et des théories de la dépendance économique dans l'anthropologie. Voir : BAÉZ LANDA, Mariano. « De indígenas a campesinos. Miradas antropológicas de un quiebre paradigmático », *Ruris*, vol. 3, n° 2, août 2009-février 2010, pp. 171-188.

⁴⁴⁵ Dans les années 1970 et 1980 la question de la paysannerie fit l'objet de grands débats entre des spécialistes ruralistes qui présentaient diverses tendances : populisme ou marxisme radical qui voyait dans les groupes indiens et paysans de nouvelles classes prolétaires. Pour le débat sur les études rurales au Mexique et en Amérique Latine, voir FOLADORI, Guillermo. *Polémica en torno a las teorías del campesinado*, Mexique, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.

⁴⁴⁶ BARTRA, Armando. « Sobrevivientes », dans BARTRA, Armando, RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa et MORENO TOSCANO, Alejandra. *De Fotografos y de Indios*, México: Ediciones Tecolote, S.A. de C.V., 2000. GUTIÉRREZ CHONG, Natividad Gutiérrez Chong. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, Mexique, CONACULTA, IIS UNAM, 2001, p.158.

Les intellectuels indigènes se sont transformés en intermédiaires ou en applicateurs de programmes rénovés comme c'est le cas de l'éducation interculturelle et bilingue lancée par le gouvernement lors de la mise en place d'un « indigénisme de participation », forme plus adoucie du paradigme de l'intégration proposée auparavant. Plusieurs types d'intellectuels sont alors apparus : l'intellectuel éduqué, conscient de sa culture ethnique (professeur, docteur, conférencier, écrivain, éditeur), des membres éduqués de l'*intelligentsia* conscients de leur culture ethnique (enseignant, employé, linguiste, traducteur), et finalement une forme d'*intelligentsia* non éduquée consciente de sa culture (organisateur de campagnes, technicien, informaticien, journaliste)⁴⁴⁸.

A cet égard, plusieurs intellectuels indigènes ont formé des organisations de professionnels : notamment l'Organisation des Professionnels Indigènes Nahuas (OPINAC), fondée en 1975 et l'Alliance Nationale des Professionnels Indigènes Bilingues (ANPIBAC) en 1977, cette dernière étant la première à introduire l'idée d'une conscience ethnique comme fondement de la revendication politique⁴⁴⁹. Les intellectuels indigènes ont souvent bénéficié de programmes et de bourses de l'Institut National Indigéniste. Cela leur a permis de devenir des intermédiaires, accompagnant parfois le travail des organisations politiques et agraires, aidant également à élaborer des propositions sur les questions autour de la langue, la terre, la culture et l'identité⁴⁵⁰, et à d'autres occasions encourageant une meilleure application des politiques indigénistes (dans la phase de participation des indigènes) comme Guillermo de la Peña le signale⁴⁵¹. Beaucoup d'entre eux participèrent également à la formation de groupes d'étudiants de gauche et d'organisations radicales de professeurs, de paysans et de travailleurs ruraux, tous très présents au sein du mouvement de 1968.

Quant aux organisations indigènes, comme le signale Chantal Barre, leur formation au cours des années 1970 fut « une initiative difficile dans un pays comme le Mexique où le nationalisme officiel (...) complique la formation d'un véritable nationalisme indigène ».⁴⁵² Avant cette date, le régime postrévolutionnaire gardait la main sur la cooptation des

⁴⁴⁸ Typologie proposée par Natividad Gutiérrez Chong.

⁴⁴⁹ Alianza nacional de profesionales indígenas bilingües, Asociación Civil, « Declaración de principios », 1977.

⁴⁵⁰ WARMAN, Arturo et ARGUETA, Arturo (éds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades, Mexique, UNAM et Porrúa, 1993.

⁴⁵¹ DE LA PEÑA, Guillermo. « A new mexican nationalism? Indigenous rights, constitutional reform and the conflicting meanings of multiculturalism », *Nation and Nationalism*, n°. 12, Asen, 2006, pp. 279-302.

⁴⁵² BARRE, Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Mexique, Siglo XXI, 1983, p. 123.

communautés rurales et indigènes. Durant la période du mandat du président Lázaro Cárdenas débutée en 1934, la population indigène participait seulement aux organisations corporatistes surveillées par l'État⁴⁵³.

Sous l'égide et avec l'acceptation de l'État, sont apparues des organisations telles que le Conseil Suprême de la Race Tarahumara (CSRT), la Confédération Nationale des Jeunes Indigènes (CNJI), la Confédération Nationale des Jeunes et Communautés Indigènes (CNJyCI), l'Union Nationale des Organisations Indigènes (UNOI), et l'Association Mexicaine des Professionnels et Intellectuels Indigènes (AMPAII). Toutefois, vers 1968 s'est produit un changement, car la Confédération Nationale des Communautés Indigènes (CNCI) a commencé à poser les premières demandes concernant l'autonomie, même si ces demandes n'apparaissaient pas encore comme une opposition frontale face à l'État.

Par ailleurs, dans ces années, la lutte pour la terre commençait à être nourrie par des éléments ethniques. Parmi les études qui ont prouvé la liaison progressive entre les mouvements pour la terre et le composant ethnique, se trouve celle d'Agustín Ávila. Il montre, en effet, comment au sein de la lutte pour la terre dans la zone de la Huasteca de l'État fédéré d'Hidalgo, « le mouvement reprit et récupéra une grande partie de leurs éléments ethniques, c'est-à-dire, plusieurs formes et mécanismes d'actions propres aux communautés indigènes comme les rituels du maïs, la récolte, les morts et un passé qui les unis »⁴⁵⁴.

La coexistence entre les mouvements paysans et l'ethnicité s'est retrouvée à l'origine d'une des organisations paysannes les plus importantes de l'époque : la Coordinatrice Nationale du Plan de Ayala (CNPA) qui a favorisé la formation des organisations ethniques dans les régions du Chiapas, Oaxaca, Guerrero et Michoacán à propos de la lutte pour la terre. Ces luttes étaient en lien avec les avancées de l'industrialisation et les grands travaux d'aménagements territoriaux entrepris depuis les années 1950 dans le pays.

Au début des années 1970, l'état de Oaxaca, situé au sud-ouest du Mexique, a été le siège de création d'organisations régionales indigènes, telles que la Coalition Ouvrière Paysanne des

⁴⁵³ PITARCH, Pedro et MORENO, Martha. « La población indígena de México: la lengua y otros criterios de clasificación en México », *Observatorio de conflictos, Serie Indigenismo*, Centro de investigaciones para la paz, Madrid, 2002, pp. 52-75.

⁴⁵⁴ ÁVILA MENDEZ, Agustín. « Etnia y movimiento campesino en la huasteca hidalguense », dans RELLO, en Fernando (comp.). *Las organizaciones de productores rurales en México*, Mexique, UNAM, 1990, p. 90.

Étudiants de l'Isthme (COCEI), constituée par des groupes zapotèques ; l'Organisation des Yacaltecos de la Sierra de Juárez ; la Coalition des Promoteurs des Indiens Bilingues, avec des membres de presque toutes les ethnies de l'état ; l'Organisation pour la Défense des Ressources Humaines et le Développement Social de la Sierra de Juárez (Odrenasij) ; le Comité de Défense des Ressources Naturelles et Humaines (Codremi) et le Comité d'Organisation et Consultation pour l'Union des Peuples des Sierras du Nord de Oaxaca (Codeco)⁴⁵⁵. Ces organisations et groupes étaient motivés par des intellectuels indigènes et des leaders de la région partageant, dans une certaine mesure, le même agenda de revendications.

Bien qu'aujourd'hui il ne soit toujours pas possible d'opérer une distinction claire entre les mouvements officiels et une branche dissidente, nous pouvons toutefois observer les origines de la séparation de certains secteurs de revendication indigènes en raison d'une nouvelle lutte pour l'autodétermination devant la prédominance de l'État dans les politiques indigénistes. Le cas du Chiapas, dans le sud-ouest mexicain, est un exemple qui montre comment le discours d'autodétermination a commencé à germer dans un milieu où la théologie de la libération était aussi présente parmi les indigènes.

Or, l'expression des nouvelles demandes et le début de leur circulation dans le contexte mexicain ont été observées lors de plusieurs événements au cours desquels le passé a été mobilisé comme source de légitimité historique des nouvelles revendications. De même, un grand nombre de conflits agraires ont été enregistrés dans la zone depuis au moins 1930, ces derniers ont été exacerbés par la réforme agraire entreprise par le gouvernement populiste de Lázaro Cárdenas. Depuis ces années, ils existaient des luttes pour la légalisation des terres contre l'appropriation des grands domaines par des latifundistes. Les conditions de travail, extrêmement dures, des indigènes et des paysans auprès des grands propriétaires fonciers ont également été le motif d'un fort mécontentement social. Sur ce terrain, l'État se confrontait à des pouvoirs locaux, enracinés dans un contexte d'intérêts divers et variés.

De plus, en 1974, le président Luis Echeverría, dont le gouvernement se réclamait de la ligne populiste de Lázaro Cárdenas, avait accordé 614 000 hectares à des populations

⁴⁵⁵ BARTRA, Armando et OTERO, Gerardo. « Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia », dans MOYOS, Sam et YEROS, Paris (éds). *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2008.

d'indigènes lacandones, laissant de nombreux autres groupes paysans dans l'attente d'une répartition des terres, ce qui avait eu pour résultat d'enflammer les nouvelles revendications agraires, associées à d'autres qui existaient depuis longtemps dans la région.

Dans ce contexte, en 1974 s'est organisée l'une des manifestations les plus catégoriques quant aux nouvelles revendications indianistes plus indépendantes et reliées à la présence d'autres forces politiques, telles que la théologie de la libération. Il s'agit du « Premier Congrès Indigène », tenu à San Cristobal de Las Casas au Chiapas. Cet événement a consisté en un rassemblement pour établir des responsabilités au sein de ce que pouvait être un mouvement indigène indépendant. Toutefois, l'indépendance de son organisation était relative à ce moment-là, car ledit congrès fut sponsorisé par le gouvernement local afin de commémorer les 500 ans de la naissance du missionnaire Fray Bartolomé de Las Casas, considéré comme un défenseur historique des droits des peuples indigènes.

Le congrès fut également organisé en collaboration avec Samuel Ruíz, évêque de San Cristobal, ainsi qu'avec les membres de son organisation pastorale qui promouvaient fortement la formation des organisations pour l'auto-gestion et l'auto-développement des communautés au Chiapas⁴⁵⁶. L'une des conditions imposées par Samuel Ruíz pour participer à l'organisation de l'événement, était que le congrès soit « véritablement indigène »⁴⁵⁷.

Pour la première fois, des leaders des communautés indigènes Tzotziles, Tojolabales, Tzeltales et Choles (groupes ethniques de la région du Chiapas) ont participé au congrès, ce qui a permis aux indigènes de proposer librement des sujets pour l'agenda des débats à organiser. Parmi les principales thématiques traitées se trouvaient : le besoin de créer des organisations indigènes, le racisme et les problèmes de classe (la terre, les salaires, le commerce des produits locaux). C'est à partir de ce congrès que se sont formées les premières organisations indigènes dans les états fédérés du Mexique qui avaient les plus hautes densités de populations indigènes : Chiapas, Oaxaca, Puebla, Guerrero et Michoacán.

⁴⁵⁶ Pour un approfondissement de la participation de Samuel Ruíz dans l'organisation du Congrès indigène de 1974, nous renvoyons vers MEYER, Jean. *Samuel Ruíz en San Cristobal*, Mexique, Tusquets, 2000.

⁴⁵⁷ « Gestación lenta y visible: el Primer Congreso Indígena, en 1974, el antecedente más remoto », *Proceso*, 8 janvier 1994.

Comme le signale le témoignage assez complet de Jesús Morales Bermúdez⁴⁵⁸, écrivain local ayant assisté à l'événement, une dénonciation a été réalisée lors du congrès à propos des conditions des communautés indigènes du Chiapas. Elle concernait entre autres : le dépouillement, l'existence de propriétés foncières illégales, l'inégalité de l'achat et de la vente des produits issus de l'agriculture communautaire et le manque des services d'éducation et de santé.

Mais si le congrès présente un intérêt particulier pour notre questionnement sur les nouvelles opérations menées sur le passé indigène, c'est parce qu'au cours de sa réalisation s'est exprimée la version d'un passé primordial traumatique comme instrument de la légitimité. La dénonciation des conditions de vie du présent faisait appel à un discours ancrant l'identité dans un passé ancestral, notamment dans une catastrophe fondatrice.

Ce qui est digne d'attirer l'attention, c'est également le fait que cette perception du passé commençait à prendre de l'importance dans le discours officiel. Ainsi, comme nous pouvons le constater, Manuel Velasco Suárez, alors gouverneur de l'État du Chiapas, affirma lors de l'ouverture du congrès :

Nous devons reconnaître que vos us et coutumes possèdent beaucoup de positif et sont respectables. Et que la dignité de la personne en vous s'accroît quand nous constatons qu'elle est la somme d'un effort de plus de 400 ans de résistance aux combats et à l'agression d'une série de facteurs que vous n'aviez pas la possibilité de contrôler⁴⁵⁹.

Pour donner suite à l'idée de la résistance, il finit par signaler : « nous vous souhaitons d'atteindre, ayant Fray Bartolomé de Las Casas comme symbole, la voie de la liberté, de la dignité, comme tout le monde a le droit de le faire »⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ MORALES BERMÚDEZ Jesús. « *El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio* », *Anuario*, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1991 pp. 242-282. Ce texte constitue une riche source qui recueille un grand nombre de documents du congrès. Le fond documentaire de l'Institut national indigéniste, aujourd'hui CDI, ne contient pas d'information sur ce congrès.

⁴⁵⁹ Extrait du discours de Manuel Velasco Suárez prononcé le 13 octobre 1974 au cours du I Congrès Indigène à San Cristobal de las Casas, au Chiapas, dans MORALES BERMÚDEZ Jesús. « *El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio* », *Anuario*, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1991, p. 289.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

Pour les indigènes se sont rendus au Congrès, les origines de toute situation du temps présent étaient directement en lien avec un événement primordial, la Conquête, de la même manière que le dénonçait le discours indianiste en Amérique Latine :

D'abord, un monsieur, appelé Christophe Colomb, est venu sur nos terres, il a traversé la mer, vu beaucoup d'indigènes, est resté admiratif de nos coutumes (...) il est venu avec ses accompagnants afin non seulement de nous connaître, mais de nous déranger (...) on nous a arraché notre ancienne organisation et aujourd'hui on nous impose nos propres autorités, mêmes les autorités fédérales⁴⁶¹.

Bien que les problématiques rencontrées par les indigènes étaient davantage liées à l'exercice du pouvoir contemporain, particulièrement au régime gouvernemental du XXe siècle et non celui de la Vice-royauté du XVIe siècle, la chronologie n'avait aucune importance puisque le discours visait à produire un sentiment et non une histoire au sens méthodique. Dans les termes de l'indianisme, ces références au passé s'inscrivaient donc dans un rapport mémoriel au passé, concernant désormais la vision des indigènes sur eux-mêmes en tant qu'un groupe dont l'identité est perçue comme transhistorique.

Les dénonciations exprimées dans de nombreuses communications effectuées lors du congrès à propos de chaque zone de l'État, mais aussi dans les *Acuerdos*⁴⁶² adoptés, ont présenté une grande quantité de situations datant du XXe siècle (invasion des terres, dépouillements, maltraitance des indigènes de la zone, vols et expulsions des propriétés, déplacements, manque de ressources). Le passé est lointain alors apparu comme un élément d'explication à propos du traitement réservé aux indigènes de la région.

D'autre part, le congrès du Chiapas et la commémoration de la naissance de Fray Bartolomé de Las Casas donna lieu à la formation du Conseil National Indigène. Cet organisme a représenté, par la suite, plusieurs ethnies du pays à travers la constitution des Conseils Suprêmes Indigènes, mais aussi à travers la participation de plusieurs organisations indigènes. Ces nouvelles organisations appartenant au mouvement national indigène ont été fortement

⁴⁶¹ Extrait du discours d'un indigène Chamula sur Fray Bartolomé de las Casas, dans MORALES BERMÚDEZ Jesús. « *El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio* », *Anuario*, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1991 p. 292.

⁴⁶² *Acuerdos del primer congreso indígena Fray Bartolomé de las Casas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1974.

influencées par l'indianisme que nous avons décrit auparavant et qui fait justement de la dénonciation du passé colonial un de ces piliers. Le congrès du Chiapas :

(...) a commencé avec l'objectif de parvenir à être une assemblée principale pour les représentants indigènes des communautés des quatre zones qui y ont participé. Ce qui était recherché était de mettre en place une communication et une mise en relation entre indigènes des différentes ethnies ; leurs connaissances, qu'ils soient capables d'évoquer leurs problématiques communes et de les dénoncer de manière ouverte ; « que l'indigène ait une voix » disaient-ils⁴⁶³.

Le Congrès National Indigène a ainsi réussi à tracer des orientations pour de futures actions, et à partir de là, se sont organisées plusieurs activités jusqu'en 1978 : des assemblées de travail régionales et extrarégionales, interethniques et des assemblées itinérantes. Dans le même sens, des directions régionales du congrès indigène se sont créées ayant pour but de garantir la continuité des revendications et de l'analyse de la situation des indigènes du Chiapas. L'usage de langues indigènes lors des assemblées dérivées de la coordination du Congrès était également l'un des objectifs de récupération culturelle dont le Congrès s'était attribué la tâche.

Toutefois, ce congrès indigène fut dissout en 1977 à cause de différents internes, de disputes régionales et d'attentes décalées par rapport à la capacité d'action d'un tel organisme consacré à la dénonciation, à la formation d'une conscience de classe pour surmonter la conscience ethnique, et à la diffusion d'un premier indianisme qui resterait toutefois comme un héritage au Chiapas. D'autre part, le Congrès a été confronté à l'apparition de nouvelles organisations indigènes et paysannes comme : Politique Populaire, Centrale Indépendante d'Ouvriers Paysans et Agricoles (CIOAC), Organisation Paysanne Emiliano Zapata (OCEZ), Parti Socialiste de Travailleurs (PST), qui commençaient à orienter les revendications sur de nouveaux fronts de lutte.

Or, en parallèle à cet événement clé, le Premier congrès indigène de 1974, un événement à caractère plus officiel fut organisé sous l'égide d'une nouvelle orientation de l'indigénisme d'état : le « Premier congrès des peuples indigènes » à Pátzcuaro, au Michoacán, en 1975, organisé en collaboration avec des organisations indigènes.

⁴⁶³ MORALES BERMÚDEZ Jesús. « *El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio* », *Anuario*, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1991, p. 262.

Il est important de situer la prolifération de l'indianisme dans le contexte d'une évolution de l'indigénisme en tant que politique étatique. Effectivement, il semble indispensable de rappeler que dans les années 1970, l'indigénisme a connu un réagencement et s'est transformé en un « indigénisme de participation », c'est-à-dire en une politique prenant en compte l'avis des indigènes dans l'application des politiques qui leur étaient adressées depuis les cadres de l'Institut National Indigéniste⁴⁶⁴.

Les circonstances du changement de discours ont été variées. Parmi les plus importantes, nous pouvons citer la volonté du président Luis Echeverría, de tendance populiste et nationaliste, de réparer l'image du Parti Révolutionnaire Institutionnel, et sa légitimité après le massacre des étudiants de 1968, réalisé pendant le mandat présidentiel de Díaz Ordaz, son prédécesseur. Ayant hérité de la question du massacre des étudiants, Echeverría a décidé d'entamer des politiques sociales plus ouvertes face aux mouvements sociaux et plus soucieuses des classes populaires, ce qui comprenait les paysans et les indigènes.

L'administration de Luis Echeverría a introduit dans l'indigénisme l'idée d'une participation des indigènes au développement national. Ainsi, l'objectif de l'époque était d' : « élever la condition indigène pour les faire devenir des partenaires de la vie nationale et pour obtenir d'eux une plus grande participation dans la production et dans les bienfaits du développement national »⁴⁶⁵. Pour atteindre cet objectif, l'administration de L. Echeverría a alors considérablement augmenté le budget de l'Institut National Indigéniste. De 26 millions de pesos en 1970, il est alors passé à 450 millions de pesos en 1976. De même, les politiques de développement des communautés indigènes ont été considérablement renforcées, notamment par la création en 1973 du Programme intégral de développement rural.

L'encouragement des politiques indigénistes, depuis le début du mandat de Luis Echeverría, par l'augmentation des ressources, mais également par le dialogue avec des organisations indigènes, a caractérisé l'« indigénisme de participation » qui n'était toutefois pas non plus dépourvu d'une volonté de contrôler les mouvements sociaux qui montaient en

⁴⁶⁴ L'indigénisme de participation a connu une période d'institutionnalisation au sein de l'Institut national indigéniste sous la direction d'Ignacio Ovalle, de 1976 à 1982. Voir *INI, Memoria de actividades, 1976-1982*.

⁴⁶⁵ *Instituto nacional indigenista-Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, 1948-2012*, document d'histoire de l'institution, p. 11. <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf> (Consulté le 11 décembre 2018).

puissance à l'époque. En effet, depuis les années 1950, d'importants secteurs contestataires s'étaient formés dans le pays et dans les milieux urbains et ruraux : étudiants, cheminots, paysans, mais également des mouvements de guérilla comme celle organisée par Lucio Cabañas et Genaro Vázquez dans l'État du Guerrero, au centre du Mexique et dans le milieu paysan⁴⁶⁶. La force de ce mouvement a véritablement éclaté en 1968 lors de la vague mondiale contestataire et radical. Au Mexique, comme nous l'avons déjà évoqué, les révoltes de 1968 cherchaient à mettre un cause le régime politique mexicain et le contrôle presque absolu qu'il exerçait dans plusieurs secteurs sociaux, notamment ouvriers, indigènes et paysans.

Comme nous avons déjà montré, l'adoucissement de l'indigénisme cherchait à créer un rapprochement avec les populations potentiellement contestataires, mais c'était également l'un des résultats de la présence des anthropologues critiques et des intellectuels indigènes dans des institutions comme l'École Nationale d'Anthropologie et Histoire et d'autres institutions.

Quant aux intellectuels indigènes, ils étaient de plus en plus présents grâce aux nouveaux programmes d'éducation différenciée au sein desquels un indigénisme plus ouvert était renforcé. Le premier programme de « formation indigène » fut la Licence en intégration sociale proposée par l'Institut de Recherche et d'Intégration Sociale localisé dans l'état de Oaxaca (sud du Mexique). Par la suite, d'autres programmes ont vu le jour, tels que ceux de professeurs indigènes d'éducation basique et technicien en développement rural et promoteur culturel et bilingue. En 1979, un programme plus général a été créé pour répondre au besoin d'une formation adaptée aux indigènes : un ensemble de licences en ethno linguistique et en sciences sociales à Pátzcuaro, au Michoacán, sous l'égide de l'Institut National Indigéniste et de ce qui était à l'époque le Centre de recherches supérieurs de l'Institut National d'Anthropologie et Histoire⁴⁶⁷. D'autres programmes ont été créés jusqu'à nos jours, mais dans les années 1970 la

⁴⁶⁶ Une série de nouvelles recherches sur ces mouvements a récemment été produite : PENSADO, Jaime. « Political Violence and Student Culture in Mexico: The Consolidation of *Porrismo* during the 1950s and 1960s », Thèse de doctorat à l'Université de Chicago, 2008. ALEGRE, Robert. « Railway Workers' Identities and the Construction of Post-Revolutionary Mexico », Thèse de doctorat à l'Université de Rutgers, 2008. AVIÑA, Alexander. « Insurgent Guerrero: Genaro Vázquez, Lucio Cabañas and the guerrilla challenge to the Postrevolutionary Mexican State, 1960-1996 », Thèse de doctorat à l'Université de Southern California, 2009 et PADILLA, Tanalís Padilla. *Rural Resistance in the Land of Zapata. The Jaramillista Movement and the Myth of the Pax-Priista, 1940–1962*, Durham, Duke University Press, 2008.

⁴⁶⁷ RÍOS MORALES, Manuel (intellectuel zapotèque de Oaxaca), « La formación de profesionistas indígenas », dans WARMAN, Arturo et ARGUETA, Arturo (éds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades, Mexique, UNAM et Porrúa, 1993, pp. 145-162.

mise en place d'une formation différenciée donna lieu à la formation d'une intelligentsia indigène qui devint de plus en plus active dans l'organisation de manifestations culturelles où l'identité indigène était au cœur d'une nouvelle « conscience sociale ».

C'est dans ce contexte que le « Premier congrès des peuples indigènes » a été mené à bien au Michoacán en 1975. Organisé par des instances officielles telles que la Confédération Nationale des Paysans, l'Institut National Indigéniste et le Ministère de la Réforme Agraire, ce fut l'occasion de favoriser l'unité indigène dans le cadre d'un changement d'orientation de l'indigénisme⁴⁶⁸. A ce congrès ont assisté les membres de 54 groupes ethniques, avec 74 délégations et 1 200 délégués⁴⁶⁹. De même, 3 500 personnes ont été présentes, dont des autorités gouvernementales, des anthropologues et d'autres académiciens et observateurs. L'événement a été télévisé pour démontrer son importance nationale et médiatique.

Un point important à considérer est la participation des anthropologues critiques dans l'organisation de l'événement. Depuis 1970, des personnalités comme Guillermo Bonfil Batalla (alors directeur de l'Institut National d'Anthropologie et Histoire), Salomón Nahmad (directeur des opérations de l'Institut National Indigéniste), et le frère de Guillermo Bonfil Batalla, Alfredo Bonfil (secrétaire général de la Confédération nationale des paysans) avaient formulé l'idée d'organiser des congrès indigènes⁴⁷⁰. L'idée prit forme en 1971 avec la participation de Margarita Nolasco et Mercedes Olivera. Ils présentèrent le projet au président Luis Echeverría, mais également à Gonzalo Aguirre Beltrán, alors directeur de l'Institut National Indigéniste. L'initiative fut bien accueillie et le congrès intégré dans le programme général de l'Institut National Indigéniste pour la période du mandat de Luis Echeverría.

⁴⁶⁸ Le président Luis Echeverría avait convoqué ces trois secteurs en 1971 à une réunion dans la maison présidentielle pour définir la conduite des futures politiques indigénistes dans le pays. Ce fut lors de cette réunion que l'idée d'organiser un congrès fut proposée. Dans un sens, Echeverría suivait la même stratégie que Lázaro Cárdenas quand ce dernier avait organisé le Congrès indigéniste interaméricain en 1940. La préparation du congrès de 1975 a mobilisé des leaders et des promoteurs indigènes bilingues qui furent envoyés dans plusieurs communautés afin de repérer les problématiques sociales principales et élaborer des rapports. Ces derniers ont joué un rôle d'intermédiaires entre les instances étatiques et les communautés.

⁴⁶⁹ Selon le seul document disponible aux Fonds d'archives de l'Institut National Indigéniste (aujourd'hui Commission nationale pour le développement des peuples indigènes) : *I Congreso nacional de pueblos indígenas, 1975*. Pátzcuaro, Michoacán. INI/CDI, Fonds documentaires, 572.7072 C65 CONC

⁴⁷⁰ OLÍN MUÑOZ, María L. « *We speak for ourselves* ». *The first national congress of indigenous peoples and the politics of indigenismo in Mexico, 1968-1982*, thèse de doctorat à l'Université d'Arizona, 2009.

Ces anthropologues maintenaient d'importants liens avec des intellectuels indigènes et avec des leaders d'organisations avec lesquels ils entretenaient de plus en plus d'échanges et auxquels ils commençaient à s'allier, comme cela a été le cas lors de l'organisation de la II réunion de la Barbade dans un cadre plus international. Le rôle d'intermédiaires culturels et politiques a été fondamental dans la création de nouvelles formes de gestion indigéniste, car ces anthropologues, comme on l'a vu, avaient redéfinie leur science non comme un instrument d'application verticale des politiques, mais comme un accompagnement politique des indigènes dans la quête de nouveaux droits. Le travail à la fois national et international des anthropologues critiques permettait également une application des dispositions internationales dans le contexte des politiques nationales.

Avec la tenue du « Premier congrès des peuples indigènes », en 1975, les idées développées par les anthropologues et les intellectuels indigènes sont devenues la nouvelle devise de la politique indigéniste, cherchant désormais à donner aux indigènes une place d'acteurs politiques actifs et non de sujets passifs de la civilisation par l'acculturation.

Dès l'ouverture du congrès, un changement de discours a pu être observé. Le président Luis Echeverría, présent ce jour là pour l'inauguration affirmait : « Soyez les forgerons de votre propre destin »⁴⁷¹ une phrase qui allait être cohérente avec le changement d'orientation de la politique indigéniste produite à l'époque.

Dans le cadre des revendications exprimées lors de cet événement, et qui nous intéressent ici en raison de la mobilisation d'éléments historiques, les intervenants indigènes demandèrent la préservation de leurs langues, de leurs histoires, de leurs traditions et de leur patrimoine artistique. En contraste avec la politique indigéniste d'assimilation et d'acculturation, émergea également l'idée selon laquelle « le folklore doit être promu et conservé »⁴⁷² non en raison de son apport pour la nation, mais en raison de la valeur des peuples indigènes eux-mêmes.

De la même manière, à l'occasion de la cérémonie de clôture une « Lettre des communautés » indigènes a été élaborée sous forme d'un positionnement réunissant les

⁴⁷¹ Paroles prononcées par le président Luis Echeverría, LÓPEZ VELASCO, Vicente Paulino. *Y Surgió la Unión... Génesis y desarrollo del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*, Mexique, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, Editorial Hersa S.A., 1989, p. 98.

⁴⁷² *I Congreso nacional de pueblos indígenas. Conclusiones, 1975*. Pátzcuaro, Michoacán. INI/CDI, Fonds documentaires, 572.7072 C65 CONC, p. 20. La publication des conclusions date de 1980.

conclusions des quatre jours de travail et étant le résultat des 16 séances de discussion à propos de plusieurs sujets sur la vie des peuples indigènes au Mexique. Leurs demandes portaient notamment sur une meilleure distribution des terres et des meilleures conditions de santé, la construction de chemins, de ponts et de transports collectifs, l'accès à des crédits et la promotion de l'artisanat. De même, la lettre incluait la demande d'une éducation bilingue et donc la présence d'enseignant bilingues, une éducation pour adultes, des services médicaux, mais aussi une égalité de genre dans les communautés⁴⁷³.

En plus de cette lettre, un autre document fut présenté : la Lettre de Pátzcuaro. Il s'agissait plutôt d'une déclaration d'auto-proclamation d'une nouvelle indianité qui se révèle fondée sur la relecture de l'histoire. Cette relecture a introduit l'idée d'une continuité historique observable dans l'histoire du pays depuis la conquête du XIV^e siècle :

Dans les luttes du peuple mexicain pour son indépendance et pour l'intégration nationale, depuis la Conquête jusqu'à nos jours, en passant par les périodes cruelles de la colonie et du Porfiriato, nous, les indigènes, avons participé avec détermination dans ce processus historique, avec d'immenses sacrifices de vies et de patrimoine. Au cours de la révolution de 1910, notre contribution est indiscutable à côté de nos frères métis, car nous avons compris au bon moment et avec clarté, que ce mouvement fut et est d'un profond caractère populaire contre les oppresseurs nationaux et étrangers, visant la récupération de la nation, de ses ressources (la terre, l'eau, le pétrole, etc.) et du droit souverain à une vie indépendante et démocratique.⁴⁷⁴

La lettre signalait ensuite que malgré ce processus historique, le peuple mexicain n'avait pas encore accompli sa libération, et que les indigènes étaient encore les principaux marginaux du développement démocratique, malgré leurs efforts et ceux des régimes gouvernementaux.

Les peuples indigènes déclarent en ce sens que pour surmonter la marginalisation que nous subissons, le meilleur chemin se trouve dans notre intégration au sein des luttes d'ouvriers, de paysans et du peuple mexicain...La marginalisation des indigènes retarde le développement démocratique du pays, alors, sortir de celle-ci n'est pas uniquement une question d'indigènes.⁴⁷⁵

A la différence des affirmations contestataires de l'anthropologie critique du début des années 1970, dans ce congrès, l'État ne fut pas dénoncé comme oppresseur des peuples

⁴⁷³ « Carta de las Comunidades Indígenas », *Instituto Interamericano Indígena*, p. 6-32.

⁴⁷⁴ « Primer Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas, Carta de Pátzcuaro. Declaración de principios », Janitzio, municipio de Pátzcuaro, Michoacán, México 9 de octubre de 1975, en *INI 30 años, revisión crítica, México indígena*. Órgano de difusión del Instituto Nacional Indigenista, p. 362.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 363.

indigènes. C'était plutôt le « cacicazgo » qui était vu comme la racine du problème d'exploitation, à savoir, le système colonial de gouvernance tenu par une seule personne au sein d'une communauté indigène.

Bien que menés depuis des motivations différentes, les deux congrès indigènes de l'époque, celui de San Cristobal de las Casas et celui de Pátzcuaro, nous permettent de voir comment le discours politique a fortement évolué, s'exprimant désormais depuis le filtre de l'indianisme qui prônait une « prise de parole » des indigènes sur la scène publique. Cette prise de parole était également reliée à une relecture de l'histoire. Cette histoire se révélait ancestrale et marquée par une souffrance fondatrice devant laquelle l'indigène devait prendre en main la suite de son histoire. Mais l'insistance sur la formation d'une nouvelle conscience faisait également écho à l'une des idées de l'anthropologie indigéniste à la tête de laquelle se trouvait Gonzalo Aguirre Beltrán : sortir l'indigène de sa condition de caste et l'élever vers le statut d'une classe sociale capable de s'organiser. Il s'agit là d'une différence importante quant au premier indigénisme, dont l'idéal visait à civiliser l'indigène, perçu comme un être marqué par un retard culturel installé depuis l'époque coloniale.

Cette forme de politique d'intégration participative s'est poursuivie sous le mandat du président José López Portillo⁴⁷⁶ (qui a débuté en 1976 et s'est terminé en 1982), et au cours duquel la participation des intellectuels indigènes a été fortement encouragée depuis les instances officielles⁴⁷⁷. Suivant ce même objectif, le Secrétariat d'Éducation Publique renforça ses programmes d'éducation bilingue et interculturelle qui avaient été initiés de manière plus expérimentale en 1963⁴⁷⁸. Toutefois, l'indigénisme de participation resta davantage concentré sur des problématiques économiques comme la pauvreté et la marginalisation, qui étaient également le résultat des migrations rurales et de l'urbanisation des principales villes. Un fait compréhensible puisqu'en 1976 s'est déclenché une forte crise économique. La persistance de cette crise a provoqué un revirement de situation pour toute la politique sociale de l'État, y

⁴⁷⁶ Consulter également : SARMIENTO SILVA, Sergio. « Notas acerca del indigenismo de participación y la lucha indígena actual » *Revista de la Universidad Autónoma de Guerrero*, Extra 2, octobre 1982, pp. 19-28.

⁴⁷⁷ OEHMICHEN BAZÁN, Cristina. *Reforma del Estado: Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.

⁴⁷⁸ Comme le montre Ariane Boyer Roy dans « L'éducation interculturelle bilingue au Mexique : fondements et enjeux actuels », *Tinkuy*, n.°16, Section d'études hispaniques de l'Université de Montréal, juillet 2011, pp. 51-64.

compris l'indigénisme, c'est qui a fini par induire un changement plus radical au niveau politique, comme on le verra plus tard.

Afin de combattre la pauvreté et la marginalisation, le gouvernement, à travers l'Institut National Indigéniste, créa en 1977 la Coordination Générale du Plan National pour des Zones Déprimées et Groupes Marginalisés (Coplamar), tout en cherchant à s'appuyer sur les Conseils Suprêmes Indigènes pour appliquer ce programme dans les zones destinées à cet effet. Ce programme a été conçu pour fournir une assistance sociale dont l'objectif était de mener des actions dans des zones rurales et marginalisées, afin que des groupes démunis puissent atteindre des conditions d'équilibre social⁴⁷⁹.

Dans le cadre du combat contre la marginalisation et la pauvreté, la tâche principale accordée aux Conseils Suprêmes Indigènes et au Conseil National Indigène était notamment de promouvoir et de favoriser l'ethno-développement, dans le sens proposé par les anthropologues et les leaders indigènes, à savoir, une récupération de la culture, de la mémoire, de l'identité et du territoire. Toutefois, le Conseil National Indigène s'est limité à fonctionner uniquement comme un organisme dont l'agenda s'est concentré sur la défense face à la répression, en prônant la liberté et le respect des droits de l'homme dans le cadre de la lutte pour la terre et pour des demandes paysannes précises (crédits agricoles, dotation de terres, commercialisation de produits, etc.)⁴⁸⁰. Raison pour laquelle, ce Conseil n'a pas joué le rôle de plateforme dans la structuration de demandes ethniques et identitaires comme cela avait pourtant été proposé lors des deux congrès indigènes.

En 1977, a également été organisé le « Deuxième congrès national des peuples indigènes ». Ensuite, le « Troisième congrès des peuples indigènes » s'est tenu en 1979. Au cours de ce dernier, les revendications contre le développement capitaliste se sont exprimées de manière encore plus forte : « le destin des peuples indigènes est en train d'être anéanti par un modèle de développement qui applique la science et la technologie avec une mentalité capitaliste, impulsée par des intérêts économiques et extérieurs aux réalités populaires du pays,

⁴⁷⁹ FOX, Jonathan. *The Politics of Food in Mexico: State Power and Social Mobilization*, New York, Cornell University Press, 1993. Et pour une vision qui touche directement la question des indigènes : DEL VAL, José del Val, *México, identidad y nación*, Mexique, UNAM, 2004.

⁴⁸⁰ VELAZCO CRUZ, Saúl. *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Mexique, UNAM, 2003, p. 133.

en détériorant sauvagement notre milieu écologique »⁴⁸¹. Lors de ce congrès, de fortes dénonciations ont été lancées contre la mise en prison d'indigènes impliqués dans les conflits de luttes pour la terre. De plus, la demande de l'expulsion de l'Institut Linguistique d'Été a été présentée ainsi qu'une proposition pour restructurer la participation des indigènes dans la conduite de la politique indigéniste⁴⁸². Alors, et de manière très claire s'est aussi esquissé le respect du « droit de la pluralité ethnique pour renforcer nos langues et cultures »⁴⁸³.

En 1979, l'idée de construire un État pluriethnique a été reprise lors d'une réunion des Conseils des groupes ethniques Mazahuas, Tlahuicas, Otomies et Matlanzincas de l'État de Mexico, au centre du Mexique. Lors de ce rassemblement, ils adoptèrent la Déclaration de Temoaya, qui synthétise, nous semble-t-il, les éléments historiques jusqu'ici retracés :

Frères indigènes,

Nous sommes ici parce que le temps pour exprimer notre voix et pour être écoutés est venu. Plus personne ne parlera à notre place, ni discutera au nom de nos peuples. Nous sommes vivants et nous prenons aujourd'hui notre destin en main. C'est le temps de notre parole et le temps de récupérer notre histoire...

1-Nous nous prononçons pour que le gouvernement de la Révolution Mexicaine reconnaisse légalement, dans une réforme politique et pas seulement dans les discours, la complexité ethnique de cette nation que nous tous intégrons. Puisque le mythe du mexicain métis a été brisé, nous devons faire du pluralisme une réalité reconnue, tel que le montre de toute évidence la réalité sociale. Ainsi, le pluralisme culturel sera entièrement reconnu avec l'établissement d'un État multiethnique, dans lequel tous les indigènes seront représentés...

2- La mise en place d'un État multiethnique requiert la réforme de notre Constitution Nationale, pour laquelle nous allons lutter. Après 450 ans de domination, nous n'avons

⁴⁸¹ BARRE, Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Mexique, Siglo XXI, 1983, p. 150.

⁴⁸² L'Institut linguistique d'Été a fait l'objet de plusieurs critiques de la part des anthropologues critiques et des intellectuels indigènes. Ce projet avait été créé aux États-Unis dans les années 1930 au travers de l'Église baptiste et afin de préparer des jeunes chrétiens dans le but d'éduquer les membres de différentes ethnies illettrées. S'inspirant des conceptions anthropologiques et linguistiques, l'Institut revalorisait des langues indigènes comme un moyen pour traduire des passages de la bible et répandre ainsi des concepts religieux. L'Institut a commencé ses activités en 1935 au Mexique et quarante ans plus tard, il coordonnait des missions dans 24 pays d'Amérique, d'Asie, d'Afrique et d'Océanie. Les attaques envers l'institut dans les années 1970 l'accusaient d'être un instrument de l'impérialisme et de servir d'agent de l'ethnocide puisqu'il modifiait les croyances des indigènes. La participation des institutions et des agences gouvernementales dans les pays concernés était aussi dénoncée comme une action contre la liberté et la libération des populations indigènes dans leurs propres termes. De même, l'Institut était perçu comme une extension de l'interventionnisme américain en Amérique Latine. Pour les critiques adressées à l'Institut, voir : DEL VALLS, Ángel. « El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo », *Nueva Antropología*, vol. III, n° 9, 1978, pp. 117-144.

⁴⁸³ « Discurso de clausura del III Congreso nacional indígena », dans BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva Imagen, 1981, p. 389.

pas encore le droit d'être reconnu par notre charte fondamentale. Ne pas nous reconnaître montrerait l'impuissance du système qui nous gouverne à faire disparaître la situation coloniale dans laquelle nous nous sentons encore immergés. Si le système mexicain n'est pas capable de faire ce pas, il montrera que la révolution est congelée. La négation de notre reconnaissance sera alors l'acceptation de sa propre déchéance.⁴⁸⁴

Passé et présent s'entremêlent très clairement dans ce document. La mise en perspective d'un passé vieux de siècles avec les revendications du temps présent a ainsi commencé à articuler un nouvel horizon d'attente : la redéfinition de l'État en fonction d'une diversité culturelle conçue comme une réalité longtemps refoulée. La construction d'un nouvel idéal d'État pluriel était également associée à la quête de libération indigène devant un continuum ethnocidaire initié depuis l'époque coloniale. A l'époque, l'un des sujets importants en lien avec un nouvel horizon d'avenir était de faire face au passé indigène et de récupérer la culture authentique des indigènes. Un ensemble d'idées qui deviendra, au début du XXI^e siècle, une véritable urgence politique et la base du changement d'imaginaire à propos de la nation. Mais aux années 1970 nous constatons, dans plusieurs documents, les premiers pas vers des utopies de futur en lien avec la pluralité culture⁴⁸⁵. Par exemple, dans la Déclaration de Oaxtepec, adoptée après la réalisation du « Séminaire national d'éducation bilingue-biculturelle à Oaxtepec (Morelos) du 16 juin 1979, il était affirmé que :

Il doit être clair que si nous avons été et nous sommes en lutte, c'est pour la défense de nos différents intérêts : nous défendons notre intégrité culturelle, notre patrimoine historique et nous luttons pour la défense de nos ressources naturelles. En ce moment, tout semble indiquer qu'avec les nouvelles exigences liées au développement, comme le pétrole, une nouvelle violence se prépare contre nous, mais nous vous avertissons et nous voulons vous faire réfléchir que détruire l'écologie c'est également détruire l'homme et nous les indigènes nous sommes des hommes comme vous⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ « La Declaración de Temoaya », dans BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva Imagen, 1981, p. 389.

⁴⁸⁵ Guillermo Bonfil Batalla avait justement réalisé le recueil des documents indigènes en affirmant qu'ils constituaient non seulement la parole directe des indigènes, mais également une nouvelle pensée du futur, associée à la quête d'une nouvelle forme de société politique au Mexique et dans toute l'Amérique Latine. Il s'agissait donc d'une forme de « futur potentiel » qui imposait un passage par le passé, par sa décolonisation et, finalement, par la libération. Une libération, qui dans son ouvrage *Le Mexique profond*, devait correspondre à la libération de l'indigène et de la nation, les deux assujettis par une aliénation ancestrale.

⁴⁸⁶ « Declaración de Oaxtepec », dans BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva Imagen, 1981, p. 402.

Comme nous l'avons signalé, en 1979 le Mexique investissait fortement dans le développement pétrolier à la suite de la découverte de dépôts naturels après la crise de 1973. Les intellectuels indigènes semblaient voir dans toute forme de projet national de développement une potentielle menace puisque cela pouvait présenter des conséquences pour les communautés établies près des gisements.

Le document intitulé « Kúnguarekua P'uréchaeri » (l'union naissante des purépechas, un groupe ethnique du Michoacán) et paru en 1979 allait dans le même sens, tout en faisant référence à la politique indigéniste, qui était la principale cible des critiques de l'époque :

...la disparition des manifestations culturelles va de pair avec le processus de modernisation forcée et désavantageuse pour les peuples traditionnels, ce qui affaiblit les bases physiques et économiques de leurs vies. Un autre aspect de l'exploitation de la culture indigène nationale se fait par le biais d'études et de recherches qu'entreprennent majoritairement les étrangers sous des concessions ou des accords avec les gouvernements. Ceci est la conséquence du manque de personnel national préparé pour assumer le contrôle des projets de recherche qui présentent une orientation nouvelle et différente⁴⁸⁷.

En raison de ces critiques et d'une manifestation de plus en plus importante des indigènes pour leur libération, et avec le soutien des anthropologues critiques, le discours officiel s'est alors retrouvé dans un besoin de renouveau idéologique. L'intellectuel indigène Natalio Hernández signala en 1978 que les demandes constantes des organisations indigènes avaient « influé pour qu'à partir du régime présent, l'Institut National Indigéniste revoie et repense ses postulats théoriques précédents pour réorienter l'action indigéniste vers une politique de participation des indigènes »⁴⁸⁸.

Cependant, bien que le discours indianiste était fort et exprimé à plusieurs reprises, les institutions étatiques indigénistes, n'ont pas modifié grande chose au cours des années 1980. Les résultats des luttes indigènes se déroulaient davantage au niveau des municipalités. Avec une plus forte mobilisation régionale des luttes indigènes, la question se tourna peu à peu vers le sujet de l'autonomie, un aspect qui a été renforcé par la synergie établie entre les mouvements

⁴⁸⁷ « Document Kúnguarekua P'uréchaeri », dans BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva Imagen, 1981, p. 410.

⁴⁸⁸ HERNÁNDEZ, Natalio. « La nueva política indigenista », dans BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva Imagen, 1981, p. 398.

indigènes et des secteurs paysans très radicalisés comme cela a été le cas du réseau de l'Union National des Organisations Paysans Autonomes (UNORCA).

Vers la fin des années 1980 les revendications n'ont cessé de se multiplier, avec la naissance de nouvelles organisations et de nouvelles expressions d'une revendication qui devenait vaste et commune. Plusieurs secteurs de la gauche ont également rejoint ces nouveaux secteurs de lutte qui combinaient l'affirmation identitaire, la lutte pour les ressources et la terre, la défense culturelle, et un grand éventail qui s'apparentait aussi au langage des droits de l'homme et qui faisait référence aux institutions internationales comme un nouveau milieu de légitimité pour les groupes indigènes.

Dans cet espace, encore très hétérogène, comme cela avait également été le cas pour le « réveil indigène » continental, la forge d'un passé commun était un instrument qui donnait progressivement un profil propre aux revendications indigènes. Si elles partageaient avec les mouvements paysans les revendications agraires et celles concernant les ressources, en revanche la référence à un passé d'oppression envers les indigènes depuis la conquête commençait à jeter les bases d'une communauté différente, fondée sur une approche mémorielle du passé qui donnait sens à la « condition ethnique »⁴⁸⁹.

Dans les années 1990, cette référence à un passé ancestral traumatique commença à être approfondie, permettant la séparation des luttes indigènes de l'imaginaire sur la paysannerie et favorisant la consolidation d'une nouvelle identité politique : les peuples indigènes en tant que des oubliés de l'histoire. La quête d'une libération, ainsi que la lecture du passé comme une tragédie fondatrice dont la responsabilité revenait à l'État-nation contemporain, allait nourrir plus tard les débats sur la construction d'un état multiethnique.

Il s'avère donc nécessaire de se plonger, même de manière brève, sur le moment de la controverse autour du Ve Centenaire, qui fut la plus grande manifestation publique de l'émergence indigène en Amérique Latine et au Mexique. En 1992, ces cinq siècles d'histoire

⁴⁸⁹ L'ethnicité est souvent mobilisée comme un élément ontologique, comme une condition naturelle et intrinsèque au groupe, comme un trait fondé sur la biologie, la culture ou l'histoire. Les groupes catégorisés comme "subalternes" présentent cette tendance à affirmer de manière stratégique une ethnicité essentialisée à des fins politiques, et dans le but d'obtenir une reconnaissance particulière et des droits spécifiques. Pour une analyse de l'ethnicité instrumentalisée, voir : RESTREPO, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault, Colombie, Editorial Universidad del Cauca, 2004.

sont devenus un sujet brûlant et ont fait l'objet d'une actualité médiatique incontestable, car devant l'histoire s'érigait la mémoire, la mémoire indigène, celle affirmée comme appartenant aux victimes ancestrales. A cette date, où passé et présent semblaient ne pas être si différents, les indigènes ont repris la parole, mais cette fois au milieu d'une collision internationale à propos de l'interprétation d'un passé éloigné de nous par des siècles.

1992, le Ve Centenaire de la découverte : une bataille publique pour le passé.

Tel que nous l'avons montré, au cours des années 1970 et 1980 s'est forgé le vocabulaire historique où l'indigène commença à être présenté comme la victime d'un passé et dont les effets perduraient au temps présent.

Dans les années 1990, une nouvelle phase de cette perception mémorielle du passé s'est déployée lors de la controverse autour du Ve Centenaire sur la Découverte des Amériques. A cette date emblématique, la querelle à propos d'un passé de 500 ans fut l'occasion de renforcer l'unité de l'indianisme latino-américain et de remettre au centre des débats la quête des droits spécifiques des populations indigènes dû au fait de leur condition de victimes.

Bien qu'abordée d'une manière très vaste et sous une multitude d'aspects, surtout au moment où elle s'est produite, il nous semble fondamental de cerner certains éléments de cette querelle quant aux sens du passé et quant à la transformation des indigènes contemporains en victimes d'une histoire aux origines très anciennes. Cette querelle s'est principalement structurée en deux pôles opposés : celui de la « célébration » des cinq siècles de la Découverte et de la formation d'une véritable histoire universelle, et celui de la « commémoration » des cinq siècles de la survie et de la résistance des indigènes face à l'extermination, à la violence et à la domination. Ces deux pôles, dans la sphère publique, étaient les héritiers d'une tension déjà présente depuis les années 1970 et 1980 : celle entre l'histoire et la mémoire. En effet, l'histoire de la Découverte faisait l'objet de contestations par rapport à la construction d'une nouvelle mémoire, en l'occurrence, la mémoire des peuples indigènes. Cette dernière correspondant à une nouvelle histoire centrée sur la continuité de la domination et de ses effets au temps présent.

Certes, cette vision des choses, dont les bases avaient été mises par la science engagée et par les organisations indigènes, se servait des contenus héroïques, mais l'objectif n'était pas de forger une unité nationale. Au contraire, l'évocation des luttes de résistances des indigènes depuis des siècles, cherchait à renforcer la quête d'une nouvelle forme de démocratie pour des minorités ethniques. Un changement de registre historiographique qui n'est pas sans intérêt.

L'expression de la volonté de célébrer la « Découverte de l'Amérique » est apparue pour la première fois en mai 1973, au cours de la journée « Face au demi-millénaire de la découverte de l'Amérique » et après les réunions dans la municipalité Palos de la Frontera, dans la province de Huelva en Andalousie (Espagne). Plusieurs représentants des pays d'Amérique Latin furent invités à cette réunion en vue de créer des commissions nationales d'organisation pour la célébration. Cependant, ce ne fut que dix ans plus tard que cette volonté prit une nouvelle dimension. En 1982, en Espagne, le premier gouvernement socialiste, dans le cadre de la transition après le franquisme, voulait produire des changements pour consolider la démocratie, dotant celle-ci d'une image d'un pays de libertés et d'alliances internationales. En 1983, lors d'une réunion internationale avec des pays latino-américains à Santo Domingo, en République Dominicaine qui a eu lieu du 8 au 11 juin, ont été exposé en détail les propositions de célébration qui devaient être réalisées en partenariat avec des institutions localisées de l'autre côté de l'Atlantique. Toutefois, lors de la réunion des divergences ont émergé quant au concept de « célébration », certains considérant qu'il n'était pas possible de donner ce sens à l'événement depuis la perspective des peuples indigènes contemporains.

Cela a été le début d'une controverse qui allait atteindre en 1992 des niveaux internationaux ! Il existe même des traces de cette querelle dans la production cinématographique de l'époque⁴⁹⁰. Mais en quoi consistait exactement cette querelle ? Que nous dit-elle sur les mutations du passé indigène dans les Amériques ?

Tout d'abord, il est important de rappeler que l'histoire de la découverte et de la colonisation espagnole a fait l'objet de nombreux débats et ce depuis longtemps. Déjà au XVI^e siècle apparaissaient des critiques de ces événements. Mais ce n'est qu'au XIX^e siècle que s'est formée la « Légende noire » à propos du régime colonial mis en place dans la Nouvelle

⁴⁹⁰ A l'occasion du Ve centenaire, le réalisateur Ridley Scott produisit le film *1492 : Christophe Colomb. The Conquest of Paradise*, diffusé le 14 octobre 1992.

Espagne, et qui faisait référence à la dénonciation de la brutalité de la colonisation, à l'extermination des populations et à l'asservissement des natifs.

Selon l'historienne María José Villaverde, la légende noire constitue l'un des sujets les plus controversés de l'histoire espagnole. De son point de vue, elle fut le produit des rancunes que la puissante expansion coloniale réveilla chez d'autres pays européens, comme l'Angleterre et les Pays-Bas. Cette légende est également associée à une stigmatisation des Espagnols comme des êtres sauvages, d'une condition inférieure à d'autres « races européennes ». Au XVIII^e siècle, l'Europe commença à fabriquer une image de l'Espagne comme d'une région semi-africaine et des encyclopédistes comme Diderot la présentaient comme une patrie de conquistadores brutaux⁴⁹¹. La légende d'une Espagne barbare s'est perpétuée jusqu'à ce qu'en 1914 l'écrivain Julián Juderías y Loyotl publia « La légende noire et la vérité historique » afin de défendre la culture espagnole contre la propagande anti-hispanique fondée sur l'histoire de la conquête du nouveau monde. C'est à lui qu'on attribue la formule « légende noire » pour qualifier ces débats qui ont donné lieu à ce que María Elvira Roca Barea a conceptualisé récemment comme une « impériophobie »⁴⁹².

D'autre part, la conception de la conquête et de la colonisation espagnole fut également biaisée par des relectures du document *Brévisima relación de la destrucción de las indias* écrit par le moine Bartolomé de Las Casas, à qui on attribue la place comme défenseur des populations indigènes face aux instances de la Nouvelle Espagne régies par la Loi des Indes. En effet, lors de ses quatorze trajets dans les Amériques espagnoles au XVI^e siècle, Bartolomé n'a cessé de dénoncer les conditions dans lesquelles la colonisation et l'évangélisation étaient menées. Selon l'historiographie contemporaine, Las Casas fut le premier à revendiquer le droit des indigènes à la liberté et à l'égalité depuis les préceptes du droit naturel. Las Casas décrit la destruction physique, le déplacement, la mise en l'esclavage et la privation d'aliments dans plusieurs enclaves de la Nouvelle Espagne. Comme on le sait, ces dénonciations donnèrent lieu

⁴⁹¹ VILLAVERDE RICO, María José et CASTILLA URBANO, Francisco. *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016.

⁴⁹² ROCA BAREA, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra española. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio Español*, Madrid, Siruela, 2019.

à la célèbre controverse « Sepúlveda-Las Casas » à propos de la « guerre juste » et la conversion des indiens du Nouveau Monde⁴⁹³.

Michael McDonnell et Dirk Moses signalent qu'après la Seconde Guerre Mondiale, les chroniques de Las Casas ont été l'objet de relectures apologétiques et peu critiques, réhabilitant la figure du moine comme un héros des revendications contemporaines pour les droits humains⁴⁹⁴. Dans certains cas, les chroniques de Las Casas ont été présentés comme témoignages d'un crime de génocide susceptible d'être jugé au temps présent⁴⁹⁵.

Or, c'est dans le contexte d'une quête des droits internationaux pour les populations indigènes qu'il faut situer les mémoires antagoniques de la « Découverte des Amériques », car bien qu'à d'autres moments de l'histoire ces événements aient été analysés de façon très critique, à la fin du XXe siècle la question de ces droits avait impliqué la mobilisation de la figure des indigènes comme victimes ancestrales d'une tragédie historique. Nous avons déjà expliqué à quel point depuis les années 1970 des intellectuels et des organisations indigènes étaient fortement engagés dans la quête d'une solution à ce « drame indigène » ancestral ; ce facteur a été déterminant dans l'éclatement de la querelle à la fin du XXe siècle⁴⁹⁶.

Malgré les remises en cause, en 1984 l'Espagne créa la Commission nationale pour la « Célébration du Cinquième Centenaire de la Découverte des Amériques », avec la mise en place d'une Conférence Ibéro-américaine, et en 1986, elle créa un secrétariat permanent avec

⁴⁹³ Dans le texte *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, préparé depuis 1539 et publié finalement en 1552. Bartolomé de las Casas entamera également la controverse sur les guerres de conquête (1550) avec Juan Ginés de Sepúlveda, chroniqueur de l'empereur Charles Quint, qui dans ses textes *De rebus gestis Caroli Quinti* et *De rebus hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque, Democrates secundus, sive De justis causis belli apud indium* (1544) et *Democrates alter* (1550) où il justifia les guerres contre les Indiens du Nouveau Monde en se basant dans la philosophie d'Aristote et en affirmant que les indiens étaient des esclaves par nature et inférieurs aux espagnols, ce qui à ses yeux justifiait leur assujettissement au régime colonial. En réponse, Bartolomé de las Casas publia les *Treinta propositiones muy jurídicas* (1547) pour défendre l'égalité générique des êtres humains et pour dénoncer l'injustice et l'oppression provoquées par les guerres de conquête.

⁴⁹⁴ MCDONNELL, Michael A. et MOSES, Dirk: « Raphael Lemkin as historian of genocide in the Americas », *Journal of Genocide Research*, Routledge, Taylor and Francis Group, December 2005, p.517.

⁴⁹⁵ Tel que le juriste espagnol Bartolomé Clavero a insisté dans plusieurs de ses publications et dans des requêtes envoyées à la Cour pénale internationale. Voir CLAVERO, Bartolomé. *Genocidio y justicia. La destrucción de las Indias ayer y hoy*, Madrid, Marcial Pons/Historia/Estudios, 2002, et du même auteur : « Delito de genocidio y pueblos indígenas en el derecho internacional », publié dans le site web de Bartolomé Clavero en 2008: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=109> (Consulté le 5 janvier 2019).

⁴⁹⁶ L'historien espagnol Demetrio Ramos signale que ce fut justement lors du 39e Congrès des Américanistes tenu à Lima en 1970 qu'est apparue la version de la découverte comme le début du génocide contre les Indiens, en l'associant au terme « ethnocide » qui renvoyait à la confrontation raciale. RAMOS, Demetrio. « ¿Hubo o no genocidio en América? », *Nueva Revista, Especial Quinto Centenario*, mai 1992, Espagne, pp. 48-51.

l'Institut de Coopération Ibéro-américaine comme principal organisme en charge de l'évènement. Le responsable de la célébration était Luis Yáñez, Secrétaire d'État, qui en 1987 affirmait qu'il ne s'agissait pas d' « une célébration du génocide des indigènes commis par les conquistadores », mais au contraire, que cela représentait l'occasion « de se souvenir d'un événement qui a changé la perception du monde »⁴⁹⁷.

Des critiques ont émergé en Espagne accusant la célébration soit d'une exaltation impériale d'une hispanité civilisatrice, soit d'une tentative de renforcement d'une identité espagnole démembrée par le souvenir de la guerre civile et le franquisme.

De l'autre côté de l'Atlantique, la question se posait autrement : « cinq cents ans de quoi ? » (« 500 años de qué ? »). Il s'agissait du titre d'un article paru en 1991 que la sociologue Jacqueline Covo-Maurice reprend pour explorer la signification de l'évènement et les ambiguïtés de la célébration⁴⁹⁸. Pour l'auteur, cette ambiguïté s'est principalement exprimée dans la presse européenne et latinoaméricaine⁴⁹⁹. À l'approche d'un changement de siècle, la controverse attestait des profondes divergences sur le sens de l'histoire et sur les réappropriations qui peuvent être faites par des acteurs différents.

Or, dans les années 1990, les controverses sur le passé, aussi comme sa dénonciation ou sa révision, frappaient plusieurs pays du monde de plein fouet. Comme nous avons signalé dans l'introduction de notre travail, c'est au cours de cette décennie que l'on peut constater un « boom mémoriel ». En Europe, la prolifération des actions mémorielles (commémorations, réparations lois mémorielles) ou des procès judiciaires tardives à propos de la *Shoah* avaient lieu. En Amérique Latine, les premières sorties des dictatures et la quête de la vérité historique soulevaient des débats et des émotions. Une des principales questions de cette époque restait celle de l'impunité et de la possibilité de juger le passé, tout en faisant justice aux victimes. Le

⁴⁹⁷ Cité par BERNECKER, Walter L. et JAFFÉ, Verónica. « El aniversario del “descubrimiento” de América en el conflicto de opiniones », *Ibero-amerikanisches Archiv Neue Folge*, Vol. 18, n°. 3/4, En torno al quinto centenario 1492-1992 Posiciones y controversias, 1992, pp. 501-520. Ces affirmations sont apparues également dans les articles des journaux de Luis Yáñez: « El futuro comienza en 1992 », *El País*, 14 octobre 1988 et « 1992, puerta del futuro », en *El País* (Suplemento especial Un Mundo Nuevo), 12 janvier 1991.

⁴⁹⁸ COVO-MAURICE, Jacqueline. « Quel Cinquième centenaire ? Les ambiguïtés d'une commémoration », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°. 27, 1992. « 1492-1992, Espagne-Amérique latine : de la Découverte à l'Expo », pp. 6-9.

⁴⁹⁹ Le journal espagnol *El país* fut particulièrement prolifique à cet égard, recueillant plusieurs débats transatlantiques, raison pour laquelle on lui accorde une place centrale dans notre analyse.

contexte semblait donc bien propice pour poser des querelles en termes de la mémoire et des droits de victimes à raconter leur histoire.

Sur les motivations de l'Espagne de s'engager dans une célébration internationale, le philosophe et anthropologue José Bengoa signale qu'il s'agissait d'une stratégie pour faire appel à une communauté ibéro-américaine, permettant à ce pays de se forger une nouvelle image au moment de son entrée dans l'Union Européenne en 1986, au temps du premier gouvernement socialiste après la transition vers la démocratie de 1975. La célébration d'un passé glorieux et historique, était donc également une question de légitimité politique dans un contexte de construction de la démocratie espagnole contemporaine. Cependant, la version héroïque et ibéro-américaine n'était pas acceptée par la pluralité des groupes représentatifs de ce qu'on a appelé l'« autochtonie globale », unifiée par le partage du sentiment d'avoir été colonisés, victimisés. Pendant la controverse, la version héroïque s'est confrontée à celle d'une mémoire politisée à propos des outrages d'un passé ancien, vivant dans le souvenir des populations indigènes « réveillées » depuis peu.

Quant à la première version de l'histoire, celle de l'histoire universelle, l'historien espagnol Nicolas Sánchez Albornoz faisait le point historique dans son article paru dans le journal *El País*, « Colón y el descubrimiento » (Colomb et la découverte) :

...le quatrième centenaire [en 1892] revendiquait fortement l'exploit de Colomb. La perception du monde plaçait alors l'Europe au centre. Le reste n'exista à proprement parler que jusqu'au moment où il entra dans la conscience du Vieux Monde. Selon cette vision, Colomb aurait *découvert* l'Amérique. De plus, l'histoire attribuait une place exceptionnelle aux grands hommes, comme si leur point de vue était capable de façonner toute une époque. La figure de Colomb domina ainsi dans l'évocation de ces anciens événements.⁵⁰⁰

En effet, la célébration inscrivait le passé dans une version de l'histoire héroïque, peuplée de grandes figures : l'histoire de l'homme moderne dont la capacité à changer et à étendre le monde à l'infini était l'un de ses principaux atouts. La célébration proposée par l'Espagne allait dans ce sens-là en 1992, tout en étant aussi perçue comme une nouvelle étape dans l'établissement de liens de fraternité avec l'Ibéro-Amérique.

⁵⁰⁰ SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. « Colón y el descubrimiento de América », *El País*, 11 avril 1985.

C'est en suivant cette idée que de nombreux événements ont été prévus et menés à bien pour la « célébration », comme c'est le cas par exemple de l'Exposition Universelle de Séville en 1992, planifiée depuis 1976, ainsi que la commémoration et la restauration des lieux colombiens (Palos de la Frontera, le monastère de La Rábida et Moguer). De même, une reproduction du voyage de Colomb a été réalisée avec la réplique artisanale des trois caravelles. Les symboles colombiens ont ainsi fait l'objet de promotion et de revalorisation, pensant principalement à l'épopée des premiers hommes ayant atteint les terres de l'autre côté du monde et qui avaient fait jusque-là l'objet de mythes et de légendes.

Cependant, comme Sánchez Albornoz le signalait aussi : en 1992, les temps avaient changé et la validité de cette histoire héroïque était remise en question pour faire resurgir un autre passé hémisphérique, celui de l'Amérique Latine, dont certains groupes ne considéraient pas que les origines et le sens de leur histoire avaient pour racine l'expansion de l'esprit occidental.

Au Mexique, l'historien et philosophe Miguel León-Portilla, à qui nous avons consacré une partie de cette recherche, a participé très activement à la controverse du Ve centenaire, tout en étant ambassadeur à l'UNESCO et portant le sujet des droits de populations indigènes du Mexique et de l'Amérique Latine. De plus, non seulement il était membre des commissions commémoratives de la célébration, mais il a aussi entamé à l'époque une longue réflexion académique sur le sens de cet événement.

León-Portilla, qui avait publié en 1959 *La visión de los vencidos*, et qui était chargé de la célébration du côté du Mexique, a proposé en 1984 d'adopter la dénomination « rencontre de deux mondes » et en 1988, il a réussi à faire que l'UNESCO reconnaisse le caractère universel de l'événement⁵⁰¹. Pour lui, la commémoration était le moment pour faire en sorte que cette histoire ne se répète pas. En effet, d'après lui, pour les européens, le sens de cet événement n'était autre que celui d'une découverte et d'une conquête, vision qui, selon l'historien, demeurait en Europe tant dans les manuels scolaires que dans les grands ouvrages sur l'histoire du Nouveau Monde. Pour León-Portilla, cette perception attestait de l'existence d'un miroir

⁵⁰¹ Voir «Discurso de su Excelencia Señor D. Miguel León-Portilla. Embajador de México ante la UNESCO », *Commemoración del Quinto Centenario del encuentro de dos mundos* (1492-1992), UNESCO 1989, France, pp. 19-24.

déformant qui aurait trop longtemps oublié « la conscience et les témoignages laissés par ceux qui, dans la confusion colombienne, ont été appelés indiens »⁵⁰². C'est à ces indiens qu'on demandait « de célébrer comme une prouesse le début de ce qui a été leur découverte et leur conquête postérieure ? »⁵⁰³. Tout au long de la controverse, León-Portilla a maintenu sa position de nommer ladite découverte comme « la rencontre de deux mondes », en insistant sur la méconnaissance des européens à propos des trajectoires historiques et culturelles des peuples du nouveau monde⁵⁰⁴.

De manière générale, au Mexique, le débat à propos du Ve Centenaire a constitué un moment historique pour la réflexion sur l'histoire du pays, l'identité nationale, le rapport à la découverte et la conquête et, plus largement, a provoqué un débat sur l'identité, la pensée et l'idéologie latino-américaine. Ces sujets étaient déjà au cœur des débats intellectuels dans le pays depuis les années 1970.

C'est à cette époque que le livre *El descubrimiento de América y su sentido actual*⁵⁰⁵, du philosophe mexicain Leopoldo Zea, a connu un grand succès. Il fut le résultat du symposium « Las ideas del Descubrimiento », tenu dans la ville de Mexico en 1984. Plusieurs scientifiques sociaux mexicains y avaient participé, notamment Miguel León-Portilla, Carlos Bosch García et Elsa Frost. Des sujets variés y avaient été abordés : les idées sur la Découverte, le projet idéologique de la colonisation, la lutte pour la domination de la mer et du Nouveau Monde, l'Amérique jusqu'à nos jours. Cependant, le but du colloque n'était pas tant de prendre position pour l'un des deux camps de la querelle, mais plutôt d'analyser plus en profondeur l'identité latino-américaine et ses possibilités d'avenir.

D'autres contributions sont apparues à la même époque, tel que le livre collectif *El hombre latinoamericano 500 años después*, un ouvrage d'Arturo Ulsar Pietri (Venezuela), Manuel Caballero (Venezuela), Darcy Ribeiro (Brésil) et Leopoldo Zea

⁵⁰² LEÓN-PORTILLA, Miguel. « El juego de espejos del 12 de octubre », *El País*, 11 mai 1985. En 1987, l'historien et président de l'Académie nationale de l'histoire au Mexique à l'époque, Edmundo O'Gorman, a contesté les arguments de Miguel León-Portilla autour de la découverte et de la rencontre entre deux mondes : dans l'article O'GORMAN, Edmundo. « La falacia histórica de Miguel León-Portilla sobre el encuentro del Viejo y Nuevo Mundos », *Quinto Centenario, Norteamérica*, n°. 12 janvier 1987, pp. 17-32.

⁵⁰³ LEÓN-PORTILLA, Miguel. « El juego de espejos del 12 de octubre », *El País*, 11 mai 1985.

⁵⁰⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. « Encuentro de dos mundos », travail présenté lors de la Conférence internationale : *Reescribiendo la Historia*, San Antonio del Mar, Baja California, 8 février 1992. Plus tard ce travail sera publié par l'Institut de recherches historiques de l'Université Nationale Autonome du Mexique.

⁵⁰⁵ ZEA, Leopoldo. *El descubrimiento de América y su sentido actual*, Mexique, FCE, 1989.

(Mexique) paru en 1990. Ces contributions allaient dans le même sens d'une pensée latino-américaine réflexive.

Par ailleurs, nous ne pouvons pas laisser de côté l'importance qu'à l'époque avait déjà connu la publication de l'ouvrage d'Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, paru en 1961 et où l'auteur démontrait la progressive « invention de l'idée de l'Amérique » comme Nouveau Monde. Partant d'une déconstruction historiographique, il décortiquait l'idée prédominante selon laquelle l'Amérique avait été découverte par les voyages d'exploration de Colomb. Il pointait la nécessité d'étudier et de mettre en évidence que l'« être » du continent ne précédait pas à sa découverte. Au contraire, selon lui, la « découverte » devait être interprétée comme la genèse historique d'une entité qui obligea l'Europe à reformuler l'image d'elle-même et de l'Autre. Dans l'historiographie d'O'Gorman, l'apparition de cet Autre n'était donc pas vue comme une « découverte » mais comme une « invention » des catégories pour penser une altérité auparavant inconnue. Par ailleurs, cette idée constituait une toile de fond dans les débats sur le Ve centenaire, car la conscience ou, du moins, l'idée d'une « invention » nuancait en grande partie le sens glorieux donné à l'histoire d'une « découverte héroïque ».

Une fois l'héroïcité de la découverte nuancée, la porte avait été ouverte à de nouvelles interprétations, dont la dénonciation des faits de la conquête qui rejoignait les bases posées par l'anthropologie critique développée depuis les années 1970. Dans cette branche, Héctor Díaz Polanco, ethnologue mexicain, a pris position en 1992 sur les prétentions de la célébration. Pour lui, la volonté de célébrer faisait l'impasse sur les justifications d'une « guerre juste » contre les indigènes du continent, sur l'esclavage de la population originaire, victime de ces conditions de vie, sur la destruction de populations entières à travers le génocide, les lourdes taches de travail auxquelles les indigènes avaient été soumis pendant la période coloniale, la ségrégation spatiale, l'asservissements des indigènes et l'assimilation socio-culturelle⁵⁰⁶.

Or, au Mexique, le débat prenait une tournure politique particulière par rapport à la situation des indigènes perçus comme les principales victimes de la découverte des Amériques. En effet, en 1992, le président Carlos Salinas de Gortari avait mené à bien le processus de réforme constitutionnelle censée reconnaître la multiethnicité de la nation. Comme nous le

⁵⁰⁶ DÍAZ-POLANCO. Héctor. « Derechos indígenas y autonomía », conférence présentée lors des *Jornadas Lascasianas. Derechos humanos de los pueblos indios*, México, UNAM, 1992.

verrons dans le chapitre suivant, cette reconnaissance était, en partie, le fruit de la pression exercée par les organisations indigènes. Toutefois, au moment de la controverse, la réforme était perçue comme insuffisante et, sur certains aspects contradictoires, car les indigènes n'avaient toujours pas à l'époque le droit à l'autonomie et à l'auto-détermination, une prérogative qui s'affirmait avec force lors de la controverse de 1992.

Pour l'historien et anthropologue français Georges Baudot, face à la persistance des politiques indigénistes dans le pays, la controverse sur la découverte a permis une conjoncture favorable à la cristallisation des nouvelles réclamations⁵⁰⁷. Tel qu'il a pu le documenter, depuis 1990 la question avait pris une certaine envergure, ce qui avait entraîné la formation du Conseil Mexicain 500 ans de Résistance Indienne et Populaire dans l'État de Guerrero, afin d'exprimer leur mécontentement contre les célébrations du Ve Centenaire. De même, la Coordination National des Peuples Indigènes avait exprimé à l'époque (lors d'une manifestation cérémoniale dans la ville de Mexico) la demande auprès de la présidence du Mexique de ne pas participer aux « célébrations » proposées par l'Espagne. Finalement, ces refus prirent encore plus d'envergure lors du « Deuxième Forum sur les droits de l'homme des peuples indiens » organisé à Xochimilco, dans la ville de Mexico, à propos de ladite réforme constitutionnelle.

L'événement a donc eu une grande signification dans le pays, car il était le carrefour autour duquel une pluralité de voix se faisait entendre. Bien évidemment pour les anthropologues critiques, le climat de la réforme constitutionnelle dans la conjoncture de la controverse, leur a donné l'occasion de réaffirmer leur version de l'histoire et le diagnostic du présent qu'ils construisaient depuis les années 1970.

A ce sujet, l'anthropologue critique Salomón Nahmad a dénoncé, dans son article « Los quinientos años de dominación y colonialismo y los pueblos étnicos de México » (Les cinq cents ans de la domination et colonialisme et les peuples ethniques du Mexique), que « les cinq cents ans de l'expansion et l'invasion s'accomplissent dans le continent américain ; cela ne demande pas une célébration, mais une réflexion historique qui attirera l'attention sur la réalité actuelle de la population indigène et noire du continent. Il n'est pas possible d'organiser une fête pour commémorer un système continu de génocide et d'ethnocide contre

⁵⁰⁷ BAUDOT, Georges. « Nuevas reclamaciones amerindias en México con motivo del V° Centenario », *Caravelle*, n°. 63, *501 ans plus tard: Amérique indienne* 93, 1994, pp. 119-127.

les peuples originels et contre ceux qui furent subjugués par l'esclavage et emmenés depuis le continent africain »⁵⁰⁸. Ce passé était aussi pour lui, « un fardeau dans la conscience tourmentée de l'Occident »⁵⁰⁹, et trouvait son expression maximale dans la controverse engendrée. Cette vision était totalement cohérente avec celle de la génération d'anthropologues critiques dont Nahmad faisait partie.

La célébration était perçue par plusieurs intellectuels du Mexique et d'Amérique Latine comme la destruction de l'ancienne souveraineté des peuples indigènes, ce qui donnait encore plus de force aux demandes d'autonomie et d'autogestion des organisations indigènes, car celles-ci considéraient que leurs droits leur avaient été arrachés à l'arrivée des européens. Pour les intellectuels engagés auprès des mouvements indigènes et pour ces derniers mêmes, célébrer un tel événement historique équivalait à répéter la négation civilisationnelle dont ils avaient été victimes depuis des siècles. En établissant un lien d'ancestralité avec les anciennes civilisations précolombiennes, ils considéraient alors qu'oublier la destruction de leur monde équivalait à commettre deux fois le même crime.

Sur la scène internationale, bien que le choc entre les différentes versions de l'histoire, celle héroïque (la célébration) et celle tragique (la dénonciation) était déjà apparent depuis les années 1980, cela n'a pas découragé l'organisation du côté de l'Espagne. La tenue de l'événement a été rendue officielle avec la publication d'un Décret⁵¹⁰ dans le *Boletín Oficial del Estado Español* qui prévoyait la création en 1991 d'une Commission Nationale pour la Commémoration du Ve centenaire associée au Ministère des Affaires Extérieures, tenant compte également de la création des « commissions ibéro-américaines ».

Toutefois, le débat était déjà engagé : découverte ? Invention ? Rencontre ? Ou génocide ?

Face à la polémique, certaines mesures ont été prises. Au cours d'un voyage au Mexique, le roi d'Espagne Juan Carlos a invité des représentants de diverses ethnies à participer aux commémorations comme signe d'une volonté de la Couronne de ne pas oublier la dignité

⁵⁰⁸ NAHMAD, Salomón. « Los quinientos años de dominación y colonialismo y los pueblos étnicos de México », *Estudios sociológicos*, vol. 10, n°. 30, « Transformaciones de la vida rural y poder local », septembre-décembre 1992, p. 660.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 652.

⁵¹⁰ *Boletín Oficial del Estado*, España. Real Decreto 1253/1991, 2 août 1992.

indigène. À la même époque, un collectif de 500 prêtres a demandé au Pape Jean-Paul II d'exprimer une parole de contrition autour du Ve Centenaire, « qui pourrait ouvrir de nouveaux espaces d'espoir pour nos frères indigènes, frappés et dépouillés séculièrement »⁵¹¹. Cependant, si le Pape reconnaissait les effets de la colonisation, il considérerait positive la venue des missionnaires au Nouveau Monde, même si ce fut à travers l'épée colonisatrice⁵¹².

Malgré ces mesures tentant de nuancer la polémique, cela n'a pas suffi pour calmer les réclamations publiques et transatlantiques. C'est ainsi qu'en 1991, lors de l'organisation des collaborations ibéro-américains pour la célébration, le prince des Asturies dû annuler sa visite à l'Université de Sucre, en Bolivie, en raison de protestations étudiantes unies sous la bannière de l'expression « 500 ans de quoi ? »⁵¹³

De même, en 1987, au cours du Congrès International de l'Indigénisme à Genève la dénonciation du passé a pris un ton radical. Lors de cette manifestation, à laquelle étaient invités le Conseil Mondial des Églises ainsi que l'Organisation des Nations Unies, la Ligue Internationale pour les Droits de l'Homme et la Libération des Peuples a présenté un programme de recherche visant à informer et à dialoguer sur la Conquête et qui incriminait l'Espagne, la faisant apparaître en dette vis-à-vis des natifs des Amériques.

Dans cette perspective et depuis cette lecture de l'histoire, la querelle a jeté les bases d'un phénomène qui dépassait la seule opposition à l'histoire officielle de la Découverte. Le refus de la célébration par plusieurs secteurs, a aussi donné aux indigènes l'occasion d'exprimer leur position vis-à-vis de la date symbolique.

En 1987, le Congrès Mondial des Peuples Indigènes a exprimé, lors de sa conférence au Pérou, que la célébration prétendait présenter comme positifs des faits qui ont amené à l'extermination des indigènes⁵¹⁴.

⁵¹¹ Voir le document dans : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19841012_celebrazione-santo-domingo.html. (Consulté le 10 janvier 2019).

⁵¹² « Juan Pablo II considera globalmente positiva la colonización de América », *El País*, 9 mai 1990.

⁵¹³ « El Príncipe anuló una visita a la Universidad de Sucre ante Protestas estudiantiles », *El País*, 19 septembre 1991.

⁵¹⁴ Cité par BERNECKER, Walther L. et JAFFÉ, Verónica, « El aniversario del “descubrimiento” de América en el conflicto de opiniones », *Ibero-amerikanisches Archiv Neue Folge*, Vol. 18, n°. 3/4, « En torno al quinto centenario 1492-1992 Posiciones y controversias », 1992, pp. 501-520.

En opposition aux préparatifs de la « célébration » proposée par l'Espagne et acceptée par plusieurs gouvernements d'Amérique Latine, des organisations indigènes et des intellectuels engagés ont proposé une « Commémoration des 500 ans de la « Résistance indigène » face à la colonisation, à l'exploitation et à la marginalisation des peuples indigènes » initiées en 1492. Partout sur le continent sont apparus des phénomènes similaires, regroupés sous forme de « Campagne continentale pour l'Auto-découverte de notre Amérique ». Ces expressions avaient pour propos de condamner avec force ce qui était considéré comme l'histoire officielle de la découverte et la conquête. Mais le but était aussi de générer un nouveau sens de la communauté : non plus celle d'une union ibéro-américaine, mais celle d'une union amérindienne.

Sur la base de cette contestation, dans des pays comme l'Équateur, la Bolivie, le Mexique, le Guatemala et la Colombie entre autres, s'est fortement réaffirmée une « conscience indianiste » basée sur la relecture du passé comme un long continuum de tragédies dont les indigènes ont souffert. Comme nous l'avons déjà signalé, ce continuum était fondé sur la genèse d'un discours de victimisation historique dont les origines seraient les événements de la Conquête et de la colonisation et se perpétuant jusqu'à l'époque contemporaine. La commémoration ouvrait ainsi la possibilité de souligner à nouveau une mémoire vivante des événements ancestraux à la lumière d'un débat public.

Ainsi, dans le « Manifeste de la Campagne de 500 ans d'agression, 500 ans de résistance et pour l'émancipation des peuples » il était affirmé que :

Devant le prochain accomplissement du demi-millénaire depuis l'arrivée des espagnols sur le continent américain, nous dénonçons que l'essentiel de la relation initiale établie lors de la conquête, la subjugation, la spoliation des richesses et les exploitations des êtres humains, s'est prolongé jusqu'à nos jours.⁵¹⁵

Cette vision de l'histoire, qui aujourd'hui pourrait nous sembler évidente par rapport aux débats sur les droits culturels et linguistiques des indigènes, trouve certains de ses éléments fondateurs dans le rejet de cette célébration, perçue comme une humiliation et un oubli des catastrophes démographiques, des guerres et de la destruction des peuples indigènes.

⁵¹⁵ Manifeste qui fut préparé en 1988 par la Confédération des Nations Indiennes en (CONAIE) et adopté ensuite par plusieurs pays lors de la Commémoration continentale.

En 1992, la sociologue Françoise Morin, spécialiste de la question indigène en Amérique Latine et aux États-Unis, remarquait qu'« il n'y a donc pas eu de rencontre avec les Amérindiens mais un génocide et ethnocide »⁵¹⁶. En ce sens, la campagne de 1990 représentait un moment charnière pour « mener une réflexion collective sur les conséquences de la Conquête, retrouver leur mémoire historique pour affirmer leur identité, que différents peuples des deux Amériques se rencontrent pour communiquer et partager leurs expériences afin de s'unir pour défendre leurs valeurs »⁵¹⁷.

A cet égard, la commémoration du Ve Centenaire par l'organisation indigène est venue donner de la force à l'identité collective qui avait déjà commencé à se structurer antérieurement et qui reliait les peuples indigènes du présent à leurs ancêtres ayant vécu la catastrophe. La perception temporelle du continuum de l'ethnocide et la tragédie fondatrice était au centre du débat, par le biais d'une mémoire enveloppant une expérience de l'histoire resignifiée⁵¹⁸.

D'autre part, la querelle sur le Ve Centenaire fut un moment clé pour le positionnement des peuples indigènes face à ce qui était considéré comme l'« histoire officielle ». Ce fut également l'occasion de renforcer la prise de parole publique des « oubliés de l'histoire », porteurs d'une nouvelle mémoire revendicatrice de cinq siècles de violence et luttant pour le droit à un avenir dont le choix leur appartient. Ces attentes étaient reliées à une récupération de leur propre histoire, tel que l'indianisme l'avait placé au centre de son discours.

Cette appropriation s'est exprimée de façon concrète tout au long de la commémoration. Effectivement, dans tous les pays d'Amérique Latine se sont organisées des commissions autour des 500 ans de résistance avec la participation d'intellectuels, d'artistes et de dirigeants sociaux. Parmi ces manifestations, l'une des plus importantes a été la « Première rencontre

⁵¹⁶ MORIN, Françoise. « Le mythe du 500ème : convergences et divergences », *Caravelle*, n°. 59, Numéro spécial « Sens et non-sens d'une commémoration : les Amérindiens face au Ve Centenaire », 1992, p. 76.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ Cela correspond tout à fait au lien que les commémorations établissent avec le temps et l'expérience du passé : « La commémoration suspend le temps pratique et place les acteurs dans le temps de la mémoire commune, qui constitue un temps dont on accepte l'évidence selon laquelle la vie sociale continuera ; à travers la commémoration nous pouvons faire confiance, même de manière partielle et fragmentaire, en l'expérience reçue des ancêtres. Dans l'expérience de la temporalité commémorative, on s'assume ces derniers comme héritiers, même si l'on ne comprend pas ou l'on ne connaît pas les conséquences de leurs actions. Dans le temps de la mémoire commune, nous acceptons qu'il existe une intersubjectivité temporelle qui unie les [je ne pense pas que le mot précédé soit correct mais je ne sais pas ce que tu as voulu dire] avec les contemporains et leurs successeurs, en assurant la permanence, le sens et une direction minimale », dans MOYA Laura et OLIVERA, Margarita. « La experiencia de la temporalidad en las sociedades contemporáneas, identidades sociales y rituales conmemorativos. Una propuesta de análisis desde la sociología y la teoría de la historia », *Sociológica*, n°. 73, mai-août, 2011, p. 53.

continentale des peuples indiens » organisée à Quito, Équateur, du 17 au 21 juillet 1990 par la CONAIE⁵¹⁹ (la Confédération des Nationalités Indigènes de l'Équateur, l'une des organisations indigènes les plus importantes sur le continent et qui possédait un ample pouvoir d'appel). A cet événement ont participé plus de 200 délégués des peuples indigènes, ainsi que des sympathisants et des observateurs. À la suite de cette rencontre la Déclaration de Quito a été rédigée, en soulignant tout particulièrement que :

La rencontre continentale "500 ans de résistance indienne", formée par des représentants de 120 Nations Indiennes, Organisations internationales et Organisations fraternelles, réunie à Quito du 17 au 21 juillet 1990, déclare au monde le suivant :

Nous, les indiens d'Amérique, nous n'avons jamais abandonné notre constante lutte contre les conditions d'oppression, de discrimination et d'exploitation qui nous furent imposées par l'invasion européenne de nos territoires ancestraux.

Que notre lutte n'est pas un simple reflet en conjoncture avec le rappel des 500 ans d'oppression, que les envahisseurs, en connivence avec les gouvernements « démocratiques » de nos pays, veulent transformer en célébration et réjouissances. Toutefois, les peuples, nationalités et nations indiennes, sommes en train de donner une réponse combative et engagée pour refuser cette « célébration », réponse fondée sur notre identité, celle qui doit nous mener à une libération définitive⁵²⁰.

Cette déclaration s'inscrivait à l'époque dans la tradition discursive dont la voie avait été ouverte à la Barbade par les Déclaration de 1971 et de 1977. Les idées de résistance et de libération, tant affirmées par les anthropologues critiques et par les organisations indigènes, cristallisèrent lors de la controverse de 1992, au moment d'une importante collision publique entre mémoire et histoire.

Dans l'esprit de la rencontre qui eut lieu à Quito, d'autres manifestations furent organisées ; parmi elles, trois réunions planifiées par le « Comité Indigène 500 ans », dont la première eut lieu en Amérique du Nord, en novembre 1991. Elle fut soutenue par le Conseil Mondial des Peuples Indigènes, l'UNESCO et sept organisations indigènes canadiennes et rassembla des peuples indigènes des Amériques localisés sur l'ensemble du continent, depuis l'Arctique central canadien jusqu'à la Terre de Feu.

⁵¹⁹ La constitution de la Fédération équatorienne des indiens (FEI) dans les années 1940 et de la Confédération des peuples de la nationalité kichwa de l'Équateur (ECUARUNARI), au début des années 1970, exprime la capacité croissante des communes et des peuples pour s'organiser autour des sujets tels que l'autonomie et l'indépendance. De fait, plusieurs vagues de lutte et d'organisation aboutissent à la fondation de la Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur, en novembre 1986.

⁵²⁰ Déclaration de Quito : http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php (Consulté 23 janvier 2019).

Finally, and after a number of actions carried out in the countries of America, the campaign arrived at its end in 1992 in Managua in Nicaragua, with the realization of the « Third Continental Meeting of the Campaign of 500 years of indigenous, black and popular resistance ». This one took place on October 12, a date proclaimed since long ago as the « day of the race » in Latin America. The new motto proclaimed on this occasion by the movement was « Unity in diversity », the unity of the oppressed since ancient times :

Après 500 ans, nous sommes là ! Pour rejeter les célébrations des colonisateurs et de leurs complices ; nous revendiquons notre droit à décider par nous-mêmes de notre propre destin ; nous sommes ici pour rendre hommage à ceux qui ont nourri nos utopies, à ceux tombés durant l'invasion et la colonisation, durant l'indépendance et à ceux qui tombent encore aujourd'hui face à la nouvelle conquête [référence à l'impérialisme états-unien] ...Après 500 ans, nous sommes là ! Pour retrouver nos racines (...) récupérons ce qui nous appartient (...) reprenons notre autonomie et les formes d'autogouvernement qui forgé notre grandeur dans le passé.⁵²¹

It is in this climate that the commemoration participated in the adoption of an important political turning point in Latin America : the implementation of multiculturalism as official policy concerning the indigenous and whose founding document was the Convention 169 of the ILO, adopted in 1989 and ratified by several Latin American countries at the beginning of the 1990s.

In this regard, a precision seems necessary. The emergence of indigenous and its impact on the rewriting of the past, which one hears here put in value, cannot be uniquely related to the refusal of the celebration of the V Centenary, since other processes of transformation of the contemporary space have also participated.

The V Centenary just as the indigenous question which has been intrinsic, inscribes itself in the rise of a world reorganization marked by the contemporary globalization and by the emergence of a public space in which the category of « plurality » has begun to take an important place.

As we have highlighted up to now in this research, the rise in power of a new discourse on the indigenous question placed at the center a

⁵²¹ « III encuentro continental de la resistencia indígena, negra y popular. Declaración de Managua », *Boletín de Antropología Americana*, n°. 24 (décembre 1991), pp. 183-188.

question essentielle : la place des peuples indigènes au sein des nations contemporaines. Toutefois, ce débat était en même temps traversé par une question démocratique d'importance majeure : la possibilité de repenser la politique concernant les peuples indigènes et la volonté de lutter pour créer un cadre international de droits. Le tout trouvait une légitimation ultime dans la proposition d'une solution qui s'était façonnée peu à peu depuis les années 1970 : la reconnaissance de la pluralité ethnique. A cet égard, le discours de célébration de l'Espagne semblait monolithique et totalement contraire à l'horizon d'attente qui se construisait à l'époque.

D'autre part, tel que José Bengoa l'a montré à plusieurs reprises, les revendications indigènes ont également fait émerger un nouveau panorama à la fin de la Guerre Froide : le monde n'était plus divisé entre deux blocs, mais éclatait en une pluralité de revendications identitaires et d'affirmations du local, le tout ancré dans une nouvelle vague de mondialisation. Ces revendications du particulier mettaient en évidence l'affaiblissement de l'État comme représentant de l'unité et de la communauté nationale, ce qui provoqua une « crise profonde de l'idée de citoyenneté qu'avaient soutenu les gouvernements latino-américains pendant plus de 40 ans »⁵²². Les versions de l'histoire que ces gouvernements avaient proposées, ayant articulé passé, présent et avenir sur un idéal de futur de modernité occidentale, étaient en train de perdre leur force face à la naissance d'un indianisme qui proposait la reconnaissance de la pluralité au travers d'un passé qui saisissait le présent.

En passant de la célébration à la commémoration, la controverse sur le passé était également la controverse sur l'avenir dans un contexte où l'indianisme dépassait largement les nationalismes latino-américains et espagnol. Le détachement du passé indigène des récits nationaux ou des récits sur l'histoire universelle s'inscrivait ainsi dans une nouvelle « communauté imaginaire » ethnique, pour emprunter le concept que Benedict Anderson avait réservé à la formation des nations⁵²³. La mémoire des victimes, discours dont la nature traverse les frontières, était le nouveau récit des origines, établi à partir d'un trauma partagé par la communauté indigène internationale.

⁵²² BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*, Mexique, Argentine, FCE, 2007, p. 43.

⁵²³ ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on The Origin and Spread of Nationalism*, London et New York, Verso editions, 2006.

Enfin, un point mérite réflexion. Au moment de la controverse non seulement l'Espagne était accusée des crimes historiques dont elle devait s'excuser, mais les États latino-américains apparaissaient aussi comme coupables et responsables de perpétuer les outrages du passé. Au XIXe siècle, afin de se construire, ces États avaient rejeté l'héritage espagnol et cherché leur propre personnalité historique. Dans le cas du Mexique, les insurgés des guerres d'indépendance s'étaient affirmés comme les victimes de la conquête et du régime colonial. C'est alors que la nation avait eu recours au besoin de s'identifier à un ancêtre historique : l'indien. Plus tard, au XXe siècle, le métis était le prototype du citoyen gardant en lui l'héritage indigène et l'héritage espagnol. Toutefois, dans l'univers symbolique de l'indianisme et de sa portée politique, la nation métisse devenait coupable ou complice de la destruction physique et culturelle des indigènes, ayant elle-même continué le colonialisme, comme Bonfil Batalla l'argumentait en 1987. Ainsi, paradoxalement, le métis semblait être à la fois coupable et victime dans l'imaginaire d'une nouvelle « mémoire historique ».

La trajectoire des mouvements indigènes en Amérique Latine que nous venons de retracer afin de saisir la question de la réinterprétation du passé, nous a donc montré la phase de « prise de parole des oubliés de l'histoire ». Des années 1970 à la controverse de 1992, nous pouvons ainsi observer le chemin suivi dans la création d'un récit sur le passé, dont les caractéristiques sont celles d'une mémoire politique qui fait surgir une lutte pour redonner du sens à l'histoire à partir de revendications identitaires. Dans ce cas-ci, l'histoire a été présentée par ses acteurs comme une histoire subie par les peuples indigènes dont l'attachement au passé prenait son sens dans un registre moral.

Si les anthropologues critiques ont été une pièce maîtresse dans la formation d'un nouveau vocabulaire lié à l'expérience historique des peuples indigènes, la volonté de promouvoir la « voix des victimes » a donné lieu à la mobilisation des émotions et des sentiments publics au sujet d'un passé ancien perçu comme vivant et brûlant.

L'affirmation de ce passé commun a ainsi alimenté les réussites politiques des peuples indigènes, érigés en sujets historiques et en sujets politiques. Les mouvements et organisations

indigènes, accompagnés par les intellectuels critiques ont ainsi façonné une nouvelle conscience historique.

Reste à dire que, si dans la plupart des études sur la question indigène en Amérique Latine cette conscience historique est perçue comme un « réveil » en référence aux siècles écoulés, nous avons montré, au contraire, les conditions de sa production et les moments de sa montée en puissance. Effectivement, seules les conditions réunies au XXe siècle ont rendu possible la réinterprétation du passé indigène comme un fardeau pour le présent, pour l'Occident et pour les nations d'Amérique Latine. A partir de ce moment, non seulement ce fardeau a pris forme, mais des groupes multiples se sont érigés en victimes de ce passé pour réclamer des droits historiques du fait d'un traumatisme primordial dont les effets se faisaient encore ressentir des siècles après.

Dans la suite de notre recherche, nous montrerons comment au Mexique, ce passé indigène qui historiquement avait été relayé au rang de tradition à surmonter, de temps ancien laissé derrière, s'est soudainement soulevé dans un « Ya basta ! », un cri lancé au monde en 1994 par l'Armée Zapatiste de Libération Nationale, dont les membres sont auto-proclamés comme les « gardiens de la mémoire indigène en lutte ».

CHAPITRE 4

La nation mexicaine face à la « mémoire indigène » (1994-1996)

La controverse de 1992 a représenté le point de cristallisation du renouveau du sens du passé des indigènes dans les Amériques. Cette réécriture du passé, du point de vue du « vaincu », a mis les bases d'un nouveau récit de soi des indigènes, posant la question d'une responsabilité historique des États-nations. Au cours de ce processus de révision du passé, « colonialisme », « libération », « ethnocide » et « génocide » sont devenus des concepts incontournables pour rendre visible le « drame indigène » que les anthropologues critiques avaient commencé à dénoncer à partir de 1968.

Si, tout au long de la période comprise entre 1970 et 1980, la question indigène a fait partie d'une remise en cause de l'indigénisme interaméricain, la controverse des années 1990 a infléchi le débat sur un point essentiel : l'adoption du pluralisme culturel en Amérique Latine, entendu comme un nouveau modèle politique concernant les populations indigènes. Dans ce nouveau cadre, la reconnaissance identitaire, le respect de la différence culturelle et l'application des instruments internationaux pour la protection des minorités nationales ont commencé à coexister avec l'indigénisme et sa vision du passé.

Le pluralisme culturel est souvent défini comme la variante latino-américaine du multiculturalisme contemporain, valorisant la diversité sociale et culturelle⁵²⁴. Au cours des années 1990, cette mutation politique a été centrale, puisqu'elle s'est accompagnée d'une redéfinition des nations comme entités plurielles, et non plus comme communautés homogènes. Ce courant se fonda, tout de même, sur une vision précise du passé, selon laquelle la reconnaissance de la pluralité nationale relevait du besoin de proposer une solution à la lourde situation historique des indigènes. D'après cette vision des choses, les anciens modèles de nations (homogènes) étaient culpabilisés et accusés d'agir en continuité du colonialisme

⁵²⁴ Voir GROS, Christian et DEMOULIN David. *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latinoaméricain ?* Paris, Éditions Sorbonne Nouvelle, 2012.

européen. Cela entraîna une coexistence entre la figure de l'indigène « ancêtre de la nation » et celle de « victime de l'histoire ».

Au Mexique, ce déplacement de sens a été particulièrement clair au cours de cette décennie. L'adoption du pluralisme a véhiculé, en effet, des manières de se référer aux indigènes lors des changements opérés dans la politique sociale de l'État, désormais orientée vers la reconnaissance de la multiethnicité. Cette transformation s'est déroulée dans un contexte différent par rapport à l'indigénisme postrévolutionnaire. En 1990, le Mexique, qui avait connu des crises successives depuis la moitié des années 1970, se retrouvait emporté par les effets d'un nouvel ordre global issu de la fin de la Guerre Froide. Dans cette conjoncture, deux aspects restent centraux pour notre propos : la réforme de la politique indigéniste et l'apparition du principal vecteur de mémoire contemporain : l'Armée Zapatiste de Libération Nationale.

Ces événements de l'histoire récente du pays ont eu des effets concrets pour l'enracinement durable d'une vision mémorielle du passé indigène. Nous allons donc analyser la montée en puissance de ce rapport au passé et de ses nouvelles expressions : politiques, juridiques, publiques. Dans un premier temps, nous observerons qu'avec l'adoption du pluralisme culturel, à la fin des années 1980, est apparu une rhétorique officielle pour une politique indigéniste centrée sur la reconnaissance de la différence et sur une meilleure prise en charge de la part de l'État mexicain de la souffrance historique des indigènes. Dans un second temps, nous montrerons comment, malgré la tentative de construire un « nouveau pacte entre les indigènes et l'État », un conflit a explosé : le soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale en 1994 au Chiapas, dans le sud-est mexicain. Nous observerons comment leurs revendications s'axent particulièrement sur la notion de mémoire, accusant l'État et l'histoire officielle de les avoir condamnés à l'oubli depuis des siècles. Finalement, dans la dernière partie nous examinerons la manière dont cet événement a contraint l'État mexicain à établir un débat autour de pactes, de lois et de réformes qui ont solidifié chaque fois davantage l'idée selon laquelle le passé indigène doit être réparé.

Comment cette nouvelle phase de la « mémoire indigène » s'est déroulée dans l'espace public au Mexique ? C'est donc la principale question qui a orienté notre analyse de la relecture du passé faite par l'Armée Zapatiste de Libération Nationale.

4.1 « Payer la dette historique envers les indigènes », reconnaître le caractère multiethnique de la nation

La réforme de l'idée de Nation en Amérique Latine par rapport aux populations indigènes s'explique par le développement général du multiculturalisme contemporain.

Or, l'expansion de la notion de multiculturalisme s'est exprimée différemment selon les parties du monde : en Europe, les vagues migratoires des anciennes colonies entraînent le besoin de faire face à des minorités allochtones. Depuis les années 1970, cet aspect reste une des clés pour repenser la question de l'intégration, notamment dans le cadre d'un multi-confessionnalisme⁵²⁵. D'autre part, les années 1990 sont marquées par les conflits de l'ex-Yougoslavie, posant également la question du difficile équilibre d'un état multiethnique et multireligieux, en plus de la violence déclenchée à l'époque par l'émergence des nationalismes ethniques.

Aux États-Unis, le débat sur le multiculturalisme a véritablement commencé à partir des années 1950 avec la lutte pour les droits civils des noirs accompagnée de revendications identitaires telle que le mouvement initié par Martin Luther King. Toutefois, la question a inclus également les populations amérindiennes, hautement politisées dans les années 1970⁵²⁶. Plus tard, avec les vagues migratoires de l'Amérique Latine vers les États-Unis initiées vers les années 1970, la question des migrants a aussi commencé à gagner en importance.

Comme on l'a déjà souligné, dans le troisième chapitre, au Canada, le multiculturalisme s'est fortement articulé autour des droits au territoire des peuples autochtones et du respect de leur identité, comme des questions clés pour la ré-imagination des rapports entre ces populations, l'État et la société nationale. Ce phénomène a déclenché de nombreux débats sur les pratiques assimilationnistes et leur impact juridique sur les autochtones.

⁵²⁵ Pour un bilan sur le multi-confessionnalisme en France nous référons à l'article d'Hélène Bertheleu paru aux années 1990, « De l'unité républicaine à la fragmentation multiculturelle : le débat français en matière d'intégration », *L'Homme et la société*, n°. 123-124, janvier-juin, 1997, pp. 27-38.

⁵²⁶ Voir BAK, Han. *Multiculturalisme and the The Canon of American Culture*, Amsterdam, V.U. University Press, 1993.

Le canadien Charles Taylor, pionnier des études sur le multiculturalisme, a montré que l'enjeu majeur des démocraties contemporaines est celui de la reconnaissance identitaire⁵²⁷. Will Kymlicka, quant à lui, a souligné que le débat touche directement au schéma du libéralisme classique (celui des garanties individuelles) en lançant un défi pour repenser la citoyenneté à partir des droits collectifs et culturels.

En Amérique Latine, comme au Canada, le multiculturalisme s'est articulé autour des populations catégorisées comme « indigènes » ou « autochtones ». Longtemps considérées comme un « problème », la notion d'indigénité a commencé à la fin du XXe siècle à être redéfinie par les luttes pour des droits collectifs et culturels.

Depuis la critique de l'idéal d'homogénéité des États-nations que le « réveil indigène » a fait en Amérique Latine⁵²⁸, le multiculturalisme « ne cesse pas d'être énoncé (..), il est présent d'une manière de plus en plus intense dans les discours politiques de la gestion des sociétés appelées démocratiques, au point d'être devenu l'actualité – non sans au paradoxe – dans l'idéologie du "politiquement correct" que toute technologie de gouvernement doit adopter »⁵²⁹.

Les origines du multiculturalisme en Amérique Latine sont souvent situées, par les spécialistes, à la fin des années 1980 et définies comme une réponse aux revendications indigènes. Ces nouvelles demandes à but identitaire ont également évolué dans un cadre de libéralisation des États, ce qui a entraîné des réformes structurelles pour les problématiques rurales, telle que la présence des droits corporatistes ou des pratiques communautaires⁵³⁰.

Pour Donna L. Van Cott, le point d'orgue a été la création de la Convention 169 de l'Organisation Internationale pour les Peuples Indigènes et Tribaux en 1989. Dans les années

⁵²⁷ TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and the politics of recognition*, New Jersey, Princeton University Press, 1992.

⁵²⁸ Luis Villoro rappelle le besoin de surmonter l'illusion d'un État homogène (délaissant la diversité) en avançant vers un modèle étatique respectant et gérant la diversité culturelle. D'après cet idée, il ne met pas uniquement en valeur la construction d'une « nation pluriculturelle » mais la mise en place d'un « État pluriel ». VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Barcelona, Paidós, 1998.

⁵²⁹ GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel. « Prólogo. El espíritu del tiempo. Del mundo diverso al mestizaje », dans GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (coord.). *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Mexique, El Colegio de México/Siglo XXI, 2006, p. 9.

⁵³⁰ Les travaux considérés comme étant des références en la matière : ASSIES, Willem, VAN DER HAAR, Gemma et HOEKEMA, Andre J. (éds). *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam, Thela, Thesis, 2002. YASHAR, Deborah. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

1990, il s'agissait du seul document, à l'échelle internationale, signalant les droits des populations autochtones et contraignant les pays signataires à redéfinir leurs lois afin d'assurer ces droits. Pour ce faire, la ratification de cette convention a ensuite favorisé des réformes constitutionnelles dans plusieurs pays d'Amérique Latine⁵³¹. Pour Van Cott, ce phénomène constitue le début du « constitutionalisme multiculturel » qui est, à ses yeux, une forme de prise en compte des revendications indigènes émergées depuis les années 1970. Toutefois, la réponse des États-nations en la matière s'est trouvée limitée en raison de deux situations. D'un part, les crises de légitimité politique, les sorties des dictatures, les crises économiques, aussi bien que les effets de la guérilla, étaient davantage des urgences à gérer ; de l'autre, les réformes du multiculturalisme ne reconnaissaient que de manière partielle les droits des indigènes.

L'adoption du multiculturalisme comme une nouvelle forme de politique publique, s'est tout de même répandue jusqu'à devenir le principal discours sur la pluralité culturelle au sein des États-nations. Aujourd'hui, les réformes faites aux années 1990 à propos de la reconnaissance officielle des minorités ethniques, sont perçues comme « le résultat d'un long processus de lutte pour défendre le droit à l'existence physique et culturelle des sociétés indigènes, à l'époque où des optiques intégrationnistes et assimilationnistes prédominaient dans les États »⁵³². L'intégration et l'assimilation étaient entendues comme des projets pervers dont la volonté de modernité aurait cherché à faire disparaître la différence culturelle.

Or, la question qui nous intéresse est celle de la perception du passé qui traverse le débat sur les droits collectifs et culturels, à l'intérieur du multiculturalisme. Cette perception, composée de réécritures de l'histoire, a contribué à façonner des débats juridiques sur la création de lois et d'institutions, désormais orientées sur des questions identitaires et de reconnaissance. Dans cette nouvelle logique, la conception victimaire du passé est devenue, en Amérique Latine, un des éléments principaux des rhétoriques multiculturelles. Loin de l'indigénisme interaméricain, en termes idéologiques, l'une des questions du multiculturalisme est celle de la responsabilité historique attribuée aux États-nations.

⁵³¹ Les pays qui ont signé cette convention sont par ordre chronologique : le Mexique (1990), la Bolivie et la Colombie (1991), le Costa Rica et le Paraguay (1993), le Pérou (1994), le Honduras (1995), le Guatemala (1996), l'Équateur (1998), l'Argentine (2000), le Venezuela, la République dominicaine et le Brésil (2002).

⁵³² BARTOLOMÉ, Miguel. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Mexique, Siglo XXI, 2006, p.107.

Dans le cas du Mexique, la reconnaissance de la pluralité culturelle comme discours étatique a fait entrer dans le langage politique un ensemble d'idées sur la prise en charge d'une identité nationale (les indigènes) en raison de sa condition historique de souffrance. Cette perception de l'histoire et de la politique se situe au cœur même de la reformulation de l'idée de nation comme entité plurielle. De la même manière, elle a rendu possible l'ouverture à des nouvelles représentations du passé indigène. Le format de la nation homogène prônait un récit historique unitaire, unanime et homogène. L'avènement de la nation pluriculturelle a signifié la réforme de cette vision et de ses mécanismes de transmission.

Or, il est nécessaire de replacer ces transformations, dans la perception du passé et de la conception de la nation, dans une ambiance nationale conjoncturelle. Effectivement, à la fin du XXe siècle, le pays connu une mutation importante au sein des politiques indigénistes qui avaient été prédominantes pendant la majorité du XXe siècle. L'indigénisme était en lien étroit avec un projet de nation et un projet économique qui ont commencé à s'essouffler vers la fin des années 1970. Les crises survenues dans ces mêmes années, les accusations contre l'anthropologie officielle et la montée en puissance des revendications indigènes, avaient finalement débouché sur l'adoucissement de l'indigénisme et sur sa transformation en un « indigénisme de participation », tel que nous l'avons montré dans le troisième chapitre.

Dans les années 1980, le Mexique était dans l'ombre des grandes crises économiques, gravement alourdies lors du deuxième choc pétrolier de 1979 - 1982. En raison de ce choc et durant le mandat de José López Portillo, le pays a subi une importante dévaluation de la monnaie provoquant une chute du pouvoir d'achat pour la société mexicaine, désormais plongée dans une ambiance de grande incertitude économique⁵³³. Au cours de cette importante crise s'est fait ressentir le besoin d'une véritable réforme de l'État et de ses politiques. Effectivement, le régime de la révolution institutionnelle semblait ne pas avoir pu prendre les mesures nécessaires pour surmonter la crise.

L'élection présidentielle du début des années 1980 s'est donc déroulée dans cette toile de fond. Miguel de la Madrid, élu président de la République en juillet 1982, possédait un profil très différent de ses prédécesseurs, très investis dans la perpétuation de l'idéologie

⁵³³ Nous pouvons ajouter à la liste des catastrophes, le tremblement de terre qui secoua gravement la ville de Mexico en 1985, dévastant aussi bien le panorama urbain que social.

révolutionnaire et du nationalisme idéologique et économique. Formé à l'administration publique à Harvard, il a ouvert une nouvelle époque caractérisée par l'introduction de tendances néolibérales importées depuis les universités étasuniennes et prônant une économie globale organisée par la dérèglementation, l'ouverture libérale du marché et la privatisation des entreprises nationales⁵³⁴.

Tel que l'anthropologue Paula López Caballero nous le rappelle, dans le contexte de ces changements politiques, la quête d'une « identité mexicaine » propre à la construction du nationalisme a arrêté d'être un sujet prédominant en raison de la concentration des politiques sur des mesures économiques d'urgence⁵³⁵. Ainsi, l'écart avec l'époque antérieure commençait à être clair : le régime postrévolutionnaire avait joui d'une relative stabilité et s'était donc plutôt concentré sur des questions nationales, telles que le protectionnisme du marché interne et le maintien d'une idéologie nationaliste visant l'homogénéisation de la « patrie mexicaine ». Pour ainsi dire, la stabilité économique avait aussi permis la forge d'une identité glorieuse et d'une personnalité historique pour la nation.

Au contraire, au début des années 1980, pour faire face à la crise, le gouvernement a adopté des politiques d'austérité dans les secteurs de la santé et de l'éducation. De même, en 1986, le gouvernement a communiqué sa décision d'intégrer le GATT, ainsi que d'augmenter le prix public de l'essence et de réduire le budget entier de l'État.

En effet, les conséquences du nouvel ordre mondial se faisaient déjà ressentir au Mexique, un pays, comme d'autres, incité à ouvrir ses frontières, à nuancer ses politiques nationalistes ou encore « populistes ». Comme López Caballero le montre également, les changements des années 1980 ont eu comme effet l'adoucissement de la distance idéologique maintenue avec les États-Unis en vue des accords internationaux qui s'approchaient, avec notamment la signature de l'ALÉNA⁵³⁶. Avec cette entrée dans la mondialisation se construisait le terrain pour adopter

⁵³⁴ Ce fut pendant son mandat que le premier Plan de développement national fut adopté par la réforme de l'article 26 de la Constitution. La nouvelle Loi de Planification abrogea la Loi sur la planification générale de la république qui avait été créée en 1930 afin de faire face à la crise économique de 1929. Ce plan intégrait des actions de privatisation des secteurs de l'État et des mesures d'austérité.

⁵³⁵ LÓPEZ CABALLERO, Paula. «The National Utopia of Diversity: Official Multicultural Discourses and Their Appropriation by the *Originarios* » of Milpa Alta (Mexico City), 1980-2010», *International Social Science Journal* n°. 61, 2010, pp.365–376.

⁵³⁶ *Ibidem*.

une politique multiculturelle attentive aux dispositions des institutions internationales en matière des peuples indigènes.

Concernant la politique indigéniste, pendant le mandat du président Miguel de la Madrid, la conception du Mexique en tant que pays pluriethnique était déjà apparue dans le discours politique. De plus, au début de son mandat en 1983, l'anthropologue critique Salomón Nahmad avait été nommé directeur de l'Institut National Indigéniste, même s'il quitta son poste la même année. La politique de l'INI s'était alors penchée sur la quête d'une coexistence entre la diversité culturelle et le besoin de moderniser un pays touché par la crise⁵³⁷. Modernisation et différences culturelles n'étaient donc plus en contradiction⁵³⁸.

Toutefois, c'est principalement sous l'administration du président Carlos Salinas de Gortari, à partir de 1988, qu'ont été adoptés un discours sur la pluralité culturelle et des réformes légales. C'est ainsi qu'est progressivement apparue une mise en mémoire du passé indigène au sein même de l'État et de la politique officielle indigéniste.

Or, 1988 est une date clé dans l'histoire récente du Mexique à double titre : tout d'abord, lors de ces élections s'était constitué une véritable pluralité des partis politiques. Auparavant, le pouvoir était tenu par le Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI), qui assurait toujours la présidence du pays, un membre en succédant à un autre⁵³⁹. De même, en 1987 le parlement était presque exclusivement composé par des membres du PRI. Mais, aux élections de 1988 des changements se sont produits. Cette année-là, Ernesto Ruffo Appel du Parti Action Nationale (PAN), de droite, gagna l'élection de gouverneur de l'État fédéré de la Basse Californie. De même, la pluralité des partis s'est vue reflétée dans la nouvelle composition du parlement. Cependant, les élections présidentielles ont été largement contestées, car suspectées de fraude. Le candidat qui semble avoir remporté la majorité des votes était Cuauhtémoc Cárdenas, du

⁵³⁷ Comme l'atteste le document qui retrace quelques éléments de l'histoire de l'Institut National Indigéniste : « Instituto nacional indigenista-Comisión para el desarrollo de los pueblos indígenas 1948-2012 », produit par la CDI en 2012 : <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf> (Consulté le 2 octobre 2017).

⁵³⁸ ⁵³⁸ Une des caractéristiques du multiculturalisme latinoaméricain est justement la non-dissociation entre différence et modernité. La différence culturelle, désormais célébrée, devient donc complètement compatible avec la formation des nouvelles politiques promues par les États-nations. Voir: GROS, Christian. « Ser diferente (por) para ser moderno, o las paradojas de la identidad: algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina », *Análisis político*, no. 36, janvier-avril 1999, pp. 3-21

⁵³⁹ Les gouvernements des États fédérés et le parlement étaient sous le contrôle du PRI. Ainsi très peu de membres des partis d'opposition étaient sénateurs ou députés et seuls certains postes de la fonction publique, en nombre très réduit, étaient assurés par d'autres partis que le PRI.

parti de gauche Parti de la Révolution Démocratique (PRD)⁵⁴⁰, fils de l'ancien président et symbole du nationalisme mexicain : Lázaro Cárdenas.

L'élection de Salinas de Gortari et son mandat se sont donc effectués à l'ère d'une mutation inédite des préférences politiques au Mexique, qui se traduisait par une ouverture au pluralisme politique.

Dans cette ambiance, Salinas de Gortari maintenait un discours général sur le besoin d'une réforme complète de l'État et du parti au pouvoir. De même, son administration s'est caractérisée à la fois par l'approfondissement radical des politiques axées sur le libre-échange et par une réforme considérable des politiques sociales, y compris celles concernant les secteurs indigènes. Ainsi, entre 1988 et 1994, d'importantes réformes étatiques ont été apportées au cadre de l'indigénisme officiel. La modification constitutionnelle de l'article 4 en 1992, qui redéfinit la nation comme « pluriculturelle », en est notamment l'illustration.

Le renouveau de l'indigénisme allait s'orienter désormais vers le respect de la différence, s'accompagnant d'une nouvelle référence au passé indigène. Cette référence, comme nous le montrent des documents de l'époque, se caractérise par une perception du passé comme une « dette » que la nation mexicaine aurait envers les indigènes. Toutefois, dans les années 1990, cette vision cohabitait encore avec l'imaginaire sur l'ancestralité indigène entendue comme le fondement de la nation.

L'adoption du discours sur la « dette historique » par la politique indigéniste a à voir avec le fait que l'anthropologie critique est devenue à son tour, à la fin des années 1980, une anthropologie d'État, intégrée dans les politiques indigénistes⁵⁴¹. La participation des intellectuels indigènes et la présence de nombreuses associations, comme nous l'avons déjà montré, ont également joué un rôle important dans le paysage politique de l'époque.

Parmi les principaux anthropologues critiques exerçant comme conseillers officiels pour les questions indigènes se trouvaient Guillermo Bonfil Batalla, Salomon Nahmad et Arturo Warman. Le sociologue Rodolfo Stavenhagen (plus tard rapporteur de l'Organisation des

⁵⁴⁰ La controverse et les protestations publiques signalaient la disparition des urnes, la mise à feu des bulletins et, enfin, la coupure du système informatique lors de la comptabilisation des votes.

⁵⁴¹ OEHMICHÉN BAZÁN, Cristina. *Reforma del estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, Mexique, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.

Nations Unies pour les droits des populations autochtones) était également une figure déjà proéminente et très présente dans les discussions et propositions sur le changement d'orientation de l'indigénisme. Ces intellectuels critiques ont contribué à introduire des débats sur l'autonomie et l'autodétermination des populations indigènes, en matière de planification de réformes légales sur ce sujet. Guillermo Bonfil Batalla avait proposé à plusieurs reprises d'amender des articles constitutionnels pour reconnaître non seulement la pluralité culturelle mais aussi pour envisager un cadre de reconnaissance des droits spécifiques pour les indigènes. Il est également important de signaler qu'au début du mandat de Salinas de Gortari, Arturo Warman devint directeur de l'INI.

Par ailleurs, l'activité des anthropologues critiques au sein d'institutions diverses travaillant à la gestion des populations indigènes, avait eu un impact sur le changement des termes de la discussion à propos des politiques possibles pour continuer l'« indigénisme de participation », voire pour le reformuler en suivant les consignes des instances internationales qui s'étaient investies dans la création de mécanismes de protection des peuples indigènes au niveau mondial. Au Mexique, l'anthropologie indigéniste était déjà emprunte d'un nouveau vocabulaire historique et politique concernant l'application de ces nouveaux mécanismes qui étaient en train d'être formulés, tels que la Convention 169 de l'OIT. A la fin des années 1980, le Rapport Martinez-Cobo sur la situation des peuples indigènes et tribaux dans le monde avait déjà fait l'objet de plusieurs présentations devant l'Organisation des Nations Unies, donnant lieu à la ratification de ladite convention.

Ce changement opéré au sein des termes sur la question indigène (d'ampleur internationale) était déjà palpable dans le discours officiel. Comme nous pouvons l'observer, dès 1987 lors de sa campagne pour les élections présidentielles, Carlos Salinas de Gortari introduisait des catégories défendues par l'anthropologie critique dans ses discours à propos d'une réforme nécessaire de la justice sociale conçue par l'indigénisme. Ainsi, il insistait et proposait une meilleure prise en compte des demandes des indigènes en « matière d'*ethno-développement*, pour que ce soient les indigènes, eux-mêmes, qui prennent leurs décisions. Pour que les ethnies puissent avoir une représentation adéquate dans les chambres »⁵⁴². Comme le

⁵⁴² Instituto de Estudios políticos, económicos y sociales. Subdirección de documentación. Discursos pronunciados por el C. Candidato Carlos Salinas de Gortari. Discours: 000, Clasificación: 3.4.2. « Entrega bastones de los

signale l'anthropologue José del Val, l'idée d'une meilleure représentation politique des indigènes avait été au cœur des débats entre les anthropologues critiques de l'époque⁵⁴³. Au sein de l'INI, mais également lors de forums et de réunions informelles, Guillermo Bonfil Batalla, principalement, s'était engagé dans la conception de mesures légales permettant aux indigènes de se représenter eux-mêmes dans des instances politiques et dans des termes respectueux de leur identité. « Bonfil Batalla, qui fut aussi un haut fonctionnaire, ne cessait de pointer le besoin de générer une meilleure reconnaissance de l'identité indigène pour pouvoir avancer sur des questions politiques importantes telles que la représentativité politique de ces populations. En 1987, alors que la campagne politique battait son plein, *México profundo* était déjà publié, et ce livre adressait un fort questionnement et un défi aux institutions indigénistes, mais aussi à ceux qui aspiraient au pouvoir, car la question de la justice sociale pour les indigènes était un sujet majeur »⁵⁴⁴.

Le discours de Carlos Salinas de Gortari, qui voulait organiser une nouvelle orientation politique, quant à lui, reprenait l'idée d'un renouement de la relation nécessaire entre les peuples indigènes et l'État, signalant aussi que les peuples indigènes devaient être inclus dans la culture nationale⁵⁴⁵, mais « dans une modernisation qui comprendrait les circonstances des indigènes qui réclamaient avec précision d'être entendus pour participer pleinement et qu'on les prenne en compte, lors de leur intégration dans les programmes [d'État]⁵⁴⁶.

La promotion du besoin d'un nouveau pacte entre les indigènes et l'État a été progressivement associé à une vision du passé qui était celle des anthropologues critiques. Salinas de Gortari, lui-même, reconnaissait que : « il est impossible de résoudre, le temps d'une seule administration, *des siècles de souffrance, humiliations et demandes* »⁵⁴⁷. Ainsi, la nécessité de conduire une politique à destination des indigènes ne se fondait plus dans l'idée de les « civiliser » ou de les « assimiler à la culture nationale métisse », mais dans une conception

Tatamandones de las etnias de Oaxaca ». Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, Fonds documentaires FD/09/0629.

⁵⁴³ Conversation avec José del Val Blanco, directeur du programme « México, nación pluricultural », à l'Université Nationale Autonome du Mexique, 16 août 2016, ville de Mexico.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, discours 124, 8 décembre 1987, classement : 126. « Diálogo con los pueblos indígenas de la zona Serana », Tepic, Nayarit.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, discours 000, 30 novembre 1987, class : 3.4.10. « Entrega bastones de los Tatamandones de las etnias de Oaxaca ».

⁵⁴⁷ *Ibidem*, discours : s/n, classement: 3.4.2. « Reunión sobre el reto social », Chalco, Estado de México.

selon laquelle la seule manière de proposer un indigénisme plus moderne était de respecter les différences qui auraient été cachées et méprisées pendant longtemps⁵⁴⁸.

Or, le changement de vocabulaire historique sur le passé des indigènes (comme souffrance ancestrale) ne fut pas qu'une curiosité discursive mais se matérialisa dans des actions politiques précises. Une de ces actions a été la création de la Commission Nationale de Justice pour les Peuples Indigènes (CNJPI), le 7 avril 1989 (au début du mandat de Salinas de Gortari), comme un organisme de consultation rattaché à l'Institut National Indigéniste, dirigé alors par Arturo Warman, anthropologue critique⁵⁴⁹. La CNJPI était formée par une pluralité de participants, mais il est à noter qu'au sein de celle-ci se retrouvaient des anthropologues éminents comme Gonzálo Aguirre Beltrán (directeur du Centre de Recherches et d'Études Supérieures en Anthropologie Sociale et principal représentant de l'indigénisme) et Guillermo Bonfil Batalla (directeur des services pour les cultures populaires et principal représentant de l'anthropologie critique), aux côtés d'écrivains, juristes, parlementaires, membres des comités de solidarité pour les peuples indigènes, journalistes et promoteurs sociaux⁵⁵⁰. La fonction principale de la CNJPI était d'élaborer un projet de réforme constitutionnelle afin d'intégrer dans la loi la Convention 169 de l'OIT, dont l'adoption internationale était prévue en juin 1989 à Genève.

D'autre part, la CNJPI incorporait pleinement le nouveau discours sur la nécessité d'envisager une justice sociale fondée sur la reconnaissance légale de la pluralité. Cette pluralité culturelle était attribuée aux populations indigènes, définies à la fois comme les ancêtres nationaux et comme un secteur conservant ses propres traditions, qui devaient être considérées non plus comme un fardeau, mais comme une richesse, comme le montre le discours de la mise en place de la CNJPI prononcé par Carlos Salinas de Gortari :

Le Mexique est une société complexe et différenciée, mais rarement nous reconnaissons qu'elle est aussi une société d'ethnies, cultures et langues différentes. (...) Les indigènes, nos compatriotes, qui ont préservé la pratique d'un droit traditionnel au sein de leurs communautés, et qui sont égaux devant la loi, redoutent que cette égalité soit

⁵⁴⁸ Tel qu'il a affirmé dans son Premier rapport du mandat présidentiel. Dans: Informes presidenciales de Carlos Salinas de Gortari, Cámara de Diputados, dirección de servicios de investigación y análisis, 2006, p. 58.

⁵⁴⁹ Décret du pouvoir exécutif par lequel est créée la Commission nationale de justice pour les peuples indigènes, 1989, présidence de la république mexicaine, Fonds documentaires FD/09/0629.

⁵⁵⁰ Au sein de cette commission reste à noter que l'anthropologie était la science sociale la plus représentée. L'histoire, par exemple, ou la philosophie, deux grands berceaux intellectuels de la question indigène au Mexique, restaient absentes.

ébranlée par manque de respect à la différence qu'ils représentent aussi. (...) Les indigènes représentent les plus anciennes racines de notre nationalité. Accepter et cohabiter avec leur singularité, c'est reconnaître la richesse dans la diversité et la force dans l'unité de tous les mexicains⁵⁵¹, tout en continuant à constituer les « plus anciennes racines de notre nationalité ».⁵⁵²

Dans cette allocution il est donc possible de constater comment les indigènes du Mexique, encore définis comme « la racine et l'origine de notre métissage »⁵⁵³ par des membres de la CNJPI (en plus du président Salinas de Gortari), ont commencé à être associés à une nouvelle vision de la modernité, progressivement rattachée à la notion de la pluralité culturelle comme un atout de la nation. C'est qui coïncide avec les caractéristiques générales du multiculturalisme latinoaméricain.

A cet effet, Jorge Madrazo Cuéllar, qui dirigeait à l'époque l'Institut des Recherches Juridiques de l'Université Nationale Autonome du Mexique, et membre de la CNJPI, a souligné lors de la création de cette dernière que :

(...) c'est le moment de profiter de cette impulsion pour renforcer, moderniser et déployer la politique indigéniste de l'État mexicain. Car c'est un fait indéniable que le Mexique est un État à dimension ethnique plurielle [...] Nous n'avons pas toujours été conscients de cette réalité nationale, nous l'avons souvent oublié, aussi bien que nous avons nié ou renié l'une des sources premières de notre identité métisse, ou bien nous l'avons rapetissé tout en nous référant à elle comme l'indianité relevant d'une épopée, presque mythologique et toujours morte, quand, au contraire, l'indien est vivant, en chair et en os, perpétuellement dominé, exploité, humilié⁵⁵⁴.

La reconnaissance des indigènes a donc été présentée donc comme une affaire juridique nécessitant l'acceptation de la pluralité au sein de la constitution. C'est qui était perçu comme une façon de commencer à rembourser une dette en matière de justice sociale. Arturo Warman

⁵⁵¹ Carlos Salinas de Gortari, Discours lors de l'installation de la Commission Nationale de Justice pour les Peuples Indigènes, Institut National Indigéniste, Fonds documentaires FD 09/695, p.7.

⁵⁵² Discours de Fernando Gutiérrez Barrios, Ministre de l'intérieur au Mexique. Discours lors de l'installation de la Commission nationale de justice pour les peuples indigènes, Institut National Indigéniste, Fond documentaire FD 09/695, p. 13.

⁵⁵³ *Ibidem*.

⁵⁵⁴ Discours de Jorge Madrazo Cuéllar, lors de l'installation de la Commission Nationale de Justice pour les Peuples Indigènes, Institut National Indigéniste, Fonds documentaires FD 09/695, p. 14. Madrazo Cuéllar a occupé d'importants postes dans l'administration publique mexicaine. Plus tard, en 1994, il fut désigné commissaire pour la paix dans le conflit du Chiapas que nous allons ici analyser. En 1996, il fut nommé procureur de justice au sein de la Procuraduría de justicia, un des organismes principaux du pouvoir judiciaire au Mexique. Il fut également appelé à participer à la commission nationale des droits humains, entre autres fonctions.

allait dans le même sens, en affirmant que les indigènes se trouvaient en désavantage par rapport aux cadres juridiques du pays, en raison d'une « inégalité objective des indigènes devant la loi qui établit et cherche un traitement égalitaire pour tous les mexicains »⁵⁵⁵. Toutefois, la notion d'égalité était placée dans le registre de la pluralité.

Concernant l'élaboration d'une proposition pour la réforme constitutionnelle en matière des peuples indigènes, la CNJPI réalisa plusieurs enquêtes et études à propos des droits des peuples indigènes aussi bien au niveau international que national, débouchant finalement sur une première proposition de réforme présentée en août 1989.

Du fait de la pluralité des participants au sein de la CNJPI, parmi lesquels siégeaient des anthropologues critiques tels que Warman et Bonfil Batalla, aux côtés du principal anthropologue indigéniste, Gonzalo Aguirre Beltrán, cette réforme suscita d'importants débats. Si Bonfil Batalla insistait sur la nécessité de mener une telle réforme pour garantir la préservation de l'identité indigène, Aguirre Beltrán signalait que la réelle complexité des populations indigènes rendait impossible ladite réforme. Auteur d'une étude très complète sur la réforme constitutionnelle de 1992, Orlando Aragón Andrade précise que ces débats et leurs conséquences étaient marqués par des conflits intellectuels et politiques, tournant principalement autour de la question de l'autonomie, des territoires et de l'autodétermination des ethnies indigènes⁵⁵⁶. Toutefois, ce juriste et anthropologue affirme que malgré les désaccords, la réforme relevait de toute évidence d'« une tâche à accomplir depuis 500 siècles et qui ne semblait pas avoir de solution facile, car elle impliquait un grand changement dans la structure de l'État national »⁵⁵⁷.

La difficulté de l'élaboration de la réforme dépendait non seulement du besoin de donner une réponse aux demandes des organisations indigènes depuis les années 1970, mais elle entraînait aussi le besoin d'un accord entre les différentes forces idéologiques de l'indigénisme. Dans les discussions internes de la CNJPI, le débat tournait également autour de la question de

⁵⁵⁵ Discours d'Arturo Warman. Discours prononcé lors de l'installation de la Commission nationale de justice pour les peuples indigènes, Institut National Indigéniste, Fond documentaire FD 09/695, p. 17.

⁵⁵⁶ Tel que Jorge Madrazo Cuéllar a affirmé dans un entretien à propos des travaux menés par la Commission, dans BELLINGHAUSEN, Hermann, « Viva la diferencia. Entrevista con Jorge Madrazo Cuellar », *México indígena* n°. 20, mai 1991, Mexique, Instituto Nacional Indigenista, pp. 42-50.

⁵⁵⁷ ARAGÓN ANDRADE, Orlando. *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo cuarto constitucional de 1992*, Mexique, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, 2007, p. 150.

quel article de la Constitution serait amendé. Finalement il a été décidé de modifier l'article 4, car celui-ci « ne contenait pas des garanties sociales qui étaient déjà adressées à des groupes déterminés comme la famille et les mineurs »⁵⁵⁸.

La proposition pour la modification constitutionnelle a également été soumise à une grande enquête informelle réalisée entre octobre et novembre 1989 dans plusieurs États fédérés, en interrogeant jusqu'à 2 047 personnes et ne se limitant pas uniquement aux populations identifiées comme « indigènes », mais incluant également des « métisses »⁵⁵⁹. De même, des débats entre les « experts », notamment anthropologues, ont été conduits, comme ce fut le cas lors du « Forum de discussion sur la proposition de la réforme constitutionnelle pour reconnaître les Droits culturels des peuples indigènes au Mexique ». Cette réunion s'est tenue les 26 et 27 octobre 1989, avec le soutien de l'association du Collège d'Ethnologues et Anthropologues Sociaux, l'association du Collège Mexicain des Anthropologues et l'École Nationale d'Anthropologie et Histoire (ENAH).

D'autres manifestations externes ont également eu lieu pour débattre de la réforme. Au cours de certaines d'entre elles, des organisations indigènes se sont réunies pour discuter de la place qui leur avait été réservée dans l'élaboration de cette proposition. La « Première rencontre des peuples indigènes » s'est ainsi réalisée à Tepic, capitale de l'état de Nayarit en octobre 1989, au cours de laquelle plusieurs groupes indigènes ont insisté sur le besoin de garantir leurs droits, mais surtout, sur la nécessité de leur permettre « d'être sujets de leur propre destin »⁵⁶⁰.

De même, au cours d'autres rassemblements des organisations indigènes, une opposition à la réforme s'affirmait. Ainsi, lors du « Premier Forum sur les Droits de l'homme des peuples indigènes », la réforme était perçue comme « insuffisante, limitée, voire contradictoire, car elle n'était pas dirigée à améliorer et résoudre substantiellement la grave situation sociale que les peuples indigènes avaient vécu pendant si longtemps »⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 145.

⁵⁵⁹ « Consulta pública informal de la Propuesta de reforma para el reconocimiento de los derechos específicos de los pueblos indígenas de México ». Fonds documentaires, CDI 09/695.

⁵⁶⁰ « Primer encuentro de pueblos indígenas », en *Boletín indigenista*, Nueva época, año 1, n.º. 3, octubre-noviembre, 1989, Instituto Nacional Indigenista, p. 7.

⁵⁶¹ « Primer Foro internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos indios », dans SARMIENTO SILVA, Sergio (éd.), *Voces Indias y V Centenario*, Mexique, INAH, 1998, p. 56.

Le même refus a été exprimé par le Front Indépendant des Peuples indiens dans le document « Réforme constitutionnelle : une nouvelle variante de l'indigénisme », où ils signalaient que « la proposition de réforme constitutionnelle proposée par les indigénistes est née creuse et avec très peu de possibilités pour réussir un consensus parmi les peuples indigènes »⁵⁶². En argumentant que, dans d'autres pays d'Amérique Latine, les réformes constitutionnelles concernant les indigènes représentaient des chapitres, voire des parties entières incluses dans les constitutions, il signalaient alors que le Mexique n'amendait uniquement qu'un article déjà existant, prouvant que l'« indigénisme prétend laisser aux mains des non-indiens la conduite de notre destin en tant que sociétés, aussi bien que pour l'organisation de notre vie sociale »⁵⁶³. En conséquence, le Front Indépendant des Peuples Indiens présenta son propre document de projet de réforme constitutionnelle en insistant sur la question de l'autonomie et de la possibilité d'élire leurs propres autorités et représentants.

Dans ce contexte d'opposition, et face à une réforme inéluctable, émergea alors une conception différente de l'avenir au sein duquel les indigènes figuraient comme les maîtres de leur propre destin. Comme nous l'avons déjà signalé dans les chapitres précédents, l'idée d'une libération des indigènes était liée à une reconfiguration de leur histoire comme un continuum de souffrances ancestrales qu'il fallait surmonter au moyen d'une prise de conscience historique et à travers des actions politiques. Dans l'avis des indigènes sur la réforme, apparaît l'empreinte de l'indianisme émergée depuis la fin des années 1970 en Amérique Latine, et dont le Mexique était un terrain particulièrement fertile, étant donné les années de pratique de l'indigénisme comme politique d'assimilation et d'acculturation.

A cet égard, les débats sur la réforme de la CNJPI ont fait ressurgir cet imaginaire dans lequel les indigènes cherchaient à bénéficier d'une nouvelle justice sociale, associée à une condition historique et non plus seulement à une situation du présent.

D'autre part, l'évaluation critique de la réforme par les organisations indigènes montre qu'à l'époque la marge de manœuvre des indigénistes était plus limitée en comparaison avec l'ancienne application verticale des politiques lors de l'« âge d'or » de l'indigénisme. A la fin

⁵⁶² Frente independiente de Pueblos Indios, « Reforma constitucional: un nuevo cambio de piel del indigenismo », *Boletín de Antropología Americana*, No. 21, juillet 1990, p. 151.

⁵⁶³ *Ibidem*.

des années 1980, des secteurs d'indigènes politisés et auto-proclamés « victimes de l'histoire » étaient en demande de nouvelles stratégies pour mener à bien des réformes de cette nature. Le discours officiel ne pouvait plus seulement invoquer l'utopie d'une nation métisse, ni promouvoir des projets exclusivement orientés vers l'acheminement du peuple mexicain vers un destin commun à tous. La situation politique, idéologique et publique que les indigènes avaient acquise au cours des années précédentes, obligeait également à une restructuration rhétorique et à des formes de négociation.

Par exemple, afin de gagner la confiance des organisations indigènes articulées autour de la Confédération Nationale Paysanne, le PRI, au pouvoir, organisa un rassemblement pour présenter sa position concernant la réforme engagée par la Commission Nationale de Justice pour les Peuples Indigènes. Luis Donaldo Colosio, jeune politicien et président du parti, et Arturo Warman, directeur de l'INI, voulaient définir clairement à travers cet événement une posture officielle, dans un climat où de multiples désaccords régnaient sur ladite réforme.

A partir de cette quête de négociation s'est tenue, en mars 1990, la « Rencontre nationale des peuples indigènes » à La Ventana, au Chiapas, la région qui comptait avec les communautés indigènes les plus pauvres. Le discours inaugural de Luis Donaldo Colosio illustre le changement rhétorique : « nous sommes ici pour payer une vieille dette du Parti Révolutionnaire Institutionnel. Nous sommes ici pour reconnaître que les indigènes ont été l'un des groupes que le parti a le plus abandonné. Nous sommes venus ici pour commencer à payer cette dette et nous ne reculerons pas »⁵⁶⁴.

Le besoin de gagner en légitimité pour la réforme face aux organisations indigènes relevait également du fait qu'une grande partie des électeurs étaient des paysans et des indigènes. De même, le régime voulait afficher une volonté de rafraîchissement au sein de la politique sociale envisagée par le parti. Ainsi, la justification de la réforme présentée dans

⁵⁶⁴ « Palabras del senador Luis Donaldo Colosio Murrieta, presidente del comité ejecutivo nacional del PRI. Encuentro nacional de pueblos indígenas, 1990 », p. 28-36, CDI Fonds documentaires FD 09/695. Luis Donaldo Colosio était un jeune politicien qui avait suivi une formation dans une université des États-Unis et était très proche à Carlos Salinas de Gortari. Assassiné le 23 mars 1994, comme nous l'évoquerons dans la suite de notre travail, il était réputé pour l'élan qu'il avait donné au parti, avec une vision de réforme et de démocratie qui différait de l'autoritarisme qui caractérisait le PRI avant les années 1980.

l'allocution Colosio insistait sur la situation des indigènes en introduisant le nouveau regard de l'administration Salinas en accord avec les termes de l'anthropologie critique :

(...) nous avons constaté, encore une fois, qu'une réalité douloureuse demeure, sans nous permettre de trouver une tranquillité irresponsable. Les problèmes des indigènes doivent être vus comme un avertissement permanent (...). Nous coïncidons pleinement sur le fait que les indigènes ont été presque toujours présents dans les grands drames de la Nation (...). Nous vous appelons à maintenir l'unité qui donne force à vos communautés, à maintenir la fierté de votre culture, qui est également une fierté pour la Nation. Nous vous appelons à maintenir la solidarité, la force que vous avez le plus développées et à maintenir une relation plus proche avec le Parti Révolutionnaire Institutionnel qui est, plus que jamais du côté de vos causes (...). Je m'engage à soutenir la modernisation, telle que le président Carlos Salinas l'entend. Il cherche à récupérer nos racines les plus profondes, les respecte et fournit les ressources pour que, à l'intérieur de la culture, les indigènes définissent ce qui est leur propre développement. Je m'engage à éviter la confusion entre la modernisation et les expressions le plus marquées de l'injustice. Je m'engage à ne plus confondre le respect pour les cultures indigènes avec la justification de les abandonner (...). Nous n'agissons pour, ni à la place des indigènes mais avec eux. Nous sommes le parti de la solidarité avec l'histoire profonde et du futur partagé. »⁵⁶⁵.

Le discours de Colosio faisait preuve non seulement des termes idéologiques de la réforme, mais d'une coexistence du pluralisme culturel avec l'idée d'une unité de la Nation qui n'a, par ailleurs, jamais été mis en cause par la mise en mémoire du passé indigène. Colosio cherchait aussi à consolider l'image du parti comme le garant des nouvelles politiques indigénistes ayant adhéré le pluralisme culturel et la vision mémorielle sur le passé et sur la condition historique des indigènes foncières à ce paradigme.

Or, l'événement de La Ventana fut non seulement l'occasion pour exprimer ce nouveau rapport au passé indigène, mais il aussi servi d'espace où les indigènes plus proches au parti ont exprimé leurs préoccupations relatives à la justice agraire, la justice pénale, la justice sociale, la réforme constitutionnelle, le développement écologique, l'éducation, les programmes d'État à l'œuvre et la participation politique des indigènes au sein des institutions indigénistes. A ce propos, il est intéressant de noter qu'un délégué indigène du Michoacán affirmait alors le besoin que « l'INI [Institut National Indigéniste] soit dirigé par de vrais indigènes »⁵⁶⁶ alors que précédemment les postes administratifs de la politique indigéniste étaient réservés à des personnes identifiées comme « métisses ».

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 48.

Ainsi, la réforme de l'article 4 fut aussi présentée dans les termes de « dette historique »⁵⁶⁷ d'une justice sociale au moyen d'un nouveau pacte en termes de respect des indigènes et de leur participation politique. Idée qui est devenu plus tard (nous y reviendrons) le fondement de la « nation pluriculturelle » et d'une politique de l'« interculturalité ».

Après des controverses, un projet préliminaire de la réforme fut préparé⁵⁶⁸. Guillermo Bonfil Batalla y participa très activement. Ce document fut présenté à la présidence le 7 mars 1990 et formulé l'idée de nation comme une entité pluriethnique et multiculturelle fondée originalement sur les peuples indigènes⁵⁶⁹. Étudiée par l'équipe de la présidence, la proposition fut transmise au parlement. Finalement, après plusieurs mois de débats et de modifications, elle fut adoptée le 20 décembre 1991 et publiée le 28 janvier 1992⁵⁷⁰ :

La nation mexicaine a une composition pluriculturelle basée originellement sur les peuples indigènes. La loi protégera et promouvra le développement de leurs langues, cultures, us et coutumes, ressources et formes spécifiques d'organisation sociale et garantira aux indigènes, l'accès efficace à la juridiction de l'État. Dans les jugements et procès fonciers, leurs pratiques et coutumes juridiques seront prises en compte selon les prescriptions de la loi⁵⁷¹.

La fraction politique qui a soutenu cette modification était le parti du président Salinas de Gortari, le PRI, même si la Commission des Affaires Indigènes du parlement, dirigée par un des siens, s'était opposée car elle n'avait pas été invitée de manière formelle à discuter de la réforme. De même, malgré une forte opposition du parti de droite, le Parti Action Nationale (PAN), qui présenta une proposition de modification de l'article en matière des droits des indigènes, la résolution est finalement acceptée. Par ailleurs, elle avait été soutenue par le parti de gauche, le Parti de la Révolution Démocratique (PRD), après beaucoup d'hésitations. Selon

⁵⁶⁷ Ce fut particulièrement Luis Donaldo Colosio qui commença à introduire la notion de dette historique et qui mobilisa cette idée lors de débats à propos de la justice sociale pour les indigènes. Voir « Colosio : a pagar la vieja deuda con los pueblos indígenas », *El Nacional*, 4 mars 1990.

⁵⁶⁸ La proposition de la Commission nationale de justice pour les peuples indigènes fut l'objet de négociations dans le département juridique de la présidence. Le document final présenté fut le résultat de ces négociations.

⁵⁶⁹ « Propuesta de reforma del artículo 4 constitucional », Comisión nacional de Justicia para los pueblos indígenas, Fond documentaire CDI FD 09/695.

⁵⁷⁰ Voir notamment : « Exposition de motifs et initiative de décret qui amende l'article 4 de la Constitution Politique des États Unis Mexicains », Chambre de Députés, année III, n° 15, décembre 1990.

⁵⁷¹ Dans le *Diario oficial de la federación*, le 28 janvier 1992.

Orlando Aragón, le soutien de la gauche a été l'expression d'« une attitude de maturité politique et de responsabilité historique »⁵⁷².

Dans un climat de tensions entre un « indigénisme nationaliste » et un nouveau « multiculturalisme », la réforme constitutionnelle en matière des droits des indigènes constitue un fait historique dans le Mexique contemporain. En effet, l'administration de Salinas de Gortari fut la première à introduire dans la loi (suivant la Convention 169 de l'OIT) l'idée de pluralité comme une composante essentielle de la nation. Ce changement dans la définition de la nation (longtemps perçue depuis le paradigme de l'homogénéité) a été célébré par les législateurs comme « une rencontre de la nation avec elle-même »⁵⁷³.

Toutefois, comme souligne l'anthropologue Guillermo de la Peña, la reconnaissance de la diversité restait en étroit lien avec la quête de légitimité politique du mandat de Salinas de Gortari. Comme l'auteur le montre, l'abandon de la politique indigéniste était envisagé en parallèle à la libéralisation du marché et à son ouverture à l'international⁵⁷⁴. La politique indigéniste, ancrée sur un imaginaire national et un nationalisme économique, était perçue par les États-Unis comme peu adéquate pour l'investissement étranger dans le cadre du libre-échange qui devait se conclure avec la signature de l'ALÉNA. Ainsi, les premiers éléments du multiculturalisme auraient signifié une modernisation stratégique du nationalisme.

A côté de ces explications, il faut tenir compte de la date symbolique à laquelle la réforme a été accomplie : 1992. Lors de la Controverse sur le Ve Centenaire de la « Découverte de l'Amérique » (que nous avons analysée précédemment), la vision mémorielle et victimaire du passé indigène, ainsi que la colère contre le colonialisme que la date avait réanimé, étaient la véritable toile de fond du mécontentement que certaines organisations indigènes exprimaient. Un sentiment qui n'allait que s'aggraver à la suite des réformes que l'administration de Salinas de Gortari entreprit et qui se révélèrent en contradiction avec la réforme de l'article 4.

⁵⁷² ARAGÓN ANDRADRE, Orlando. *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo cuarto constitucional de 1992*, Mexique, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007, p. 164.

⁵⁷³ *Ibidem*.

⁵⁷⁴ DE LA PEÑA, Guillermo. « A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism », *Nations and Nationalism*, n° 12, Asen, 2006, pp. 279-302.

D'un côté, l'administration de Salinas de Gortari avait lancé plusieurs programmes qui concernaient ces populations : le Programme National de Solidarité (PRONASOL) fut mis en œuvre en décembre 1988 afin de combattre la pauvreté extrême. Dans le même esprit, en 1992 un nouveau ministère fut créé : le Secrétariat de Développement Social (SEDESOL), dont Luis Donaldo Colosio fut nommé secrétaire, rejoignant ainsi le cabinet présidentiel. Finalement, en 1993, un ambitieux projet rural fut lancé : le Programme de Subventions Rurales Directes (PROCAMPO) dont l'objectif était de soutenir les producteurs ruraux grâce à des subventions du gouvernement fédéral attribuées en fonction du nombre d'hectare cultivé, ou bien destinées aux exploitations forestières. Ces mesures étaient promues comme une solution définitive aux problèmes fondamentaux de la justice sociale, tels que l'éducation, la santé, l'alimentation, l'hébergement, la mise en place de l'électricité dans des communautés rurales et pauvres, l'eau potable, les crédits agricoles et la justice.

De l'autre côté, une réforme constitutionnelle en particulier venait contredire la rhétorique officielle sur le besoin de reconnaissance des populations indigènes et du respect de leur autonomie et autodétermination. En 1992, l'année même de la réforme de l'article 4 et de la Controverse sur le Ve Centenaire, d'importantes modifications ont été faites à la loi agraire du Mexique inscrite dans l'article 27 de la constitution. Cette loi représentait, historiquement, le grand succès de la révolution de 1910 et la transposition dans la loi des demandes foncières des paysans. L'article 27, rédigé en 1917 pendant le congrès constituant de Querétaro, établissait la légalité de deux formes de propriété : l'*ejido*, une forme d'exploitation collective ou individuelle des parcelles dont les habitants jouissaient, avec un droit de l'usufruit à vie et qui étaient transmissibles aux proches parents. Une autre forme, existante jusqu'à nos jours, est celle de la propriété communale réservée à l'élevage et à l'agriculture et qui est seulement aliénable par la voie d'une expropriation nationale.

Avec ce qui a été alors appelée la « contraréforme » de Salinas sur l'article 27, s'établissait la possibilité de privatiser les *ejidos*⁵⁷⁵. Selon Akuavi Adonon, anthropologue du juridique, la contraréforme de l'administration de Salinas de Gortari revenait à toucher les bases

⁵⁷⁵ Voir notamment : « La contrarreforma agraria en marcha », *Proceso*, 9 novembre 1991. Et des articles sur la question, particulièrement : RELLO, Fernando. « La privatización del ejido, ¿una contrarreforma agraria? » *Investigación económica*, col. 56, n°. 215, janvier-mars 1996, p. 133-162; VILLA, Manuel. *Los años furiosos 1994-1995, La reforma del Estado y el futuro de México*, Mexique, Flacso, 1996.

les plus profondes de la seule véritable réussite de la révolution mexicaine de 1910, à savoir, la répartition des terres devenue loi fondamentale⁵⁷⁶. Bien qu'après 1917, l'article avait été modifié dix-huit fois, dont trois fois correspondant aux droits communautaires, son esprit initial restait intouché. De même, et sachant que la plus grande répartition foncière eut lieu lors des années 1930 pendant le mandat de Lazaro Cárdenas (1924-1940), la réforme à l'article 27 semblait représenter un retour en arrière vers la situation alors en place au XIXe siècle, où la privatisation des terres avait permis la formation des grands domaines fonciers privés, gérés par les élites nationales et par des étrangers favorisés et protégés par le régime du dictateur Porfirio Diaz.⁵⁷⁷

Pour l'administration de Salinas de Gortari, la privatisation des *ejidos* était l'une des conditions requises pour la signature du traité de libre-échange entre le Mexique, les États-Unis et le Canada, faite en 1992, ratifiée en novembre de 1993 et initiée en janvier 1994. L'ALÉNA était l'aboutissement d'une politique de dérégulation inspirée par le consensus de Washington et par un modèle économique fondé sur la libéralisation du marché, l'ouverture commerciale et le retrait de l'État en faveur des transactions entre entreprises transnationales. L'investissement mis en œuvre par des structures privées nationales et par des structures multinationales s'avérait donc impossible dans un respect total de la propriété collective.

La signature de l'ALÉNA était affichée comme un investissement pour multiplier les emplois, renforcer la production interne et promouvant une meilleure compétitivité internationale. Toutefois, le travail et les activités commerciales des paysans et indigènes ont été fortement touchés par ce traité puisque l'orientation de la manufacture industrielle vers l'extérieur a provoqué la réduction de la petite et moyenne industrie du marché interne du pays⁵⁷⁸. Cela a eu pour conséquence l'importation des produits de première nécessité à des prix très élevés, comme le maïs (produit principal de l'agriculture mexicaine) dont le taux

⁵⁷⁶ ADONON, Akuavi. « Le droit étatique mexicain et les populations indigènes : fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration », *Droit et cultures* [En ligne], 56 | 2008-2, mis en ligne le 03 février 2009, URL : <https://droitcultures.revues.org/187> (consulté le 21 novembre 2017).

⁵⁷⁷ Il est nécessaire de préciser qu'au Mexique, seulement « l'*ejido* » peut être privatisé, mais non les terres communales. Ces dernières peuvent être uniquement l'objet d'expropriation par l'État.

⁵⁷⁸ BARTRA, Armando. « México y el TLCAN. Crónica de un desastre anunciado », publié en 2005 sur le site <http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Mexico-y-el-TLCAN-cronica-de-un-desastre-anunciado>. (Consulté le 11 décembre 2017).

d'importation, qui était déjà à 20%, a doublé avec l'ALÉNA ⁵⁷⁹. Il faut également rappeler que le maïs est la base de l'alimentation des population rurales, mais aussi d'une grande partie de la population mexicaine, marginalisée ou non. L'insuffisante politique agricole au Mexique, en plus de la libéralisation du marché, ont mis les bases pour une excessive importation de ce produit, ce qui eut des effets nuisibles pour les producteurs nationaux et pour le prix du maïs, désormais dépendant de la fluctuation internationale.

Les réformes entreprises par l'administration de Salinas de Gortari, que lui-même a qualifié comme l'application d'un « libéralisme social »⁵⁸⁰ très bénéfique, s'inscrivaient dans un discours qui promouvait un acheminement vers l'avenir et vers une intégration définitive du Mexique au sein du groupe des pays « du premier monde » (associés à l'Europe et aux États-Unis)⁵⁸¹. L'insistance sur la modernisation du pays comme une forme de donner une meilleure image du pays à l'international⁵⁸², avait permis à Salinas de Gortari de s'ériger en « messie néolibéral »⁵⁸³, devenant (pour une certaine partie de la société) le symbole d'un espoir : celui de surmonter la crise économique des années 1980 et de revenir sur les « rails du futur ».

Mais les vents changèrent drastiquement avec le soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale le 1^{er} janvier 1994, qui, s'emparant de l'histoire, a contesté radicalement l'ordre nationale qui était en train d'être configuré. Cette rupture dans l'histoire récente du Mexique, que nous analyserons dans les prochaines lignes, a immédiatement suscité une perception selon laquelle le pays est « partit se coucher, la nuit du 31 décembre 1993, avec une idée d'être le sud rayonnant de l'Amérique du Nord, en se réveillant le lendemain comme un turbulent Nord Sudaméricain »⁵⁸⁴.

⁵⁷⁹ Pour des détails économiques sur la production et le prix du maïs, nous nous référons à : MORENO-SÁENZ, Lucero et al. « Dependencia de México a las importaciones de maíz en la era del TLCAN », *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, Vol. 7, n° 7, 1 janvier-14 février 2016, pp. 115-126.

⁵⁸⁰ Dans plusieurs de ses livres, Carlos Salinas de Gortari continue de défendre le projet de « libéralisation du Mexique », voir notamment : *México, un paso difícil a la modernidad*, Barcelone, Plaza y James, 2000, et *¿Qué hacer ? La alternativa ciudadana*, Mexique, Grupo editorial México, 2012.

⁵⁸¹ Carlos Salinas de Gortari, *II informe de Gobierno*, Cámara de diputados, Centro de información, información y análisis, 1990, p. 90.

⁵⁸² Carlos Salinas de Gortari, *V informe de Gobierno*, Cámara de diputados, Centro de información, información y análisis, 1993, p. 298.

⁵⁸³ Ce terme est proposé dans un documentaire sur l'histoire de la bande de rock mexicain, *Molotov*, parue en 1990 et dont le contenu des chansons était fortement contestataire envers le gouvernement de Salinas de Gortari.

⁵⁸⁴ « El “annus horribilis de México », *El País*, 23 janvier 1994.

4.2 « Le Mexique rattrapé par son histoire »⁵⁸⁵ : le soulèvement indigène de 1994.

En contraste avec la course vers l'avenir prônée par le gouvernement de Carlos Salinas de Gortari, l'apparition de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (Ejército zapatista de liberación nacional, EZLN par son acronyme) a représenté un retour au passé comme instrument d'une nouvelle lutte pour un futur alternatif.

Or, l'EZLN constitue le principal vecteur de mémoire dans les années 1990, élevant le rapport victimaire au passé indigène au niveau d'une affaire publique majeure pour la démocratie mexicaine. L'EZLN est ainsi devenu le principal interlocuteur politique dans le domaine de la reconnaissance juridique des indigènes.

Il semble donc essentiel de revenir sur l'apparition de l'EZLN et de ses membres en tant que nouveaux militants de la mémoire. Pour parvenir à légitimer un ensemble de revendications, les indigènes du sud-est mexicain ont entrepris des nouveaux usages politiques du passé, mobilisant une conception d'un passé vieux de plusieurs siècles à la lumière des questions politiques du temps présent⁵⁸⁶. Cette action a contribué à une transformation de la conception que la société mexicaine se faisait du passé à travers une réécriture de l'histoire qui redéfinissait une identité à la fois indigène et nationale. L'ancêtre-victime apparaissait clairement dans de nombreux communiqués du mouvement, dans la presse et dans le langage politique désormais articulé autour du discours sur l'ancienne dette de la nation auprès des indigènes. Un vaste imaginaire public sur la victime, la mémoire et la réparation a donc commencé à monter en puissance lors du soulèvement au Chiapas, s'inscrivant dans la longue durée des mutations du rapport au passé que l'on a ici retracées.

⁵⁸⁵ Titre d'un article paru dans *Agence France Presse* à l'orée des premiers moments du soulèvement de l'EZLN. La majorité de nos références à la presse étrangère provient du fond documentaire « Mexique : Mouvement paysan au Chiapas », Bibliothèque *La contemporaine*, F/DELTA/1014. Paris 10, Nanterre-Université, France.

⁵⁸⁶ Les usages politiques du passé, dont la mémoire fait partie, peuvent être définis comme une instrumentalisation du passé au-delà du champ des historiens. Des acteurs désormais très variés (pouvoir, institutions, groupes subalternes) ont eu recours à la mobilisation du passé et de l'histoire comme source de légitimation politique. Voir, HARTOG, François et REVEL, Jacques (sous la direction). *Les usages politiques du passé*, Paris, EHESS, 2001.

Cet imaginaire est fondé sur la vision d'un passé qui serait remonté jusqu'au présent depuis les profondeurs des siècles, à savoir, le passé de la conquête et le passé colonial, entendus comme la catastrophe primordiale⁵⁸⁷. L'introduction du documentaire *A place called Chiapas*, filmé lors des premiers moments du soulèvement, nous permet de percevoir cette vision :

Au temps de la conquête, un débat eut lieu entre Fray Bartolomé de Las Casas et le théologien Juan Jinés de Sepulveda. Sepulveda argumentait que les indiens étaient des esclaves par nature. Las Casas répondit qu'un homme qui s'enrichit en rendant esclaves d'autres hommes est un fils du diable. Il n'est pas encore clair qui a gagné le débat, mais les Espagnols continuèrent la conquête du nouveau monde. 500 ans après, un métis mexicain sort de la forêt à cheval en direct d'internet. Marcos, le commandant militaire du soulèvement indigène zapatiste habille une révolution avec la poésie et la technologie d'une nouvelle ère⁵⁸⁸.



Figure 5 A gauche, le sous-commandant Marcos. A droite, un zapatiste tient le drapeau mexicain. Source : Portail « Memoria política » de México: <http://memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/2000-F-EZLN.html>

⁵⁸⁷ « México triste y querido », diario *El País*, sección Mundo, 23 janvier 1994.

⁵⁸⁸ Documentaire tournée par la canadienne Nettie Wild lors des premières années du soulèvement mais diffusé à partir de 1998. British Columbia Arts Council / British Columbia Film Commission / Canada Council for the Arts / Canada Wild Productions / Canadian Broadcasting Corporation / National Film Board of Canada (NFB) / Téléfilm Canada. Distribué par Zeitgeist Films.

L'Armée Zapatiste de Libération Nationale, formée principalement par des indigènes (entre 3 000 et 4 000) est sortie de la Forêt Lacandone le 1^{er} janvier 1994 pour entamer non seulement un combat physique, mais surtout une guerre symbolique autour du sens de l'histoire. Un combat qui s'inscrit dans le rapport mémoriel au passé entretenu à notre époque. Ce rapport ne perçoit pas le passé comme un simple mythe fondateur, mais comme une réalité à réparer. D'après cette idée, le passé est devenu « quelque chose qui se trouve devant nous, comme un problème à résoudre, comme un obstacle à surmonter, presque comme un adversaire à combattre »⁵⁸⁹. En suivant cette logique, typique des enjeux mémoriels de nos jours, l'EZLN a placé le passé indigène « face à la nation mexicaine ».

Or, cette mobilisation du passé s'est bien ancrée dans la réalité lors de la révolte armée initiée au Chiapas, dans le sud-est mexicain, où des indigènes cagoulés ont pris par les armes la ville de San Cristobal de Las Casas et les sièges municipaux de cinq autres villes de l'État du Chiapas⁵⁹⁰ (voir Image 1 et 2)⁵⁹¹. Le choix de leur nom annonçait leur filiation comme héritiers des luttes zapatistes de la révolution de 1910 pour la terre, dirigées par le général Emiliano Zapata, chef de l'Armée Libératrice du Sud, dans l'État de Morelos. Cependant, entre la rébellion initiée par Zapata au centre de Mexique et celle engagée par l'EZLN s'étaient écoulés quatre-vingt-quatre ans. A noter, en outre, qu'au Chiapas, pendant la révolution de 1910, les indigènes n'avaient pas organisé de luttes armées, ni exprimé une confrontation contre le régime de Porfirio Díaz. Au contraire, de grands propriétaires fonciers s'étaient élevés et armés pour empêcher l'accomplissement d'une réforme agraire risquant de leur enlever leurs privilèges, distribués en fonction de logiques très locales⁵⁹². Comme résultat de ces luttes et des limites imposées par les structures locales, la réforme agraire au Chiapas n'a jamais abouti, ni à la fin de révolution, ni au cours de la période du nationalisme de Lázaro Cárdenas. La rébellion des indigènes au XXe siècle, s'est alors déroulée dans l'un des territoires « les plus étrangers aux réformes de la révolution de 1910 »⁵⁹³.

⁵⁸⁹ ROUSSO, Henry. *Face au passé. Essai sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, 2016, p. 26.

⁵⁹⁰ *Sublevación en Chiapas*, c'était le titre du journal *La Jornada* le 2 janvier 1994. Ce journal dédiera jusqu'à nous jours une grande couverture de l'EZLN.

⁵⁹¹ DIAZ POLANCO, Héctor. « La rebelión de los más pequeños: los Zapatistas y la autonomía », *Boletín de Antropología Americana*, n°. 26, diciembre 1994.

⁵⁹² BENJAMIN, Thomas. *Chiapas tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, Mexique, Grijalbo, 1995.

⁵⁹³ REYES RAMOS, María Eugenia. *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, Mexique. UNAM, 1992.



Figure 6 L'État du Chiapas, dans le sud-est mexicain

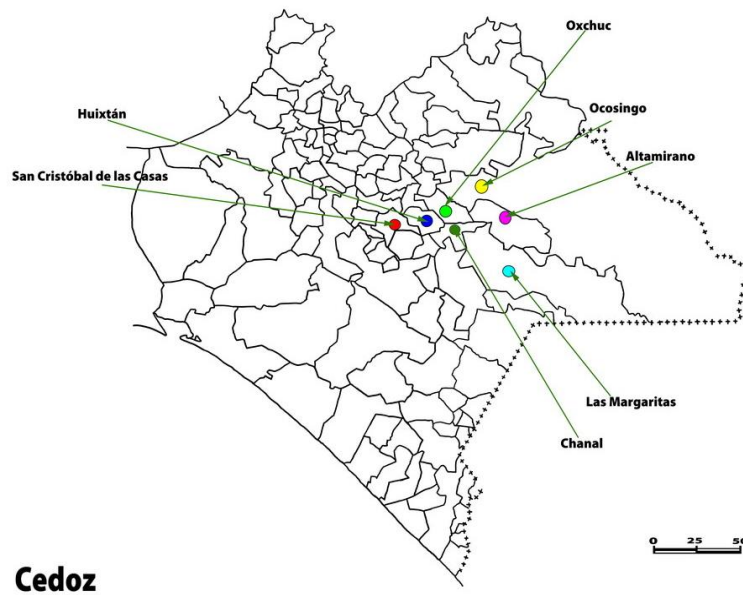


Figure 7 Carte des villes occupées par l'Armée Zapatiste de Libération Nationale en 1994. Source : Centre de documentation sur le zapatisme, <http://www.cedoz.org/site/content.php?cat=20> (Consulté le 15 janvier 2018)

Quant aux origines de l'EZLN, ils n'existent pas de travaux qui les rapportent d'une manière définitive⁵⁹⁴. Cependant, certaines recherches basées sur des entretiens et sur quelques archives, expliquent sa formation comme le fruit de rencontres entre deux courants. Tout d'abord, le premier berceau du mouvement semble avoir été en lien avec un mouvement urbain marxiste-léniniste, appelé Forces de Libération Nationale⁵⁹⁵ : un groupe contestataire fondé au nord du Mexique lors du mouvement étudiant de 1968⁵⁹⁶. En 1972, ils se seraient installés au Chiapas pour s'entraîner militairement, s'identifiant progressivement aux revendications des paysans de la zone organisés en plusieurs associations actives depuis le congrès de 1974⁵⁹⁷ (que nous avons évoqué dans le troisième chapitre).

En 1974, le champ d'entraînement militaire des FLN, situé dans le village d'Ocosingo, fut découvert par le gouvernement mexicain et plusieurs de ses membres furent emprisonnés et jugés à la ville de Mexico. Un des leaders principaux, César Germán Yañez réussit à échapper à la répression tout en continuant son activité dans la zone. Plus tard, les Forces de Libération Nationale ont été reprises et réarticulées au Chiapas par d'autres organisations déjà très actives dans la zone, notamment par l'Alliance Nationale Paysanne Indépendante (ANCIEZ). Cette organisation comptait sur la participation des paysans et indigènes de plusieurs états fédérés. Au Chiapas, ils organisèrent des manifestations de protestation lors de la « Campagne de résistance indigène, noire et populaire » en 1992. Des indigènes faisant partie de cette organisation ont notamment participé à des actes comme la chute de la statue de Diego de Mazariegos, conquistador et fondateur de la ville de San Cristobal de Las Casas. La même année que la controverse sur la découverte de l'Amérique, l'ANCIEZ regroupait plusieurs organisations indigènes de la zone, constituant le Front d'Organisations Sociales du Chiapas,

⁵⁹⁴ Les analyses sur le mouvement sont souvent traversées par une forte militance et par une carence de sources, par l'absence d'ouverture des archives militaires et par une prédominance des travaux anthropologiques très engagés auprès du mouvement et manquant d'objectivité.

⁵⁹⁵ Pour une histoire inédite sur la formation des Forces de libération nationale, voir, CEDILLO CEDILLO, Adela. *El fuego y el silencio. Historia de las Fuerzas de Liberación Nacional Mexicanas (1969-1974)*, thèse de licence en histoire, Université Nationale Autonome du Mexique. Par ailleurs, ce travail explore l'importance de la génération de 1968 dans la formation du mouvement, mais aussi l'héritage des guérillas des années 1960 et 1970 inspirées du castrisme et des révoltes rurales dans plusieurs pays du sous-continent.

⁵⁹⁶ Depuis la fin des années 1960, la Forêt Lacandone avait été utilisée comme champ d'opérations militaires de plusieurs groupes, par exemple par l'Armée Insurgée Mexicaine (EIM) qui arriva dans la zone pour s'entraîner afin d'initier une révolution nationale. Toutefois, ses membres furent découverts, capturés et emprisonnés.

⁵⁹⁷ MORALES, Sonia. « Exdirigentes guerrilleros : la estrategia del ejército zapatista, inédita en México y latinoamérica », hebdomadaire *Proceso*, 8 janvier 1994.

composé principalement par des indigènes tzeltales et tzotziles (groupes indigènes mayas de la région) (Figure 4).

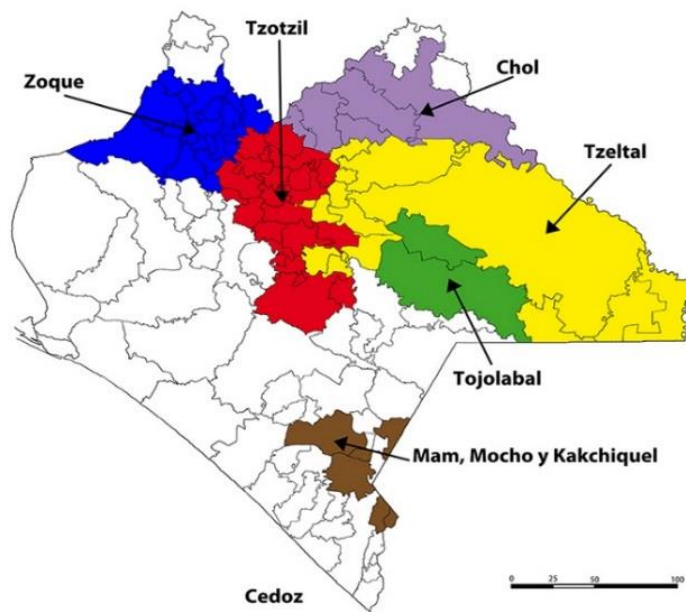


Figure 8 Carte des ethnies du Chiapas.
 Source : Centre de documentation sur le zapatisme,
<http://www.cedoz.org/site/content.php?cat=20> (Consulté le 15 janvier 2018)

Entre 1991 et 1992, les Forces de Libération Nationale, réactivées donc à l'aide des organisations paysannes et indigènes, ont lancé une consultation dans la zone pour s'accorder sur une date de soulèvement national. Au début de l'année 1993, l'ANCIEZ changeait son nom pour devenir l'Armée Zapatiste de Libération Nationale. Tout au long de l'année, des rumeurs sur l'existence d'une nouvelle guérilla auraient circulé, car des affrontements avec des militaires s'étaient produits dans la région⁵⁹⁸. Le 1^{er} décembre 1993, le journal « El despertador de México » (Le réveil du Mexique) est apparu comme « organe d'information de l'EZLN México », incluant la Première déclaration de la Forêt Lacandone, document fondateur sur l'apparition publique de l'EZLN dans le pays⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ HERNÁNDEZ MILLAN, Abelardo. « Orígenes y antecedentes del EZLN », *Espacios Públicos*, vol. 10, n°. 19, 2007, pp.264-283, disponible sur: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67601915> (Consulté le 16 janvier 2018).

⁵⁹⁹ « El despertador de México », document numérisé par la Bibliothèque Daniel Cosío Villegas, Colegio de México: <http://movimientosarmados.colmex.mx/items/show/551> (Consulté le 20 janvier 2018).

Parmi les causes du soulèvement, se trouvait la dégradation des conditions de vie des indigènes et des paysans, provoquée par une série de décisions politiques prises pour moderniser l'économie, dont notamment plusieurs réformes rurales qui avaient eu un fort impact dans la région. Le Chiapas était également l'État fédéré où les programmes sociaux de l'administration de Salinas de Gortari avaient connu d'importants échecs. Malgré le fait que le Chiapas était considéré comme l'un des états les plus riches du Mexique, notamment en ressources naturelles⁶⁰⁰, la situation des communautés locales restait une des principales problématiques en matière de justice sociale⁶⁰¹.

Pendant des décennies, les demandes de paysans et indigènes du Chiapas s'étaient concentrées sur la quête de meilleures conditions de vie et de travail dans les propriétés foncières. De même, des luttes pour l'obtention de parcelles indépendantes pour la production de café étaient apparues. Si, dans la période des années 1940-1970, la situation avait été apaisée par un investissement dans la production agricole, dans les années 1971-1988, des problèmes structurels demeuraient : l'épuisement des terres, la croissance démographique, une absence d'émigration, une immigration de réfugiés guatémaltèques et la transformation de la terre agricole en terre pour l'élevage. Ces transformations au cours d'une période aussi courte provoquèrent la formation de revendications paysannes et indigènes auxquelles se sont unies très vite des demandes pour les droits syndicaux et les ouvriers agricoles⁶⁰². Dans ce contexte sont apparues aussi des revendications identitaires fondées sur une relecture du passé qui commençait à émerger, revenant à la période de la conquête et de la colonisation, comme nous l'avons montré dans le chapitre 3.

⁶⁰⁰ Le Chiapas était le troisième producteur de café au Mexique, le second en élevage, le troisième en production de maïs, il atteignait également une production quotidienne de 60,000 barils de brut et assurait la plus grande quantité d'électricité au pays (55% de la consommation nationale). Toutefois, et malgré ces chiffres, au moment de la révolte de l'EZLN, le Chiapas était recensé comme l'un des premiers états souffrant de la pauvreté extrême et du chômage. Voir DAUZIER, Martine. « Guerre indienne en terre promise », MONOD, Aurore (sous la direction). *Feu maya*, Paris, Ethnies 16-17, 1994, p. 9-41.

⁶⁰¹ Au moment du soulèvement, 60% des indigènes se trouvaient au chômage, 43% avait des salaires inférieurs au smic national, et presque 30% n'avait aucun revenu. LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Mexique, Plaza y Valdés, 1995.

⁶⁰² George Collier et Elizabeth Lowery Quaratiello affirment que ces conditions ont été le principal moteur du soulèvement. Pour les auteurs, loin d'être un mouvement essentiellement maya, l'EZLN s'insère dans des luttes des secteurs ruraux paupérisés qui vivent d'une économie de subsistance. COLLIER, George et LOWERY QUARATIELLO, Elizabeth, *¡Basta! Land and the Zapatista Rebellion*, États Unis d'Amérique, Institute for Food and Development Policy, 1994.

En 1994, les indigènes cagoulés, dirigés militairement par le sous-commandant Marcos, un « métis »⁶⁰³, parlaient de « leur histoire » à travers des communiqués diffusés sur internet⁶⁰⁴, et attiraient l'attention des médias de masse et des sympathisants nationaux et étrangers tels que des ONG, devenues alors les plus grandes alliées du mouvement⁶⁰⁵.

Au début du soulèvement, l'EZLN déclarait la guerre à l'État et demandait la démission du président. Toutefois, le reste de leurs demandes était diverses : économiques, culturelles, aussi bien que politiques⁶⁰⁶. De cet ensemble ressortaient deux axes : la question agraire⁶⁰⁷, surtout au début du soulèvement, et une lutte pour la reconnaissance des droits et des cultures indigènes, de leur autonomie et de leur capacité d'autodétermination. Avec le temps, ces revendications ont évolué vers la construction de formes de gouvernement autonome, parallèle aux structures étatiques⁶⁰⁸. De la même manière, ils replaçaient leur discours au sein d'une lutte contre les différentes formes de corruption politique et contre la permanence du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI) au pouvoir. Finalement, la démarche politique de l'EZLN revendiquait le besoin d'une redéfinition de la nation et d'une quête universelle de démocratie et de justice pour la libération du peuple mexicain. Cela a débouché sur l'idée de construire une nation respectueuse des différences culturelles.

La réponse initiale du gouvernement a été d'envoyer l'armée dans la région pour lutter contre les rebelles. Au cours des combats dans la ville d'Ocosingo, plus de cent indigènes ont perdu la vie. Cette étape du combat militaire est arrivée à sa fin le 12 janvier 1994 quand le

⁶⁰³ Un débat existe sur la véritable identité du sous-commandant Marcos. Le gouvernement mexicain a signalé qu'il s'agit de Sebastián Guillén Vicente, né le 19 juin 1957 à Tampico Tamaulipas, au nord du Mexique. Il aurait été un ancien étudiant de l'Université Nationale Autonome du Mexique et professeur à l'Université Autonome Métropolitaine.

⁶⁰⁴ Yvon le Bot propose l'idée d'une "social netwar" pour le soulèvement de 1994. LE BOT, Yvon. « Movimientos identitarios y violencia en América Latina », dans GUTIÉRREZ MARTINEZ, Daniel. *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*, Mexique, Siglo XXI / El Colegio de México, 2006, pp. 189-212.

⁶⁰⁵ Pour une analyse de la solidarité internationale et des types d'engagement avec l'EZLN voir : MELENOTTE, Sabrina et DIT CHIROT, Clément Marie. « Entre voyage et militantisme : les ambiguïtés du tourisme politique dans l'État du Chiapas », *RITA, Revue Interdisciplinaire des Travaux sur les Amériques*, n° 3, Avril 2010, (en ligne), Mise en ligne le 2 avril 2010. Disponible en ligne <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-49/entre-voyage-et-militantisme-thema-139.html> (Consulté le 21 janvier 2018).

⁶⁰⁶ Dans « Pliego de demandas » de l'EZLN datant de 1994, ils prennent position pour une révision de l'ALÉNA, et pour une annulation de la réforme de l'article 27 qui permettait désormais la privatisation des « ejidos ». « Pliego de demandas », 3 mars 1994, *Documentos y comunicados Vol. I*, 1994, p 179-181.

⁶⁰⁷ Pour la question rurale au Chiapas, nous renvoyons à HARVEY, Neil. « Rebellion in Chiapas, rural reforms and popular struggle », *Third World Quarterly*, Vol. 16, n° 1, mars 1995, pp. 39-73.

⁶⁰⁸ VAN DER HAAR, Gemma. « El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha », *International Institute of Social History*, 2005, pp. 1-24.

président Carlos Salinas, sous la pression des mobilisations et des comités de solidarité nationale et internationale, a ordonné la fin des attaques militaires⁶⁰⁹. Toutefois, et malgré les étapes suivantes de dialogue et de négociation, le Chiapas fut placé sous surveillance avec la présence de presque 60 000 soldats dans la zone. L'occupation militaire, la présence de groupes paramilitaires, les expulsions des indigènes de leurs terres, ainsi que la formation d'autres groupes indigènes opposés à l'EZLN firent partie du panorama de cette époque.

La militarisation de la région a été justifiée par le gouvernement en définissant l'EZLN comme un groupe armé extérieur (parfois même définis comme « étrangers » ou comme des « guérilleros » d'Amérique centrale) aux intérêts de la région du Chiapas et de toute la nation mexicaine. Le 6 janvier 1996, le président Carlos Salinas de Gortari affirmait :

Deux situations doivent être clairement différenciées : l'agression armée réalisée par un groupe violent et, d'autre part, très différente, celle dérivée de la situation de pauvreté et de carence dans cette région. La révolte n'est pas un soulèvement indigène, mais l'action d'un groupe violent, armé contre la tranquillité des communautés, la paix et les institutions du gouvernement, c'est-à-dire, contre ce que les mexicains ont construit durant tant de générations et avec autant d'effort et que pour cela, nous apprécions⁶¹⁰.

Or, le combat initié le 1^{er} janvier 1994 ne concernait pas uniquement le statut « indigène » du mouvement. A cette date a commencé un combat pour le sens du passé indigène, dans un pays qui avait une longue tradition en la matière.

En raison des nombreux communiqués produits principalement par le sous-commandant Marcos, et mobilisant un important contenu poétique et historique, l'EZLN a été considéré comme un mouvement inédit, armé non seulement de fusils, mais aussi de la « parole »⁶¹¹. Ce fait est particulièrement significatif, puisqu'au Mexique l'oralité est considérée comme l'une des dimensions fondamentales des sociétés précolombiennes (à la différence des sociétés européennes), de leur organisation politique, du discernement des conflits et, plus largement,

⁶⁰⁹ Dans un entretien récent, Manuel Camacho Solís, principal médiateur pour la paix au Chiapas, a signalé que la première décision du gouvernement était la répression militaire. Toutefois, il affirme avoir convaincu le président, vers le 10 janvier, en lui faisant comprendre que la négociation était la seule voie pour sortir du conflit, afin d'éviter le déclenchement d'une guerre civile au Mexique. Entretien à Manuel Camacho Solís, publié le 2 janvier 2014, https://www.youtube.com/watch?v=6HxFcsN_ujs (Consulté le 20 janvier 2018).

⁶¹⁰ Disponible sur : <https://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/06ene94g.html> (Consulté le 21 janvier 2018).

⁶¹¹ EZLN. *Chiapas, los armados de verdad y fuego*, Barcelone, Ediciones del Serbal, 1994.

de leur conception de l'humanité⁶¹². D'après cette vision, la parole est perçue comme une des formes de pouvoir et de résistance des indigènes mexicains⁶¹³. Ainsi, la notion de parole chez le zapatisme passe par un retour et une dénonciation de l'histoire à travers la mémoire, lançant ainsi la question du passé comme une affaire publique majeure, tel que l'on peut observer depuis la Première Déclaration de la Forêt Lacandone, publiée le 2 janvier 1994 dans un journal de grande diffusion au Mexique, *La Jornada* :

Nous sommes le produit de 500 ans de lutte, d'abord contre l'esclavage, durant la guerre d'Indépendance contre l'Espagne menée par les insurgés, ensuite contre les tentatives d'expansionnisme nord-américain, puis pour promulguer notre Constitution et expulser l'Empire français de notre sol, enfin contre la dictature porfiriste qui refusa une juste application des lois issues de la Réforme. Du peuple insurgé formant ses propres chefs surgirent Villa et Zapata, des pauvres comme nous, à qui on a toujours refusé la moindre formation, destinés que nous étions à servir de chair à canon, afin que les oppresseurs puissent piller impunément les richesses de notre patrie, sans qu'il leur importe le moins du monde que nous mourions de faim et de maladies curables ; sans qu'il leur importe que nous n'ayons rien, absolument rien, ni un toit digne de ce nom, ni terre, ni travail, ni soins, ni ressources alimentaires, ni instruction, n'ayant aucun droit à élire librement et démocratiquement nos propres autorités, sans indépendance aucune vis-à-vis de l'étranger, sans paix ni justice pour nous et nos enfants.

Mais nous, AUJOURD'HUI, NOUS DISONS : BASTA ! Nous, les millions de dépossédés, héritiers des véritables fondateurs de notre nationalité, nous appelons tous nos frères à suivre cet appel, seule possibilité pour ne pas mourir de faim devant l'ambition insatiable d'une vieille dictature de soixante-dix ans, dirigée par une bande de traîtres qui représentent les groupes les plus conservateurs, les bradeurs de la patrie. Ce sont les mêmes que ceux qui se sont opposés à Hidalgo et à Morelos, qui ont trahi Vicente Guerrero, les mêmes qui ont vendu plus de la moitié de notre sol à l'envahisseur étranger, qui ont amené un prince européen pour nous gouverner, les mêmes encore qui ont formé la dictature des scientifiques porfiristes, qui se sont opposés à l'expropriation des compagnies pétrolières, qui ont massacré les cheminots en 1958 et les étudiants en 1968, les mêmes enfin qui, aujourd'hui, nous prennent tout, absolument tout.⁶¹⁴

Un des traits caractéristiques de la mise en mémoire effectuée par l'EZLN est la reprise immédiate de l'histoire nationale, transformée en terrain commun à tous les mexicains et

⁶¹² Toutefois, il faut tenir compte que ces communiqués mélangent un langage universitaire avec des langues indigènes et avec des termes mayas traduits à l'espagnol. MONOD, Aurore (sous la direction). *Feu maya*, Paris, Ethnies 16-17, 1994, p. 9-41.

⁶¹³ Tel que l'affirme Rebeca Barriga Villanueva, qui explore la relation entre oralité et écriture dans les populations indigènes d'aujourd'hui, les rapportant aux traditions préhispaniques. Également par rapport à l'imposition de l'écriture occidentale après la conquête. BARRIGA VILLANUEVA, Rebeca. « Oralidad y escritura : una encrucijada para las lenguas indígenas », *Caravelle*, n°. 76-77, Toulouse, 2001, pp.611-621.

⁶¹⁴ EZLN, « Première Déclaration de la Forêt Lacandone », disponible en français sur le site internet du Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte, <http://cspcl.ouvaton.org/spip.php?article14> (Consulté le 21 janvier 2018).

susceptible donc de sensibiliser la société à leur lutte⁶¹⁵. C'est ainsi que l'histoire nationale a commencé à cohabiter avec une dimension mémorielle du passé indigène, devenant l'instrument, non pas de la construction d'une nation homogène (comme l'avait tant voulu l'indigénisme) mais de la définition des indigènes comme des victimes de tous temps, dont la souffrance ne tenait pas compte des chronologies ni des périodes.

Pour l'activisme mémoriel de l'EZLN, plusieurs épisodes de l'histoire s'étaient enchaînés depuis un temps fondateur : les 500 ans de la résistance indigène contre l'invasion européenne ressortaient alors comme point de départ, suivie par toutes les batailles des épopées nationales et patriotiques du Mexique⁶¹⁶. Les indigènes apparaissaient alors comme les acteurs des « drames de la nation », comme combattants de l'indépendance du XIXe siècle, de la révolution de 1910 et même du mouvement de 1968. La conquête et la colonisation gardaient tout de même une place centrale car ils servaient de point du départ pour affirmer une condition transhistorique de dominés servant à faire de l'indigène non seulement l'héritier d'un passé glorieux mais aussi le porteur d'un passé vivant, lançant un questionnement brûlant contre une nation qui aurait condamné ses propres ancêtres à l'oubli.

Or, la vaste diffusion du zapatisme et l'instrumentalisation d'un passé sorti du fond des âges pour dénoncer le nouvel ordre mondial (exprimé au Mexique par la signature de l'ALÉNA) a permis aux zapatistes d'attirer l'attention de l'opinion publique nationale et internationale. Pour des secteurs de gauche, cette révolte indigène menée depuis la Forêt Lacandone, semblait rallumer l'espoir d'une révolution post 1989. L'attention prêtée au mouvement par des médias étrangers a également permis aux zapatistes de trouver un moyen de faire pression contre le gouvernement mexicain. La révolte zapatiste, s'emparant de l'histoire et du virtuel, ouvrait ainsi le champ d'un activisme faisant siennes les nouvelles technologies pour diffuser ses propos, ancrés dans un passé qui semblait révolu⁶¹⁷. La présence

⁶¹⁵ RAJCHENBERG, Enrique et HÉAU-LAMBERT, Cathérine. « Historia y simbolismo en el movimiento zapatista », *Chiapas*, n° 2, 1996, pp. 41-57.

⁶¹⁶ Une grande majorité de travaux portant sur l'EZLN, voient dans ce mouvement récent l'aboutissement d'une continuité des luttes indigènes depuis 500 dans le Chiapas. John Womack, principal historien de la révolution mexicaine de 1910 a abordé le soulèvement sous ce filtre dans : WOMACK, John. Jr. *Rebellion in Chiapas. An Historical Reader*, New York, The New Press, 1999.

⁶¹⁷ "Ils utilisent le télécopieur, le courrier électronique, l'Internet, ils les utilisent d'une façon impressionnante (...). Les communiqués de Marcos qui viennent de la jungle aux journaux (...) ont été tirés sur une imprimante laser, ont été fait avec un ordinateur 486, et ont été envoyés par satellite ». Entretien fait par Luis E. Gómez à Antonio

des journalistes, des ONG et des observateurs dès les premiers moments du soulèvement a favorisé la circulation immédiate de l'information, construisant ainsi une révolution *on live*. Un moyen efficace pour faire émerger le passé au temps présent.

A l'échelle internationale, l'EZLN a particulièrement attiré l'attention de l'Europe où la gauche s'était retrouvée affaiblie à la suite de la chute de l'URSS. L'enthousiasme avec lequel l'EZLN a été perçu dans ce contexte était également dû à sa personnalité politique formée par un « cocktail explosif qui mélange guévariste et indigénisme, théologie de la libération et mythes fondateurs de la nation mexicaine »⁶¹⁸.

Grâce à la diffusion des communiqués de l'EZLN et à la formation de comités de solidarité internationale dans les pays Européens, l'information sur le mouvement s'est propagée⁶¹⁹. La densité des références au passé indigène et l'usage stratégique de l'histoire que le mouvement a entamé, se sont vus reflétés dans la manière avec laquelle on faisait référence à eux dans d'autres pays. Par exemple, au tout début, la presse française parlait du Mexique comme d'un pays soudainement *rattrapé par son histoire* au moment où il était censé quitter le tiers monde à l'aide de l'ALÉNA⁶²⁰. En Espagne, le journal *El País* présentait la question du Chiapas comme une nouvelle expression de l'écart demeurant entre deux Mexiques, « d'un côté, le pays de la modernité et des triomphes macroéconomiques ; de l'autre, le pays de l'exclusion et de la pauvreté extrême, le pays de l'oubli et de l'abandon »⁶²¹. Les nombreuses visites des intellectuels et personnalités internationales, comme Manuel Vázquez Montalban, Danièle Mitterrand, Régis Debray, José Saramago, entre autres, ont aussi favorisé la diffusion de l'idée qu'au Chiapas se formait un terrain révolutionnaire, nouveau et inédit, tirant ses leçons

García de León, intellectuel proche du mouvement. Cité dans BUSSON, Maël. « La révolution virtuelle de l'EZLN », *Quaderni*, n°. 39, « Transport matériel et immatériel », Automne 1999, p. 7.

⁶¹⁸ MATAMOROS PONCE, Fernando. *Mémoire et utopie au Mexique : Mythes, traditions et imaginaire indigène dans la genèse du neozapatisme*, Paris, Syllepse, 1998, p. 32.

⁶¹⁹ De manière polémique, deux journalistes correspondants de *Le Monde* ont affirmé que la rébellion zapatiste n'était qu'un produit médiatique de l'Europe en quête d'un nouveau mythe révolutionnaire. DE LA GRANGE, Bertrand et RICO, Maite. *Sous-Commandant Marcos : la géniale imposture*, Paris, Plon/Ifrane. 1998.

⁶²⁰ « Le Mexique rattrapé par son histoire », *Agence Française de Presse*, 4 janvier 1994.

⁶²¹ FLORES OLEA, Víctor. « Rebelión campesina en México. Política y moral », *El País*, 18 janvier 1994.

d'un passé lointain⁶²². Le passé précolombien était de surcroît fabulé comme une forme de démocratie directe qui aurait survécu durant 500 ans.

Cette vision était également présente dans la presse mexicaine, notamment celle engagée auprès du mouvement et qui diffusait l'idée d'un pays confronté à un passé très ancien avec des « traces qui ne s'effacent pas »⁶²³. Ce passé, attribué à une « violence structurelle », comme le signalait Rodolfo Stavenhagen, intellectuel engagé, provoquait le soulèvement des misérables dont le pouvoir abuse⁶²⁴. La révolte était ainsi qualifiée d'une « rébellion des oubliés » qui avaient « réussi quelque chose de très important : être présent au Mexique et dans le monde »⁶²⁵. L'opération mémorielle prenait donc de l'importance, solidifiant la perception du passé comme un continuum de souffrance de « ceux sans voix ». La rébellion était également perçue comme un fait récurrent dans l'histoire, attestant du soulèvement des indiens, s'opposant depuis toujours à « l'immensité de la nation »⁶²⁶. L'EZLN, quant à eux, ne cessaient d'alimenter cette conception :

(...) Aujourd'hui, nous les zapatistes, les guerriers des montagnes, nous sommes les mêmes que ceux qui luttèrent contre la conquête espagnole, ceux qui ont lutté à côté d'Hidalgo, Morelos et Guerrero pour l'indépendance de leurs terres. Les mêmes qui ont résisté à l'invasion contre l'obscur empire étasunien, ceux qui avec Zaragoza, ont lutté contre l'envahisseur français. Ceux qui avec Villa ont parcouru la République entière pour faire la Révolution, celle qui est morte entre les livres, écrasée par les monuments d'une nouvelle classe au pouvoir. Les mêmes qui avec Arturo Gamiz ont pris la caserne Madera. Les mêmes qui ont marché dans la montagne avec la lutte de Lucio Cabañas et Génaro Vázquez Rojas. Les mêmes qui ont résisté à la torture et aux coups de la répression dans les années soixante-dix et quatre-vingt. Les mêmes qui avons fertilisé avec notre sang la terre de San Cristobal de las Casas, de Rancho Nuevo, de Las Margaritas, de Altamirano, de Ocosingo : les mêmes qui avons nourri avec notre douleur silencieuse ces 250 jours d'asphyxie et d'oubli (...)⁶²⁷.

⁶²² GÓMEZ MONT, Carmen. « Médias et néo-zapatisme dans la crise mexicaine : la spirale du silence », *Communication et organisation* [En ligne], 16 | 1999, mis en ligne le 19 décembre 2012 : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/2268> (Consulté le 4 mars 2018).

⁶²³ AZIZ NASSIF, Alberto. « La guerra de año nuevo », *La Jornada*, 4 janvier 1994.

⁶²⁴ STAVENHAGEN, Rodolfo. « Los miserables », *La Jornada*, 4 janvier 1994.

⁶²⁵ CASTILLO, Heberto. « La rebelión de los olvidados », *Proceso*, 8 janvier 1994.

⁶²⁶ NOLASCO, Margarita. « Otra vez los indios se sublevan », *La Jornada*, 1994.

⁶²⁷ « Comunicado sobre el festejo de la Independencia », 17 septembre 1994, *Documentos y comunicados Vol. 2*, Mexique, Era, 1995, p. 44. Cette idée est réaffirmée dans de nombreux communiqués, par exemple : « EZLN, "La lucha por la independencia ayer y hoy" », 15 septembre 1994, *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, Chiapas, Ed. Ciach, 1999, pp.50-51.

A cet égard, Jérôme Baschet, historien médiéviste et engagé auprès du mouvement, affirme que « l'histoire est omniprésente dans le discours zapatiste. Il ne s'agit pas seulement d'une référence constante et d'une préoccupation presque obsessionnelle : elle est une de ses paroles essentielles, avec une valeur égale à celle de la dignité. A tel point que, en suivant ce qui a été dit par leurs nombreux communiqués, il est possible de définir le soulèvement du 1^{er} janvier 1994 comme une rébellion de l'histoire. Une lutte pour la mémoire, une résistance contre l'oubli »⁶²⁸, un oubli faisant référence aux pratiques des élites politiques du pays.

Toutefois, l'EZLN ne constitue pas un phénomène isolé de la montée en puissance de la mémoire à cette date. A la fin du XXe siècle, l'histoire, investie par la mémoire, est devenue un puissant instrument pour des revendications mémorielles, particulièrement celles qui concernaient les passés violents récents. Comme Henry Rousso le signale, autour des années 1980-1990, à l'échelle internationale, les questions mémorielles ont été placées au cœur des actions politiques pour confronter le passé. A cette date, par exemple, la France a été saisie par la question des crimes commis sous le régime de Vichy, qui s'est traduit dans l'espace public tout d'abord par le procès Touvier, et par les responsabilités imputées à la SNCF pour la déportation de juifs durant de la Seconde guerre mondiale. De la même manière, le passé colonial par rapport à l'Algérie a commencé à soulever des questions à propos des victimes et des responsabilités face aux crimes du passé. En Espagne, les débats sur la guerre civile représentèrent une affaire publique majeure pour les gouvernements issus de la transition après la mort de Franco et se réclamant de la transition démocratique initiée en 1976. Une question renforcée plus tard par la création de la Loi de mémoire historique (2007). En Amérique Latine, les crimes commis par les totalitarismes d'État ont commencé à devenir une véritable question juridique et de réconciliation nationale dans les années 1990, à la suite de périodes de transition entre les dictatures et les gouvernements démocratiques. En Afrique du Sud, la fin de l'Apartheid a également donné lieu à des enjeux mémoriels, tout comme les génocides commis dans d'autres pays Africains. Cette question a également soulevé des débats dans l'ex-Yougoslavie ou encore dans les pays issus de l'URSS⁶²⁹.

⁶²⁸ BASCHET, Jérôme. « La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista », *Tramas, UAM*, n°. 38, 2012, p. 207-235.

⁶²⁹ Pour la question de la mémoire comme paradigme mondial, voir Henry ROUSSO. *Face au passé. Essai sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, 2016. Particulièrement le chapitre « Une mondialisation de la mémoire », pp. 265-298.

Le passé, devenu un fardeau public à gérer dans le cadre de la construction des démocraties contemporaines, était donc un des sujets centraux au cours de la période où le zapatisme a fondé sa rébellion à partir d'une lecture précise des événements historiques. Mais malgré cette proximité avec les phénomènes mémoriels du XXe siècle, l'EZLN semble ne pas avoir inscrit son activisme mémoriel dans cette vague, même s'ils demandaient une refonte de la démocratie et la construction d'un gouvernement de transition. Leur « mémoire indigène » (dont une des médiations a été la reprise de l'histoire nationale) s'est davantage fondée sur une nouvelle tradition historiographique et anthropologique insistant sur la « vision des vaincus » et condamnant des siècles d'oppression, comme nous l'avons montré précédemment. A la différence d'autres conflits du temps présent, le retour au passé ancestral a impliqué de voir la catastrophe comme un traumatisme primordial et comme un continuum, établissant un lien entre la souffrance des acteurs d'hier et ceux d'aujourd'hui, mais également comme un lien avec la résistance, elle-même perçue comme transhistorique. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre que le soulèvement ait été perçu très tôt comme une « seconde révolution mexicaine » contre le pouvoir du Parti Révolutionnaire Institutionnel, comme autrefois les paysans s'étaient soulevés contre la dictature de Porfirio Díaz⁶³⁰.

Deux dimensions cohabitaient ainsi dans la mémoire mobilisée par l'EZLN : l'héroïsation du passé et la victimisation historique, l'une dépendant de l'Histoire (nationale), l'autre, de son accusation. C'est ainsi que l'EZLN a fait émerger un rapport bicéphale au passé alliant mythes de fondation et mémoire historique⁶³¹. Dans ce sens, ils s'insèrent dans la tradition des mouvements indigènes apparus à la fin des années 1970 qui cherchaient la « récupération de leur propre histoire », peuplée de figures mythiques. Quant à la dimension héroïque, elle est particulièrement notable dans la récupération de plusieurs figures du panthéon de l'histoire mexicaine : Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero, José María Morelos y Pavón, combattants de l'indépendance au XIXe siècle. Mais c'est la récupération de la figure d'Emiliano Zapata, le leader de la révolution paysanne de 1910, celle qui a permis une sorte de dénationalisation de l'histoire. Zapata, qui était devenu tout au long du XXe siècle, un héros de la patrie (et donc du

⁶³⁰ « Para la iglesia hay guerras justas, y en Chiapas se lucha contra la dictadura más prolongada del mundo: la del PRI », *Proceso*, 22 janvier 1994.

⁶³¹ Jérôme Baschet signale que l'EZLN se revendiquent tantôt comme victimes, tantôt comme héros et par rapport à une histoire pleine de faits, de batailles et de défaites. BASCHET, Jérôme. « La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista », *Tramas, UAM*, n°. 38, 2012, p. 207-235.

régime postrévolutionnaire), a été repris par les rebelles comme le symbole de la révolte. Considéré comme indigène, il a été élevé au titre de père fondateur des luttes indigènes contemporaines⁶³².

A l'international, la figure d'Emiliano Zapata comme ancêtre de la lutte des zapatistes a également commencé à circuler et à prendre de l'importance dans la compréhension du mouvement. En 1994, un article paru dans le journal espagnol *ABC* parlait de cette récupération de la figure de Zapata : « l'éclatement de la guérilla paysanne, sous l'invocation d'Emiliano Zapata, a été comme une irruption inattendue du passé, encore vivant, qui pose beaucoup de questions valables et importantes pour le présent et l'avenir non seulement du Mexique, mais pour les pays hispanoaméricains et leurs projets de futur »⁶³³. La référence au passé dans le présent reliait donc la lutte des zapatistes à l'imaginaire d'un peuple combattant depuis toujours la domination, une vision déjà classique dans la lecture marxiste de l'histoire.

Nous constatons également la circulation de cette image d'Emiliano Zapata en France, pays particulièrement intéressé par les revendications de l'EZLN. Il faut rappeler qu'en 1993, la droite remportait le triomphe des élections législatives après une majorité de gauche. D'autre part, l'extrême droite montait en puissance, déclenchant également des débats sur le négationnisme à l'issu des déclarations de Jean-Marie Le Pen sur les chambres à gaz. L'extrême droite affichait non seulement des propos antisémites, mais aussi nationalistes et colonialistes (comme la revendication de l'Algérie française). Du côté d'une gauche plus radicale, les militants commençaient à se tourner vers les associations comme SOS Racisme, ou bien vers des mouvements altermondialistes, écologistes et autochtones. De la même manière, des groupes marxistes, anarchistes et anarcho-syndicalistes réorientaient leurs efforts après 1989 contre l'extrême droite et contre la montée en puissance du néolibéralisme. Un des exemples

⁶³² Marie Lecouvey et Helia Bonilla signalent : « l'identification du leader agraire Emiliano Zapata comme indigène est un autre sujet intéressant et polémique, proche de la fusion "paysan-indigène". Il n'y a pas d'évidence que lui (Zapata) ou ses parents parlaient une langue native, et lui-même ne revendiqua aucune identité ethnique spécifique (en revanche, il utilisa la notion de « pueblos », compatible aussi bien avec les cultures indigènes, qu'avec la tradition coloniale qui survit aux réformes du XIXe siècle), mais pour un grand nombre de mexicains et d'étrangers, il est évident qu'il défend les communautés indigènes ». BONILLA, Helia et LECOUCVEY Marie. « Los indígenas, ¿víctimas o actores de la construcción del Estado-nación? *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Mis en ligne le 11 juin 2015 URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67992> (consultado el 20 agosto 2018).

⁶³³ ULSAR PRIETI, Arturo. « Para un mural de Rivera », *ABC*, 16 janvier 1994. Dans ses fresques nationalistes, le peintre Diego Rivero faisait coïncider tous les événements avec la gestation de la nation.

de cette réorientation est la figure de José Bové, leader du mouvement paysan altermondialiste en France et un des fondateurs de l'association ATTAC, très attirée par le zapatisme.

Pour cette gauche en quête des nouvelles causes, la lutte des indigènes, donnait l'impression d'une révolution ancestrale, permanente et perpétuelle, revenant à l'image de ses héros historiques, comme le montre l'article d'Obey Ament, membre du Parti communiste français, paru dans le journal *Révolution* et affirmant que : « à l'heure de l'entrée du pays dans le premier monde, alors que l'intégration du Mexique à l'OCDE est acquise depuis quelques mois, et le jour même d'entrée en vigueur du grand marché nord-américain (ALÉNA) ; l'esprit de Zapata souffle à nouveau dans les montagnes du Chiapas »⁶³⁴. L'image de Zapata est devenue ainsi, même à l'extérieur du pays, le « drapeau glorieux de leur lutte, ressuscitant la légende pour déclarer la guerre à l'État Mexicain »⁶³⁵.

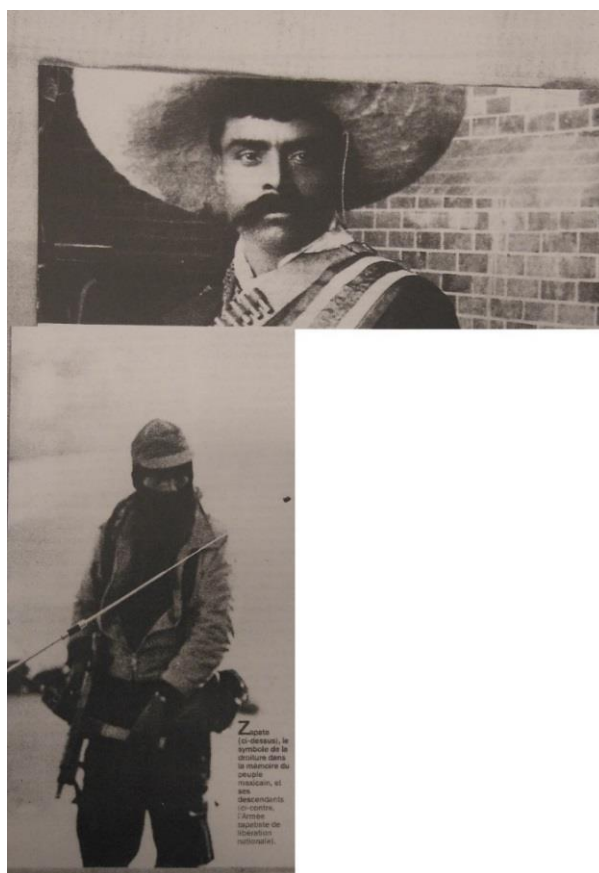


Figure 9 Image paru dans l'article d'Obey Ament « Le cheval blanc de Zapata ».

La légende de l'image signale : « Zapata (ci-dessus), le symbole de la droiture dans la mémoire du peuple Mexicain, et des descendants (ci-contre), l'Armée Zapatiste de libération nationale ».

Source : archives de presses, bibliothèque *La contemporaine*, Université Paris 10-Nanterre.

⁶³⁴ AMENT, Obey. « Le cheval Blanc de Zapata », *Révolution*, 5 janvier 1994.

⁶³⁵ « Mexique : les indiens ressuscitent Zapata », *Agence France Presse*, 3 janvier 1994.

Dans la même perspective d'une gauche qui portait un grand intérêt pour le mouvement, l'écrivain chilien et ancien diplomate du gouvernement socialiste de Salvador Allende, Jorge Edwards, évoquait le « retour éternel » des luttes révolutionnaires que le zapatisme illustre :

...il paraît que dans le monde de l'histoire et des réalités sociales, comme dans le monde de la physique, rien n'est créé et rien n'est détruit (...) Nous croyions que l'époque des révolutions était passée, que la violence comme instrument de la politique était définitivement tombée dans le discrédit, et soudainement nous avons découvert que les fantômes d'Emiliano Zapata et des paysans insurgés du Mexique ont ressuscité, peut-être parce qu'ils n'avaient jamais été véritablement morts »⁶³⁶.

Quant à la perception de la résurrection contemporaine du chef révolutionnaire par l'EZLN, elle s'inscrivait dans le mythe selon lequel Emiliano Zapata ne serait pas mort en 1919. Zapata, tombé sous les balles de l'Armée fédérale le 10 avril 1917, a été ensuite transformé en légende, celle selon laquelle il aurait échappé à la trahison et à l'embuscade orchestrée par le gouvernement de Venustiano Carranza. Ensuite, il se serait transformé ou aurait fusionné avec son cheval blanc que les paysans apercevaient parfois parcourant les montagnes de l'État de Morelos, épice de la révolution paysanne de 1910⁶³⁷.

Au Mexique, la reprise d'Emiliano Zapata par les zapatistes avait un objectif précis : justifier des demandes agraires dans le contexte de la modification de l'article 27 réalisée par l'administration du président Salinas qui, comme nous l'avons déjà mentionné, permettait dès lors la privatisation de la terre dans le cadre des réformes néolibérales. Emiliano Zapata, à qui l'on attribue la phrase révolutionnaire « Terre et liberté » représentait donc le plus grand référent pour les luttes agraires. L'historien Antonio García de León souligne en 1994 que la

⁶³⁶ EDWARDS, Jorge. « El eterno retorno », *El País*, 16 janvier 1996.

⁶³⁷ Il existe une quantité importante de légendes sur la mort de Zapata : sa transformation en cheval, sa fuite en Orient, son exil en Arabie. Une chanson populaire (*corrido*) appelée « Corrido del espectro de Zapata » (Chanson du spectre de Zapata) est souvent invoquée quand il s'agit d'honorer la mémoire du leader et les mythes sur sa survie : *Tal constancia a todos pasma/de la noche en las negruras/se ve vagar su fantasma/por los montes y llanuras (...) /Extiende la yerta mano/ y su vista se dilata/recorre el campo suriano/el espectro de Zapata.* <https://www.bibliotecas.tv/zapata/corridos/corr08.html> (Consulté le 28 août 2018).

Lors d'une conversation en janvier 2015 avec un chef paysan du village d'Amatlán au nord de Morelos (l'État natal d'Emiliano Zapata et de celle qui rédige cette recherche), il nous a raconté qu'il était membre de la famille maternelle de Zapata : les Salazar. Il nous a montré d'anciennes photos du début du XXe siècle montrant Zapata et plusieurs membres de la famille. A la fin de la conversation, le chef nous a dit : « vous savez, il n'est pas mort, lui, le grand père, il habite dans nos montagnes, et sous forme de cheval blanc, il nous protège, il veille sur nous tous et nos petits ». Amatlán Morelos, janvier 2015.

mobilisation de la figure mythique de Zapata était directement en lien avec les dégâts économiques du Chiapas, provoqués par les politiques néolibérales :

...le chômage rural, la perte d'emplois liée à la chute des petites entreprises et des plantations de café, le niveau médiocre de santé et, cerise sur le gâteau, la réforme de l'article 27, par laquelle on leur retira leurs terres comme au XIXe siècle... [devant une telle situation], qui rappelle les effets pervers de la modernisation porfiriste de la campagne à Morelos avant 1910, il n'est pas étrange que la figure de Zapata ait été réveillée. Celle-ci, qui était présent depuis 1974, et qui donna son nom à plusieurs organisations de défense, commença à se matérialiser de nouveau au début des années 1990.⁶³⁸

Par la construction d'une filiation avec la figure historique d'Emiliano Zapata comme symbole de la lutte, les zapatistes de la fin du XXe siècle considéraient que : « Zapata était « notre défenseur », « notre sauveur », « le Chef », « *el mero Jefe* » (le vrai chef), « la terreur des traîtres »⁶³⁹, nommé également par L'EZLN, le « père des neo-zapatistes ».⁶⁴⁰

Un héros, un fantôme, un sauveur !⁶⁴¹. La remémoration de la figure d'Emiliano Zapata a été placée au cœur d'une héroïsation du passé dans la réécriture politique de l'histoire des zapatistes pour légitimer leur lutte au temps présent⁶⁴². Le passé a donc été transformé en 1994 en mythe politique, tel un récit légendaire (sans ancrage obligatoire dans la réalité) « fournissant un certain nombre de clés pour la compréhension du présent, constituant une grille d'analyse à travers laquelle peut sembler s'ordonner le chaos déconcertant des faits et des événements »⁶⁴³. Occupant une place prépondérante aux origines des révolutions, les mythes politiques permettent d'établir une continuité, comme celle que les zapatistes ont construit autour de la figure de Zapata : « Comme en 1919, nous, Zapatistes, devons payer du sang notre cri « Terre

⁶³⁸ GARCÍA DE LEÓN, Antonio. « Sólo el pasado es infinito », *La Jornada*, 11 janvier 1994. Cet historien a écrit un vaste ouvrage se référant à ce qu'il considère une continuité historique de toutes les luttes en terre chiapanèque : GARCÍA DE LEÓN *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vol., Mexique, Era, 1985.

⁶³⁹ KRAUZE, Enrique. « Vive Zapata », *ABC*, 16 janvier 1994.

⁶⁴⁰ EZLN, « Respuesta a la Declaración morelense » 10 avril 1994, *Documentos y comunicados Vol. I*, p. 234. Dans le même mois, les neo-zapatistes avaient écrit un communiqué intitulé « Aniversario del asesinato de Zapata » où ils récupèrent le slogan révolutionnaire ¡Tierra y libertad ! attribué historiquement à Emiliano Zapata, dans *Documentos y comunicados Vol. I*, Mexique, Era, pp. 208-210.

⁶⁴¹ « Les Indiens se révoltent au Mexique. Le fantôme de Zapata », *Le Monde*, 3 janvier 1994.

⁶⁴² Dans les communiqués de l'EZLN, d'autres figures de l'histoire nationale sont mobilisées pour légitimer leur lutte. Par exemple, ils affirment qu'ils n'auraient pas appris les techniques de combat de la guérilla de l'Amérique centrale, mais « de l'histoire militaire mexicaine, d'Hidalgo, Morelos, Guerrero, insurgés de la guerre d'Indépendance de 1810 ». « Composition de l'EZLN et conditions pour le dialogue, 18 janvier », 6 janvier 1994, *Documentos y comunicados Vol. I*, Mexique, Era, 1994, p. 28.

⁶⁴³ GIRARDET, Raoul. *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986, p. 13.

et liberté ! » Comme en 1919, le Gouvernement suprême nous tue pour mettre fin à notre révolte. Comme en 1919, les armes sont le dernier recours que laisse le mauvais gouvernement aux sans-terres (...) C'est pourquoi nous avons pris les armes (...) C'est pourquoi nous rendons le plus bel hommage aux héros et martyrs de la lutte zapatiste, aux morts de toujours qui vivent en nous »⁶⁴⁴.

L'invocation de la figure protectrice de Zapata a été relié à un deuxième mythe à propos de *Votán*, une figure maya que, selon le sous-commandant Marcos, serait un protecteur immémorial, un gardien des connaissances depuis l'origine des temps. *Votán* est également vu comme celui qui transmet le passé à travers la mémoire. Dans l'intention de fusionner le passé lointain et le passé le plus récent, les zapatistes nommèrent Emiliano Zapata *Votán-Zapata*, car le chef révolutionnaire serait une des incarnations de *Votán*. Ainsi, *Votán-Zapata* était défini comme « gardien et cœur du peuple »⁶⁴⁵, un gardien habitant en tous les indigènes : Nous tous, nous sommes un *Votán-Zapata*, et lui est un seul en nous »⁶⁴⁶.

A propos de ces mythes, Fernando Matamoros pense que la mémoire zapatiste constitue l'une des armes les plus puissantes contre le néolibéralisme dont les indigènes et le monde entier sont victimes. Face à ces ravages, se placerait la survie des mythes indigènes et de leur relation symbolique à l'histoire. Pour le sociologue, c'est dans ce rapport à l'histoire que le mythe de Zapata prend sa place, comme héros et représentant des luttes historiques des indigènes, ces derniers vus comme l'exemple d'« une résistance physique, sociale et spirituelle »⁶⁴⁷. Cette résistance aurait été rendue possible grâce à une mémoire, entendue comme le réceptacle d'un passé relié avec ce que le sociologue définit comme identité ancestrale des indigènes et comme instrument de lutte et de résistance. Il s'agirait ainsi d'une modalité de transmission des « connaissances de la subsistance collective »⁶⁴⁸.

⁶⁴⁴ « A las bases del EZLN » 10 avril 1994, *Documentos y comunicados* Vol. I, Mexique, Era, p. 213.

⁶⁴⁵ « *Votán-Zapata o 500 años de historia* », 10 avril 1994 (anniversaire de l'assassinat d'Emiliano Zapata), EZLN. *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, Chiapas, CIACH, 1999, p. 80.

⁶⁴⁶ « *Votán-Zapata vive* », 10 avril 1995, *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, Chiapas, CIACH, 1999, p. 82.

⁶⁴⁷ MATAMOROS PONCE, Fernando. *Mémoire et utopie au Mexique : Mythes, traditions et imaginaire indigène dans la genèse du neozapatisme*, Paris, Syllepse, 1998, p. 119.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 120.

Ces visions correspondent à la division entre la mémoire collective et l'histoire officielle, très répandue dans l'analyse du mouvement zapatiste, tout comme l'opposition entre mémoire et oubli. Daniela Albarrán affirme que la figure d'Emiliano Zapata aurait été arrachée aux indigènes par l'État moderne. Le paradoxe consista à faire de Zapata un héros de la patrie, même s'il avait été davantage un combattant opposé au pouvoir officiel, représenté depuis la fin du XIX siècle par Porfirio Díaz. Cependant, la construction d'un régime politique patriotique au début du XXe reprit l'histoire du chef révolutionnaire à son compte, puisque ce régime se voulait le continuateur de la justice sociale proposée par les révolutionnaires de 1910 : la justice sociale concernant la terre des communautés. Le nouvel État voulait ainsi se forger une image en tant que continuateur de la révolution, prétention qui s'alimenta ensuite par la forge d'un discours nationaliste qui faisait coïncider tous les moments de l'histoire comme une ligne droite s'achevant avec la fondation de l'État⁶⁴⁹. Ce processus aurait donc remplacé la mémoire authentique des peuples par l'histoire nationale.

Quant à la deuxième dimension mémorielle du rapport au passé que nous avons évoquée, celle centrée sur la victimisation de l'indigène, elle se caractérise par une évocation d'une histoire des outrages perpétuels et ancestraux. Ainsi, face au régime contemporain qui avait prôné une nouvelle vague de modernisation (l'administration de Salinas de Gortari), le mouvement opposait le souvenir des ravages⁶⁵⁰ que les indigènes avaient connu tout au long des siècles et qui restaient une urgence du temps présent : « L'EZLN s'est vue obligée d'attirer, une nouvelle fois, l'attention de la Nation à propos des graves conditions de la vie indigène mexicaine, spécialement pour ceux qui avaient, théoriquement, reçu le soutien gouvernemental et, cependant, qui continuent à traîner la misère héritée années après années, depuis cinq siècles »⁶⁵¹.

⁶⁴⁹ ALBARRAN, Daniela. « Les utilisations de la mémoire et de l'histoire du zapatisme dans un conflit actuel : origines et avènement de l'EZLN, 1994 », dans CAPDEVILLA, Luc et LANGUE, Frédérique Langue (dir). *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique Latine*, Rennes, PUR, 2009, pp. 231-247. Comme nous avons souligné au début de ce travail, cette perspective, comme celle de J. Baschet et de F. Matamoros, comporte une claire dimension d'engagement avec le mouvement zapatiste.

⁶⁵⁰ BENDESKY, León. « La nación no tiene amnesia », *La Jornada*, 16 janvier 1994.

⁶⁵¹ « Troisième déclaration de la Fôret Lacandone », disponible en français sur le site du Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte : <http://cspcl.ouvaton.org/spip.php?article16> (Consulté le 30 août 2018).

En même temps, ces cinq siècles étaient mis en perspective depuis la situation contemporaine des indigènes qui, pour l'EZLN, justifiait la rébellion, tel qu'il est possible d'observer dans le « Pliego de demandas » du 1^{er} mars 1994 :

Les raisons et les causes de notre mouvement armé sont que le gouvernement n'a jamais donné aucune solution réelle aux problèmes suivants :

- 1-La famine, la misère et la marginalisation que nous avons subies depuis toujours.
- 2-La carence totale de terre où travailler et pour survivre.
- 3- La répression, éviction, emprisonnement, tortures et assassinats comme réponses du gouvernement aux justes demandes de nos peuples.
- 4-Les injustices insupportables et la violation de nos droits humains en tant qu'indigènes et paysans appauvris.⁶⁵²

La fusion entre un passé ancestral et les conditions contemporaines accordaient également une identité atemporelle à ceux qui exercent le pouvoir. Comme Kirstine Vanden Berghe signale, la mémoire zapatiste fait un lien entre la férocité des conquistadores du XVI^e siècle et les individus au pouvoir au temps présent, les deux présentés comme les oppresseurs perpétuels des indigènes⁶⁵³. De son côté, Jérôme Baschet, lui-même, a reconnu dans ses travaux que : « les néo-zapatistes manient le temps d'une manière assez curieuse, on ne sait pas de quelle époque ils te parlent, ils peuvent te raconter une histoire qui, peut-être a eu lieu il y a une semaine ou il y a 500 ans, ou bien au début du monde ».⁶⁵⁴ Reformulant le passé à la lumière des besoins du présent, dans les discours du sous-commandant Marcos de 1994, nous retrouvons précisément une vision mémorielle du passé qui rapproche des siècles d'histoire à la souffrance d'aujourd'hui « l'Histoire du Mexique [le mot est écrit avec un grand H] est une long « cauchemar »⁶⁵⁵, un « cauchemar qui aurait duré 500 ans »⁶⁵⁶ et dont les zapatistes rêvent de sortir pour « revenir au fond de l'histoire, du rêve de la montagne »⁶⁵⁷.

⁶⁵² « Al pueblo de México : las demandas del EZLN », 1 mars 1994, document de l'EZLN disponible sur : <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/01/al-pueblo-de-mexico-las-demandas-del-ezln/> (Consulté le 12 septembre 2018).

⁶⁵³ VANDEN, BERGHE, Kristine. «Memoria de la conquista y conquista de la memoria en el discurso zapatista, *América, Cahiers du CRICCAL*, n°. 31, 2004. Mémoire et culture en Amérique latine, v2. P. 282.

⁶⁵⁴ BASCHET, Jérôme. « La rebelión de la historia », *Chiapas* n°. 9 <https://revistachiapas.org/No9/ch9neosaurios.html>, 2000. (Consulté le 12 septembre 2018).

⁶⁵⁵ « Discurso del subcomandante Marcos ante la CND », 8 août 1994, *Documentos y comunicados* I, p. 311.

⁶⁵⁶ « En el 502 aniversario del Descubrimiento de América », 13 octobre 1994. *Documentos y comunicados* Vol. II, Mexique, Era, 1995, p. 100-103.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

Dans la même logique, le conflit initié en 1994 est défini comme une guerre de très longue durée, opposant deux secteurs de la société :

Le gouvernement [ils se réfèrent au gouvernement mexicain] est de côté de la guerre (...) La guerre du gouvernement est déguisée en « pacification ». Depuis plus de 500 ans, pour les indigènes mexicains, la pacification veut dire la mort, la prison, la torture, la persécution, l'humiliation, l'oubli.

Les indigènes sont du côté de la paix, tout comme la société civile nationale et internationale (...). Pour une paix nouvelle, juste et digne, ces indigènes mexicains ont soulevé les armes, ont déclaré la guerre à l'oubli et au système transforme la contre-mémoire en son propre atout ».

(...) Deux groupes existent : d'un côté l'oubli, la guerre, la mort ; de l'autre, la mémoire, la paix, la vie. Les images des deux Guadalupe Tepeyac, celui occupé par les forces gouvernementales et celui qui, dans l'exil, plante son drapeau de dignité dans le Sud-est mexicain, luttent, disputent un espace, demandent une place dans les appareils des photographes, cherchent une place devant les écrans des ordinateurs qui attestent de cette événement, et exigent un morceau de mémoire mondiale, d'un siècle qui a fait tout son possible pour mépriser leur histoire et qui paie, jour après jour, le prix élevé de ne pas avoir de mémoire.

Les indigènes du Sud-est mexicain, tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales, zoques, mames, apparaissaient seulement dans les images des musées, dans les guides touristiques et la promotion de l'artisanat. L'œil de la caméra les cherche comme des curiosités anthropologiques ou comme un détail coloré d'un passé très lointain.⁶⁵⁸

Entre 1995 et 1999 (période marquée par les tentatives de négociation entre l'EZLN et le gouvernement), les rebelles du sud-est ont maintenu le même discours à propos du passé, en renvoyant à l'inefficacité du gouvernement et à la nature « colonisatrice » des élites politiques qui se sont succédées au Mexique et qui représentent le contraire de toutes les valeurs indigènes. Contre la non-mémoire d'une nation qui s'obstinait à nier sa racine première, les zapatistes réaffirmaient ainsi « une guerre contre l'oubli et le mensonge »⁶⁵⁹. La perpétuation du discours de la victime était donc en lien avec le climat politique des va-et-vient et des tensions associées à la quête d'une reconnaissance plus radicale que celle qui avait été conçue par les instances officielles en 1994 avec la réforme de l'article 4.

D'autre part, et de manière complémentaire à la notion d'ancestralité traumatique (associée à l'oubli), les zapatistes ont appuyé leur pensée par la conception d'une ancestralité

⁶⁵⁸ « Carta de Marcos para "24 horas en el ciberespacio" », 8 février 1996, EZLN. *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, Mexique, CIACH, 1999, p. 186.

⁶⁵⁹ « Llamam al congreso indígena y a los asesores a rendirse », 2 janvier 1997, *Documentos y comunicados Vol. III*, Mexique, Era, p. 419.

identitaire renvoyant aux origines précolombiennes (une idée récupérée aussi des mythes nationaux), tel que le laisse voir le communiqué suivant :

Nous sommes les habitants originaires de ces terres. Tout nous appartenait avant l'arrivée de l'arrogance et de l'argent. Par le droit, tout nous appartient, et jamais avant nous n'avions eu de problème pour partager avec justice et raison ... Aujourd'hui, 500 ans après que le pouvoir a envahi notre sol, le puissant voudrait nous enfermer dans notre douleur, il voudrait être sourd face à notre douleur indienne, que soit assourdie la lamentation du frère qui est de couleur, langue et culture différentes, il s'agit de la même triste tournure sous la domination de l'arrogance.⁶⁶⁰

La mise en mémoire du passé dans l'arène politique au sein de laquelle s'est située l'EZLN depuis 1994, nécessitait d'un discours qui pouvait allier l'unité nationale (fondée sur l'ancêtre commun) avec une histoire identitaire (celle de l'oubli, celle de l'erreur subi). La source de légitimité du mouvement était donc tirée de ce double registre désormais opérant une « dénationalisation de l'histoire » et la transformant en terrain d'un conflit politique pour la reconnaissance. Ce conflit était empreint de la notion de lutte perpétuelle entre les indigènes et la nation, voire, entre les indigènes et le monde occidental⁶⁶¹.

Autour des années 2000, la notion de mémoire perdurait dans le discours zapatiste (nous y reviendrons dans le prochain chapitre) comme l'élément réunissant le passé et le futur. Cette mémoire indigène (comme le croyait Guillermo Bonfil Batalla dans les années 1970-1980) s'affirmait donc comme réceptacle de l'espoir pour les zapatistes :

(...) nos anciens nous ont appris que la célébration de la mémoire est aussi une célébration du lendemain (...) la mémoire s'oriente toujours vers le lendemain et ce paradoxe est ce qui permet d'éviter la répétition des cauchemars, et qui permet aussi que les joies, qui font également partie de la mémoire collective, soient neuves. Peut-être est-ce pour cela que ceux d'en haut ont peur, car ceux qui ont une mémoire, ont dans leur futur une porte⁶⁶².

⁶⁶⁰ . « La historia de los "noes" », 12 octobre 1999, *Documentos y comunicados Vol. IV*, Mexique, Era, 2003, p. 246.

⁶⁶¹ MAZA, Enrique. « La oposición frontal entre las culturas indígenas y la cultura occidental, en el fondo del conflicto Chiapaneco », *Proceso*, 20 juillet 1994.

⁶⁶² « Comunicado del subcomandante Marcos a la digna Argentina », 24 mars 2001, *Documentos y comunicados Vol. V*, Mexique, Era, 2003, p. 286.

Le futur, associé au passé mémoriel (dans le sens d'un futur contrefactuel⁶⁶³), combine finalement plusieurs dimensions : mémoire collective (l'ancestralité identitaire), mémoire historique (l'ancestralité traumatique), mémoire politique (la quête d'une solution à la souffrance historique), et mémoire du futur (le maintien d'un souvenir qui rend homogène le sentiment d'appartenance à un groupe politisé).

Le mouvement s'est donc caractérisé par une stratégie qui a décentralisé l'histoire nationale et l'histoire indigène pour former une nouvelle communauté imaginaire : celles des indigènes en quête d'un changement social profond. Ainsi, ce « moment de la mémoire » zapatiste, dans la genèse de la mémoire indigène au Mexique, montre également l'attente d'un autre avenir, exprimé dans le très célèbre slogan de l'EZLN « nous sommes l'histoire obstinée qui se répète pour ne plus se répéter, qui regarde vers l'arrière pour aller de l'avant »⁶⁶⁴. Ceci s'est traduit par une quête de la non-répétition comme marqueur du futur, caractérisant toute mémoire historique⁶⁶⁵. Cette non-répétition du passé prenait sens, alors, dans un discours où passé et présent ont perdu leurs distances, ce qui est une des caractéristiques de toutes les formes contemporaines de la mémoire qui produisent un « effacement imaginaire des frontières entre le présent et le passé qui rend les contemporains comptables, juges et expiateurs de tous les crimes commis par leurs ancêtres »⁶⁶⁶.

Toutefois, l'Armée Zapatiste de Libération Nationale n'était que cohérente avec le rapport au temps actuel, marqué par une relation morale avec le passé à l'intérieur de laquelle, comme nous le rappelle Beatriz Sarlo, « la mémoire se méfie d'une reconstruction qui ne met pas au centre les droits de la remémoration (droits de vie, de justice, de subjectivité) »⁶⁶⁷.

⁶⁶³ Pour la notion de futur contrefactuel, nous nous référons à : DELUERMOZ, Quentin et SINGARAVELOU, Pierre. *Pour une histoire des possibles. Analyses contrefactuelles et futurs non-advenus*, Paris, Seuil, Univers historique, 2016.

⁶⁶⁴ « Mensaje del EZLN en la ceremonia de inauguración de la reunión preparatoria americana del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo », 4 avril 1996, *Documentos y comunicados, Vol. III*, Mexique, Era, 1996, p. 204.

⁶⁶⁵ Comme montre l'ouvrage : BAER, Alejandro et SZNAIDER, Natan. *Memory and forgetting in post-Holocaust era: The Ethics of Never Again*, London and New York, Routledge, 2017.

⁶⁶⁶ ROUSSO, Henry. « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 94, n°. 2, 2007, p. 6.

⁶⁶⁷ Béatriz SARLO, *Tiempo pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 82.

4.3 Le conflit et la loi : gérer l'urgence du présent, confronter un passé ancien.

Bien que, dans les années 1990, l'EZLN reste l'acteur prépondérant en ce qui concerne la restructuration de la place publique du passé indigène dans le Mexique contemporain, il ne semble pas suffisant de se concentrer uniquement sur son discours comme seul vecteur de la mémoire.

Certes, les indigènes du Chiapas, ainsi que leur porte-parole, le sous-commandant Marcos, ont été les fers de lance d'une nouvelle réécriture de l'histoire (entendue comme passé brûlant), mais la puissance de cet imaginaire a trouvé d'autres lieux d'expression, de bataille, de contestation ou de renforcement, particulièrement au sein des institutions mexicaines. Fortement médiatisée, l'idée d'un passé ancestral douloureux et en attente d'une mesure pour le guérir a fait l'objet de débats lors de la gestion politique cherchant une solution à l'affaire du Chiapas.

Dans l'historique des événements qui ont eu lieu au Chiapas, au cours de 1994, les combats entre l'armée et les indigènes dans le sud-est mexicain, ainsi que les expressions du soutien national et international envers les indigènes, ont rapidement été perçus comme une inquiétude majeure pour l'administration de Carlos Salinas de Gortari.

Le 6 janvier 1994, l'EZLN a rendu public un communiqué dans lequel ses membres refusaient d'être identifiés comme des rebelles externes aux intérêts de la nation et comme des non-indigènes influencés par les courants de la guérilla centroaméricaine. Ils s'affirmaient comme des héritiers de tous les combattants de l'histoire du Mexique, desquels ils disaient avoir appris leurs techniques de guerre (et non de la guérilla sudaméricaine). Par ailleurs, une des conditions qu'ils posèrent pour une possible négociation fut leur reconnaissance officielle comme force belligérante légitime⁶⁶⁸, en plus de la cessation du feu de la part de l'armée

⁶⁶⁸ L'anthropologue Alberto Aziz Nassif insistait sur le fait que selon l'histoire officielle de l'État, il s'agissait des communautés paysannes qui auraient été manipulées et dupées par des guérilleros professionnels et par des intérêts obscurs et étrangers cherchant à déstabiliser le pays. AZIZ NASSIF, Alberto. « La urgencia de una solución de fondo », *La Jornada*, 11 janvier 1994.

nationale, le départ de cette dernière de la zone et l'arrêt du bombardement des populations rurales dans le Chiapas.

En réaction au refus du gouvernement mexicain et à la poursuite des actions militaires dans la région, le 12 janvier 1994, se sont organisées des manifestations de soutien aux zapatistes dans la ville de Mexico, tout comme dans d'autres états fédérés⁶⁶⁹. Ces manifestations dénonçaient les massacres lors des affrontements entre l'armée et l'EZLN et demandaient la suspension des activités militaires. Devant la pression sociale et face à plusieurs pétitions internationales, Salinas de Gortari ordonna la cessation du feu le jour même⁶⁷⁰.

Cette décision faisait suite à d'importants changements dans la structure du cabinet présidentiel. Effectivement, le ministre de l'intérieur et ancien gouverneur de l'État du Chiapas, Patrocinio González Garrido, fut remplacé⁶⁷¹ par Jorge Carpizo McGregor et le ministre des affaires étrangères, Manuel Camacho Solís, membre du PRI et ministre des affaires étrangères, fut désigné médiateur pour la « paix et la réconciliation au Chiapas »⁶⁷². De même, dans l'état du Chiapas, le gouverneur par intérim, Elmar Seltzer, fut remplacé par Javier López Moreno⁶⁷³.

Avec les mesures entreprises par le gouvernement et la suppression des actions militaires au Chiapas, a pu débiter une étape de négociations marquée par les échanges, délicats et fragiles, entre l'EZLN et l'État mexicain. Le médiateur pour la paix, Manuel Camacho Solís, exprimait au début de sa nouvelle fonction que le gouvernement était prêt à chercher la paix en s'y investissant par tous les moyens⁶⁷⁴. Sa proposition était de chercher une solution

⁶⁶⁹ « Marchas en San Luis Potosí y Morelia por la paz y el cese de los enfrentamientos », *La Jornada*, 12 janvier 1994.

⁶⁷⁰ « Ordena Carlos Salinas de Gortari cese al fuego unilateral en Chiapas », *La Jornada*, 13 janvier 1994. Toutefois plusieurs attaques militaires ont continué dans la zone, tels que les zapatistes le rapportaient : « Violación del cese al fuego », 13 janvier 1994, *Documentos y comunicados Vol. I*, Mexique, Era, 1994, p. 84.

⁶⁷¹ Ces changements ont été non seulement l'expression d'un besoin de prendre en charge la rébellion dans le sud-est, mais ils ont signifié une crise dans le cabinet présidentiel. Carlos Salinas de Gortari attribuait la responsabilité de la situation au Chiapas, au gouvernement local et à la conduite de politiques sociales dans la région, tels que les échecs du programme Solidaridad.

⁶⁷² Au Mexique, l'article 89 de la Constitution permet au président du Mexique de remplacer et nommer librement les ministres de son cabinet, aussi bien qu'à d'autres hauts fonctionnaires tels que des agents diplomatiques, des fonctionnaires du ministère des finances, entre autres facultés : <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/89.pdf> (Consulté le 20 mars 2018).

⁶⁷³ Ces figures politiques étaient des juristes confirmés.

⁶⁷⁴ « Renunció Patrocinio González Garrido; lo sustituye Jorge Carpizo McGregor », *La Jornada*, 11 janvier 1994. Dans un entretien réalisé des années plus tard, Manuel Camacho Solís a affirmé que le 10 janvier 1994 il a eu une longue conversation avec le président, dans laquelle il lui a fait voir que l'option militaire n'était pas une solution. Il affirme également que la première stratégie fut de prévoir la disparition de l'EZLN par la force et les attaques

politique digne et sans extermination⁶⁷⁵. Jorge Carpizo, nouveau ministre de l'intérieur, avait également exprimé le choix pour « les valeurs du dialogue, de la concorde et l'application stricte de la loi pour guider et orienter notre travail »⁶⁷⁶. Le Conseil National des Droits de l'Homme avait, à son tour, signalé le besoin de « protéger, défendre et promouvoir les garanties fondamentales des mexicains, particulièrement ceux du Chiapas [...], pour que, malgré le conflit, leur vie, liberté et droits soient respectés »⁶⁷⁷.

D'autre part, l'Eglise mexicaine s'était également prononcée pour la paix. Dans le cadre d'une rencontre avec le médiateur pour la paix, le Conseil Permanent de la Conférence Episcopale Mexicaine avait annoncé, à Camacho Solís, la création d'une Commission Spéciale pour le Chiapas dont l'évêque de San Cristobal de Las Casas, Samuel Ruíz, était un des membres. Comme nous avons eu l'occasion de le signaler, le prélat avait participé à la politisation des indigènes du Chiapas depuis une vision propre à la théologie de la libération, répandue depuis la fin des années 1960 en Amérique Latine. En 1994, Samuel Ramos fut également proposé comme médiateur pour l'organisation des négociations avec l'EZLN, fait devant lequel il affirma sentir « le grand poids de cette responsabilité historique [sur mon dos] »⁶⁷⁸.

Lors de ces changements politiques, la quête de solution face à l'urgence a connu plusieurs étapes : Manuel Camacho Solís a rapidement réuni des parlementaires afin de récolter suffisamment d'information sur le conflit du Chiapas et d'entreprendre des solutions pour le processus de pacification. Le 13 janvier 1994, Camacho Solís a rejoint San Cristobal afin d'entrer directement en contact avec l'EZLN. Lors de sa visite de plusieurs communautés en compagnie de l'évêque Samuel Ruíz, le médiateur signalait dans une conférence à San Cristobal de Las Casas qu'il avait appris plusieurs concepts de l'évêque :

...il n'est pas possible d'analyser de manière trop simple la réalité sociale et le contexte culturel de ces peuples, de ces communautés. Si quelque chose imprègne tout ce

directes. Cependant, devant la possibilité d'une guerre civile, les actions répressives des « vieux modèles de l'État mexicain » n'étaient plus possibles. Dans le video « Salinas quería salida militar contra el EZLN » disponible dans le site : www.eluniversaltv.com.mx Consulté le 28 mars 2018).

⁶⁷⁵ « Salida política digna sin exterminio, ofrece Camacho », *La Jornada*, 12 janvier 1994.

⁶⁷⁶ « Diálogo y estricta aplicación de la ley, ofrece Jorge Carpizo », *La Jornada*, 11 janvier 1994.

⁶⁷⁷ « Llama la CNDH a sujetarse al estado de derecho », *La Jornada*, 11 janvier 1994.

⁶⁷⁸ « Camacho, preparados para abrir negociaciones formales », *La Jornada*, 15 janvier 1994. Manuel Camacho Solís avait l'intention de devenir candidat à la présidence du Mexique. Toutefois, Carlos Salinas de Gortari avait désigné Luis Donaldo Colosio. Camacho voyait son travail de médiation au Chiapas comme une opportunité pour augmenter popularité et ainsi arracher la candidature à Colosio.

processus, ce sont les identités culturelles et la partie sociale qui est combinée avec la présence de cultures différentes qui sont, donc, le point d'entrée en faveur des négociations. Pour construire ces ponts, nous allons reconnaître les voix des communautés, leurs différences et leurs identités. Pour elles, chacune de nos paroles occidentales ne signifient pas nécessairement la même chose⁶⁷⁹.

Au cours de ses conversations avec l'évêque Samuel Ruíz, Manuel Camacho Solís affirmait l'urgence de « demander pardon aux indiens »⁶⁸⁰. Ces conversations, menées également sous le format de conférences de presse, étaient diffusées en langue *tzeltal* au Chiapas, mais de manière permanente, elles laissaient voir une énorme fragilité de la situation de part et d'autre. Le commissaire pour la paix craignait la rupture abrupte des premiers rapprochements et l'EZLN se méfiait de nouvelles actions militaires.

En parallèle à ces initiatives, la voix d'autres secteurs se faisait entendre en soutien au Chiapas. Non seulement à l'étranger le mouvement indigène continuait à soulever des débats (notamment en Europe) et faisait l'objet de manifestations, mais aussi au sein même du Mexique, plusieurs organisations indigènes élevaient leurs voix. A l'occasion d'une conférence de presse tenue en janvier 1994, les représentants de plusieurs organisations indigènes (Front Indépendant des Peuples Indiens (FIPI), Conseil du Guerrero 500 ans de Résistance, du Conseil Étatique des Peuples Indigènes de l'État de Mexico, Conseil Suprême Mazahua, Conseil de la Nationalité Otomí, de l'Union des Communautés Indigènes de la Zone Nord de l'Itsme et Conseil de Défense Mazahua), ont réclamé la création de Fonds Autonomes Indigènes, en tant qu'instance indépendante des structures gouvernementales, ces dernières perçues comme paternalistes et gérées verticalement par l'État dans sa politique indigéniste.

De même, des écrivains, journalistes et intellectuels du Chiapas demandèrent aux parlementaires de revoir la réforme de l'article 27 de la Constitution qui avait été réalisée en 1993 par l'administration de Salinas de Gortari, afin que les indigènes ne soient pas mis en danger par les conditions de privatisation des ressources de la région. Ces demandes concernaient aussi la révision de l'ALÉNA par rapport aux communautés indigènes, car celles-ci étaient susceptibles d'être les plus affectées par les politiques de dérégulation. Dans ces milieux qui apportaient leur soutien au mouvement revenait également la question d'une

⁶⁷⁹ « Hasta ahora no hay conductos de comunicación con el EZLN », *La Jornada*, 14 janvier 1994.

⁶⁸⁰ TENA BENJUMEA, Torcuato. « Camacho Solís: hay que pedir perdón a los indígenas », *ABC*, 21 janvier 1994.

réforme agraire réalisée en profondeur afin de répondre aux situations de marginalisation et d'exclusion ancestrale des indigènes de la région, soumis aux structures latifundistes protégées par le pouvoir étatique local du Chiapas.

Or, dans ce climat de négociations pour la paix et la réconciliation, la présidence entreprit une action paradoxale face au conflit. Le 16 janvier, Carlos Salinas de Gortari annonça la proposition d'une loi d'amnistie en faveur des combattants du Chiapas, définis comme agresseurs de la nation⁶⁸¹.

En règle générale, la proclamation d'une loi d'amnistie, le plus souvent à la fin d'un conflit, cherche à rétablir le dialogue et l'apaisement dans un climat de crise. Elle vise également à restaurer un ordre, en effaçant le caractère punissable de certains faits⁶⁸². Depuis les années 1980, un grand nombre de pays de par le monde, qui ont entamé une transition vers la démocratie, ont eu recours à ce type de lois, en établissant également des procédures spécifiques sur le passé, telles que des commissions de mémoire, avec la finalité de mettre au jour la vérité des crimes commis dans le cadre des guerres civiles, régimes répressifs, génocides et crimes contre l'humanité⁶⁸³. C'est ainsi que dans des pays comme l'Argentine, le Chili ou bien l'Afrique du Sud, l'Uruguay, le Brésil, le Pérou, le Guatemala, le Salvador, le Honduras, le Nicaragua, Haïti, la Côte d'Ivoire, l'Angola ou bien le Togo, des lois générales d'amnistie ont été adoptées à la suite des atrocités commises par des régimes antérieurs. L'amnistie cherchait à absoudre des criminels, tout en posant la question de l'impunité et de la responsabilité. L'Argentine est un exemple très controversé avec la Loi du Point final (1986) qui a provoqué la colère des victimes des disparitions et de la torture commises pendant le régime militaire⁶⁸⁴.

Or, les lois d'amnistie, dans une période de transition démocratique concernaient des criminels responsables d'une situation d'exception et de violations des droits fondamentaux à

⁶⁸¹ « Ofrece Salinas amnistía general a quienes participaron en el levantamiento armado », *La Jornada*, 17 janvier 1994.

⁶⁸² VERDUSSEN, Marc et al. *De la mémoire ou de l'oubli. L'amnistie en question(s). Actes du colloque international*, Bruxelles 6-8 octobre 2016, Académie Royale de Belgique, 2016.

⁶⁸³ OLSON M., Laura, « Provoking the Dragon in the Patio Matters of Transitional Justice: Penal Repression vs. Amnesties », *International Review of the Red Cross*, Vol. 88, n°. 862, juin 2006, pp. 275-294.

⁶⁸⁴ Voir également, BARAHONA DE BRITO, Alexandra, GONZALEZ ENRIQUEZ, Carmen et AGUILAR, Paloma. *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

l'égard du droit international. Toutefois, au Mexique, la Loi d'amnistie proposée dans le cadre du conflit du Chiapas s'adressait aux personnes qui se soulevaient contre un régime accusé d'oppression, d'extermination des indigènes et d'instrument d'oubli historique. Dans ce sens, le gouvernement inversait la place des zapatistes qui se disaient victimes, en les transformant en coupables du désordre national. La Loi d'amnistie proposait ainsi le « pardon » aux participants de la rébellion pour une période comprise entre le 1^{er} janvier 1994 (début du soulèvement) et le 16 janvier 1994 (date de la loi)⁶⁸⁵. Il s'agissait donc d'une loi couvrant les quinze jours séparant le début du soulèvement de la période des premières confrontations militaires.

Plutôt qu'une amnistie inscrite dans une démarche de véritable pacification, cette loi était une forme de contestation de la démarche mémorielle zapatiste qui désignait l'État comme principal responsable de l'impunité historique vis-à-vis du traitement des indigènes depuis des époques ancestrales. Les zapatistes se retrouvaient alors à la place de ceux à qui on octroie le pardon et non comme les victimes (et elles seules) qui pourraient l'accorder⁶⁸⁶. Le langage du pardon qui, comme Sandrine Lefranc l'avance, fait partie fondamentale des « grammaires » qui structurent la justice dans les cas de gestion du passé à travers des lois et des commissions de la vérité⁶⁸⁷, s'est ainsi invité dans la gestion du conflit zapatiste comme un instrument permettant de désactiver leurs demandes en tant que victimes, mais aussi en tant que révolutionnaires. Provenant d'une « rhétorique officielle » (Lefranc propose aussi ce concept pour les lois d'amnistie), l'amnistie et le pardon proposés aux zapatistes imposaient la sphère étatique comme seule instance de réconciliation et de réunification de la société.

L'amnistie, qui cherchait davantage à faire cesser le conflit au Chiapas de manière immédiate, s'installait dès lors comme un déni de l'événement, de sa portée, de ses revendications et de ses réclamations historiques, faites par un secteur qui se définissait comme « les oubliés de la nation ». Dans un climat de mécontentement général, d'appui international à l'EZLN en raison des attaques de l'armée en territoire zapatiste, l'amnistie semblait insinuer que la nation se trouvait elle-même menacée par des « agresseurs », tel que Salinas de Gortari

⁶⁸⁵ Initiative de loi d'amnistie, publiée dans le *Diario Oficial de la Federación* le 22 janvier 1994.

⁶⁸⁶ Selon Paul Ricoeur, il revient seulement aux victimes d'accorder le pardon, Voir, RICOEUR, Paul. « Le pardon peut-il guérir ? » *Esprit*, n°. 210, mars-avril, 1995, pp.77-82.

⁶⁸⁷ LEFRANC, Sandrine. *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

l'avait affirmé au cours de son premier communiqué sur l'EZLN. Face aux revendications mémorielles des indigènes, l'action du président Salinas de Gortari peut être lue comme une tentative de gommer de l'espace public ce passé (et le présent) d'agression contre les indigènes. Comme plusieurs cas d'amnistie, celle proposée par l'administration de Salinas de Gortari semblait vouloir imposer un oubli immédiat, voire un pacte d'amnésie face à ce qu'elle présentait comme une « menace contre l'unité nationale ».

Il s'agissait d'un « oubli-manipulation » (terme que nous empruntons à Johann Michel⁶⁸⁸) qui permettait ainsi une forme de double action publique : catégoriser les zapatistes comme responsables de la violence nationale et banaliser la puissance de leurs accusations à portée historique et appelant urgemment à rétablir une véritable démocratie au Mexique. Cette démocratie était affirmée par les zapatistes comme une prise en charge de la population « originaire » du pays. Dans ce sens, l'amnistie s'avérait une forme d'anti-mémoire⁶⁸⁹ face à la mémoire indigène et à ses demandes publiques car en général, comme le signale Nicole Loraux : « la politique (de l'oubli), c'est faire comme si de rien n'était. Comme si rien ne s'était produit. Ni le conflit, ni le meurtre, ni la rancune (ou la rancœur) »⁶⁹⁰.

Cependant, comme ce fut le cas lors de la promulgation de plusieurs lois d'amnistie, la volonté d'installer un oubli ou un silence sur une situation brûlante a fini par réanimer les débats sur le passé dont il était véritablement question, à savoir, le passé de la souffrance ancestrale, tels que le montrent les débats parlementaires de discussion sur la Loi d'amnistie. Si les effets concrets de cette loi ont été inexistantes (car il s'agissait d'une mesure insuffisante), les expressions sur le passé auxquelles elle a donné lieu, restent riches.

En session parlementaire extraordinaire convoquée par le président, la chambre des députés a entamé le 20 janvier une longue discussion sur l'adoption de ladite loi. Malgré les

⁶⁸⁸ Voir MICHEL, Johann. *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, Paris, PUF, 2010 et MICHEL, Johann. « Peut-on parler d'une politique de l'oubli ? », article publié sur le site de l'Atelier international des usages publics du passé le 11 mars 2011 : <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/index.php?id=145> (Consulté le 4 avril 2018).

⁶⁸⁹ L'amnistie, comme l'affirme Megan Horton à propos du cas de El Salvador, peut être perçue par la société comme une invitation à l'oubli de ce qui est forcément inoubliable et aurait brisé le lien social que les mouvements des victimes cherchent à reconstituer. En ce sens, l'amnistie représenterait le contraire de la mémoire. HORTON, Megan. *Burning Memory: Amnesty Against Justice? Historical Memory and Continued Polarization in Postwar El Salvador*. Thèse de master, soutenue à l'Université de California en 2015.

⁶⁹⁰ LORAUX, Nicole. « De l'amnistie et de son contraire », dans YERUSHALMI, Yosef Hayim et al. (éds). *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988, p. 30.

différentes orientations des fractions politiques du parlement, le conflit du Chiapas était généralement perçu comme le produit d'une longue histoire de disgrâces provoquées par les tentatives d'incorporation des indiens à la civilisation occidentale. Cependant, la loi d'amnistie était plutôt acceptée. Certains y voyait une loi nécessaire en plein « effervescence du conflit, d'autres, un moyen ou instrument parmi d'autres, pour rétablir la sécurité publique et éviter des effusions de sang »⁶⁹¹.

En évoquant le présent en cours, le Mexique était perçu en 1994 par des parlementaires comme un pays qui n'avait pas tiré ses leçons du passé concernant « le problème indigène »⁶⁹². Plusieurs voix ont souligné le fait que l'État mexicain était à l'origine de ce mouvement indigène armé, car incapable de proposer une « solution à la pauvreté ancestrale et à l'injustice »⁶⁹³ face à ce « Mexique indomptable » qui se soulevait contre une exploitation inchangée depuis 500 ans dont l'État, l'Église et les élites politiques et économiques étaient coupables (nous retrouvons ici les termes de la Première Déclaration de la Barbade). Se posait alors le paradoxe sur la place de l'État dans une telle situation de conflit, à la fois lui-même coupable face aux accusations, mais également en position d'instance ultime de solution et moteur de la reconnaissance⁶⁹⁴.

Les actions militaires menées au Chiapas étaient également définies par des parlementaires, de gauche comme de droite, comme une continuité de l'annihilation et de l'extermination initiées à l'époque coloniale contre les ethnies de la nation⁶⁹⁵. Pour eux, la seule manière d'atteindre une pacification du Chiapas était de révoquer ces conditions et de constituer un nouveau pacte social « entre les ethnies, les régions et tous les oubliés qui, au Mexique, constituent aujourd'hui une légion »⁶⁹⁶. Le Chiapas « qui avait été condamné au silence, s'est réveillé, le 1^{er} janvier 1994, dans une explosion gigantesque, en brisant

⁶⁹¹ Député Fauzi Hamdan Amad, Parti Action Nationale. Les références qui suivent correspondent aux débats parlementaires hébergées dans le système d'information législative de la Cour Suprême de Justice du Mexique, les pages n'étant pas numérotées, on renverra au parti d'appartenance des parlementaires : <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=xDQjfm/aCsZy1p3Xpo0GP8OPdJP3M+55CNou+0UJKt4=> (Consulté le 11 avril 2018).

⁶⁹² Député Martín Tavera Uriósegui, Parti Populaire Socialiste.

⁶⁹³ Député Francisco Laris Iturbide, Parti Authentique de la Révolution Mexicaine.

⁶⁹⁴ Comme le signale Jacques Bidet, certaines luttes tendent à légitimer l'État comme instance ultime de la reconnaissance. BIDE, Jacques. « La métastructure », concept de la reconnaissance/méconnaissance », dans CAILLÉ, Alain et LAZZERI, Christian, *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS, 2009, pp. 347-370.

⁶⁹⁵ Député Luis Álvarez Cervantes, Parti Front Cardeniste de la Reconstruction Nationale.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

brusquement l'image fabriquée et excessive d'un Mexique moderne qui s'achemine vers le siècle prochain ». ⁶⁹⁷

De plus, le conflit du Chiapas était défini comme un « séisme » ⁶⁹⁸ ayant bouleversé le présent et changé les perspectives de la nation : « c'est une appréciation généralisée selon laquelle nous nous sommes dramatiquement réveillés en 1994 dans un pays différent de celui annoncé par le triomphalisme à peine dissimulé accompagnant l'entrée en vigueur du Traité de libre-échange » ⁶⁹⁹. La « blessure des dépossédés » qui déchirait la conscience du pays était, pour des parlementaires de droite, une plaie que le parti au pouvoir depuis longtemps, le PRI, aurait pu guérir ⁷⁰⁰. Le parti au pouvoir et son régime étaient caractérisés comme inefficaces, avec des stratégies politiques et sociales imprécises, qui prétendaient moderniser le pays sans écouter les minorités nationales, raison pour laquelle il a été dit également que :

...le 1^{er} janvier, la nation a été interpellée. Les anciens habitants du Mexique, descendants des mayas, les Tzeltales, Tzotziles, Choles, Tojolabales, ont questionné, depuis les entrailles de la forêt, le développement de notre nation. Ils nous ont fait revenir à la réalité (...) La voix armée des indiens a questionné en profondeur la politique technocratique et son programme d'attention sociale (...) c'est le Chiapas qui a offert un réveil à nos consciences, qui nous a secoué et qui nous a fait voir depuis le premier moment l'incapacité d'un régime pour donner une réponse à un problème inédit dans le pays. Nous ne devons pas combattre (référence aux affrontements militaires dans la région) les entrailles de la nation ; nous ne devons pas combattre les anciens habitants de notre patrie ⁷⁰¹.

Ce refus des attaques faites aux indigènes a été, de surcroît, renforcé une fois de plus par la perception de l'histoire sous forme de négation et d'oubli :

...Aujourd'hui, au début du XXI^e siècle, il s'agit encore d'un acte de vergogne parlementaire de considérer comme inexistante la réalité culturelle qui soutient notre nation, qui nourrit notre sentiment mésoaméricain. Cet oubli honteux que réclame notre histoire, persiste encore dans la lutte entre civilisation indigène et occidentale. Pourtant, nous devons bâtir pour nous un futur à partir de nouvelles prémisses, au travers de la reconnaissance de la véritable dimension des peuples indiens. Celle-ci sera un premier pas vers la réparation d'une partie de la dette historique que le monde et notre pays ont ignoré » ⁷⁰².

⁶⁹⁷ Député Gabriel Jiménez Remus, Parti Action Nationale.

⁶⁹⁸ Député Javier Centeno Avila, Parti Front Cardeniste de Reconstruction Nationale.

⁶⁹⁹ Oscar Ricardo Valero Recio Becerra, Parti de la Révolution Démocratique.

⁷⁰⁰ Député Gabriel Jiménez Remus, Parti Action Nationale.

⁷⁰¹ Député Jorge Moscoso Pedrero, Parti de la Révolution Démocratique.

⁷⁰² Député Salomón Jara Cruz, Parti de la Révolution Démocratique. La ressemblance avec l'argumentaire de Guillermo Bonfil Batalla dans *Le Mexique profond. Une civilisation niée*, est ici totalement claire.

Il s'agissait d'approfondir le débat, ce qui pour certains voulait dire d'« analyser avec sincérité la situation que nous vivons, et comment nous y sommes parvenus. Il faut reconnaître les erreurs et contribuer avec sincérité à les résoudre »⁷⁰³.

Lors de ces débats très animés, comme le montrent les archives parlementaires, deux aspects furent révélés : d'une part la circulation d'un récit à propos d'une violence et d'une marginalisation ancestrale pouvant fonctionner comme principe explicatif de l'histoire récente et en cours lors des événements au Chiapas ; d'autre part, la progressive normalisation de la perception de l'indigène comme victime de ce continuum qui se serait prolongé au présent et, finalement, la légitimation des instances légales comme moyen principal pour accomplir une véritable prise en charge d'un problème dont les origines remontaient à cinq siècles. En plus de l'acceptation de définir les zapatistes comme des indigènes et « combattants sociaux »⁷⁰⁴, des résistants contre la colonisation⁷⁰⁵ et contre « la mondialisation qui cherche à les effacer »⁷⁰⁶, contrairement à leur identification antérieure en tant qu'agresseurs externes.

La Loi d'amnistie a été ainsi l'occasion de surinvestir dans la mémoire indigène, en tant que nouveau rapport au passé. Comme nous pouvons l'apprécier, la discussion a principalement tourné autour de la responsabilité historique de la nation envers ses « autres », reléguant à un plan secondaire la question des zapatistes comme agresseurs de la nation. De plus, la discussion de la loi faisait coïncider un passé très ancien, entendu comme un fardeau, et un présent qui exposait les failles flagrantes d'un système politique accusé de racisme, discrimination, autoritarisme, oppression et injustice datant aussi bien d'hier que d'aujourd'hui⁷⁰⁷.

Cette « prise de conscience » des parlementaires devant les revendications zapatistes a également posé directement la question de l'oubli lors des dures critiques qui ont été faites au cours du processus législatif. La Loi d'amnistie était perçue par un député du parti officiel comme une loi qui tentait d'effacer de la mémoire le passé, car « au-delà de la paix formalisée, de la réconciliation (...) l'amnistie oublie les délits. Elle ne peut pas faire oublier, ni pour ceux qui la proposent, ni pour ceux qui la discutent, ni pour ceux qui l'accordons, les véritables

⁷⁰³ Député Jorge Zermeño Infante, Parti Action Nationale.

⁷⁰⁴ Javier Centeno Ávila, Parti Front Cardeniste de Reconstruction Nationale

⁷⁰⁵ Député Salomón Jara Cruz, Parti de la Révolution Démocratique.

⁷⁰⁶ Député Enrique Rico Arzate, Parti de la Révolution Démocratique.

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

causes sociales qui existent »⁷⁰⁸. De même, un député du Parti Authentique de la Révolution Mexicaine (très proche au parti officiel) signalait que cette loi était, avant tout, « une proposition de loi de la part du président, estimant que les parlementaires ne connaissent pas la signification de l'oubli, du pardon, de l'amnistie »⁷⁰⁹

Ainsi, malgré le consensus sur le fait que l'amnistie pourrait avancer vers une solution du conflit au Chiapas, des sentiments d'indignation ont émergé, qualifiant la loi « sans justification »⁷¹⁰, ne prenant pas en compte une véritable réforme de la justice sociale au Chiapas et dans le pays, où les profondes inégalités avaient emmené les indigènes, sans leur laisser d'alternative, à la guerre contre la nation. Pour les rangs de la gauche, la pacification était uniquement envisageable par la destruction du système oligarchique du parti au pouvoir, avançant que « le respect et la restitution des droits historiques et légaux des peuples sur leurs terres, leurs montagnes, sur leurs *ejidos* et leurs communautés, serait la seule base solide pour une paix sociale au Chiapas »⁷¹¹. La discussion traduisait donc des conflits politiques entre partis à une époque où chacun cherchait également à acquérir davantage de pouvoir. Enfin, la critique face à la loi proposée par l'exécutif a été celle d'une incohérence dans sa nature même, car comme l'a affirmé un député du parti de droite, Parti Action Nationale, « au fond, le problème de nos frères du Chiapas c'est que l'amnistie et le pardon devraient nous être accordés par eux, car au-delà de la Loi d'amnistie, se trouvent les besoins de justice de notre patrie »⁷¹².

Cette loi qui proposait donc, et paradoxalement, le pardon aux « participants dans les faits de violences » de janvier, fut ainsi votée par la Chambre des Députés avec une majorité de 351 votes (sur un total de 500 parlementaires), puis dispensée de débat dans la Chambre des Sénateurs et adoptée officiellement le 22 janvier. Cependant, elle n'a constitué en aucun cas une réponse ni une solution au conflit du Chiapas, et elle n'a pas non plus favorisé la « réconciliation » que l'administration Salinas de Gortari affirmait rechercher à travers ce moyen. L'incohérence qu'elle portait n'a pas été passée sous silence, telle que le montre la réponse donnée par l'EZLN à travers le sous-commandant Marcos, le 18 janvier 1994 :

⁷⁰⁸ Député Juan Ramiro Robledo, Parti Révolutionnaire Institutionnel.

⁷⁰⁹ Député Francisco Dorantes Gutiérrez, Parti Authentique de la Révolution Mexicaine

⁷¹⁰ Députée Luisa Álvarez Cervantes, Parti Front Cardéniste de Reconstruction Nationale.

⁷¹¹ Député Josafat Arquímides García Castro, Parti de la Révolution Démocratique.

⁷¹² Député Patricia Terrazas Allen, Parti Action Nationale.

De quoi devons-nous demander pardon ? De quoi vont-ils nous pardonner ? De ne pas mourir de faim ? De ne pas nous taire dans notre misère ? De ne pas avoir accepté humblement la gigantesque charge historique du mépris et de l'abandon ? D'avoir levé les armes lorsque toutes les issues étaient fermées ? De ne pas nous être pliés au Code Pénal du Chiapas, le plus absurde et répressif qui nous vienne à l'esprit ? D'avoir prouvé au reste du pays et au monde entier que la dignité humaine vit encore et qu'elle est parmi ses habitants les plus pauvres ? [...] D'être tous mexicains ? D'être majoritairement des indigènes ? D'inviter tout le peuple mexicain à lutter sous toutes les formes possibles pour ce qui leur appartient ? De lutter pour la liberté, la démocratie et la justice ? [...] Qui doit demander pardon et qui doit l'accorder ? Ceux qui, pendant des années et des années, se sont assis devant une table pleine et se sont rassasiés tandis qu'avec nous s'asseyait la mort, si quotidienne, si nôtre qu'on a fini par ne plus en avoir peur ? Ceux qui ont rempli nos sacs et notre esprit de déclarations et de promesses ? Les morts, nos morts, si mortellement morts de mort "naturelle", c'est à dire, de rougeole, coqueluche, dengue, choléra, typhoïde, mononucléose, pneumonie, paludisme et d'autres gentilles gastro-intestinales et pulmonaires ? Nos morts, si majoritairement morts, si démocratiquement morts de chagrin parce que personne n'en faisait rien, parce que tous les morts, nos morts, s'en allaient ainsi tout simplement, sans que personne ne tienne les comptes, sans que personne ne dise, finalement « YA BASTA ! »⁷¹³.

Comme c'est le cas pour des victimes et pour des associations de victimes d'autres conflits, les zapatistes ont refusé le « pardon ». Leur réponse à la Loi de l'amnistie (dans laquelle il était proposé aux victimes historiques d'être pardonnées !) fut de poursuivre la dénonciation d'une continuité d'agressions contre l'altérité nationale principale : les populations indigènes.

Aux yeux des zapatistes, cette loi ignorait d'une certaine manière la vérité des « causes politiques et sociales à l'origine de [leur] mouvement »⁷¹⁴. Autrement dit, le gouvernement mexicain semblait rester, selon eux, aveugle à l'impunité et à la continuité de ce passé-présent ancestral. La consigne de se plier et d'être pardonnés n'était donc pas une mesure envisageable pour entamer les négociations, car comme pour nombre de victimes : « Ni la demande ni l'octroi du pardon peuvent être immédiatement considérés comme des injonctions ou des ordres »⁷¹⁵. La seule voie de réconciliation, selon la vision zapatiste, était la refondation même de la nation et de son rapport à l'autre, ce dernier exprimé que par le mépris et l'oubli.

⁷¹³ « De qué nos van a perdonar? », 18 janvier 1994, *Documentos y comunicados*, Vol. I, Mexique, Era, 1994, p. 90.

⁷¹⁴ EZLN : « Ley de amnistía », 18 janvier 1994, *Documentos y comunicados*, Vol. I, Mexique, Era 1994, p. 93.

⁷¹⁵ LEFRANC, Sandrine. *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 159.

Face à cette mesure d'urgence et le recours à une loi controversée, les zapatistes étaient prêts à entamer un dialogue uniquement avec le médiateur pour la paix, Manuel Camacho Solís et en présence de l'évêque Samuel Ruíz. C'est donc à la suite de la Loi d'amnistie qu'ont été faits les premiers pas dans la restructuration du pacte social, négociations conflictuelles et pas toujours évidentes.

Les premiers échanges officiels ont eu lieu lors des « Dialogues de la Cathédrale » qui se sont tenus entre le 21 février et le 2 mars 1994 dans la Cathédrale de San Cristobal de Las Casas. Leur organisation était le fruit d'échanges entre le médiateur pour la paix, l'évêque de San Cristobal et l'EZLN. Le 16 janvier, la direction de l'EZLN avait annoncé que le premier dialogue aurait lieu le 21 février 1994, pour trouver une « politique juste et digne au conflit actuel »⁷¹⁶, mais aussi pour faire écouter leur voix, « celle de ceux qui ne possèdent rien, celle des condamnés au silence et à l'ignorance, celle des expulsés de leurs terres et de leur histoire (...) notre voix parlera pour nos morts, nos morts, si seuls et si oubliés, si morts et, cependant, si vivants dans notre voix et nos pas »⁷¹⁷. Ces dialogues étaient donc perçus et affirmés comme l'opportunité de sortir du silence ancestral dans lequel la nation les aurait placés⁷¹⁸.

Ces premières rencontres entre le gouvernement fédéral et le mouvement avaient pour propos également de discuter les demandes présentées par l'EZLN qui conditionnaient la solution du conflit par une transition démocratique au Chiapas et dans tout le pays, ce qui impliquait également la démission de l'exécutif et des gouverneurs des États fédérés afin de former un nouveau gouvernement. Ils exigeaient également prioritairement plusieurs réformes en matière de services pour les indigènes, comme des services d'électricité, de santé, d'habitation, d'éducation, de justice s'inscrivant dans les termes des us et coutumes des peuples, de travail, des revenus et de compétitivité dans la vente des produits locaux, la reconnaissance des langues indigènes en tant que langues nationales, l'annulation des crédits ruraux, la libération des prisonniers politiques du Chiapas et de tout le Mexique, l'interdiction à l'armée d'intervenir dans les régions indigènes. De plus, une révision profonde de l'ALÉNA et la réforme de l'article 27 de la Constitution étaient demandées, dans un but plus large de

⁷¹⁶ EZLN : « Sobre el inicio del diálogo », communiqué du 16 janvier 1994, *Documentos y comunicados Vol. I*, Mexique, Era, 1994, p. 155.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁷¹⁸ « Segundo informe del diálogo de la Catedral », 22 janvier 1994, disponible dans le Centre d'information sur le zapatisme (CEDOZ): <http://www.cedo.org/site/content.php?doc=173&cat=54> (Consulté le 8 juin 2018).

lutte contre la misère, la famine, la discrimination et d'indemnisation des victimes des combats lors du soulèvement de janvier 1994. Enfin, ils exigeaient, de manière particulière, la création d'une Commission Nationale pour la Paix et la Justice formée par des personnes extérieures au gouvernement et aux partis politiques⁷¹⁹.

Les dialogues se sont tenus sous l'œil des médias et dans l'espoir pour les nombreux spectateurs et participants que « ce moment historique que nous vivons, qui est vécu non seulement par ceux qui sommes à San Cristobal, mais aussi par l'ensemble des habitants de notre pays, aussi bien que par de nombreux frères de différents pays du monde », comme l'affirmait l'évêque Samuel Ramos au début de l'événement⁷²⁰. Cet espoir était associé à la construction d'un « nouveau pays » proposée par les indigènes. À la suite de ces dialogues, les indigènes ont été perçus comme une nouvelle alternative : « après des siècles d'exclusion et de paternalisme, la vie indigène nous émeut alors que toutes les alternatives semblaient épuisées pour toujours face aux conséquences du néolibéralisme sur la pré-modernité de ces ethnies »⁷²¹. Dans l'imaginaire exprimé lors de cette première rencontre de la nation avec les indigènes, le sous-commandant définit les dialogues comme une douloureuse quête de reconnaissance auprès de la patrie qui les avait oubliés.⁷²² Cependant, il signala aussi que, puisqu'ils avaient déjà attendu cinq siècles, si les négociations échouaient ou s'avéraient trop lentes, ils pourraient bien attendre encore 500 ans supplémentaires⁷²³.

Ces premières négociations aboutirent à un rapport final rendu public par l'EZLN signalant qu'un véritable dialogue avait bien eu lieu entre les deux parties. Les zapatistes affichaient alors leur reconnaissance pour cette « bonne route qui s'ouvrait »⁷²⁴ grâce à la bonne disposition et à la quête de possibles solutions de la part de Manuel Camacho Solís, médiateur pour la paix.

⁷¹⁹ Pour le document en intégralité avec toutes les demandes en détail, voir CCRI-CG EZLN « Condiciones y agenda para el diálogo », 20 janvier 1994, *Documentos y comunicados, Vol. I*, Mexique, Era, 1994, p. 99-101.

⁷²⁰ « 1994 : 21-22 de febrero. El nuevo país y la sociedad del espectáculo », *Proceso*, édition spéciale, 1999, p. 27.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 28.

⁷²² « Segundo informe del diálogo de la Catédral », 22 février 1994, Centre de documentation sur le zapatisme <http://www.cedo.org/site/content.php?doc=173&cat=14> (Consulté le 8 juin 2018).

⁷²³ Entretien au sous-commandant Marcos par les correspondants de *Proceso*, *El Financiero* et *The New York Times*, disponible sur : <https://www.bibliotecas.tv/chiapas/feb94/17feb94c.html> (Consulté le 20 juin 2018).

⁷²⁴ « Informe final del diálogo » 1 mars 1994, Centre de documentation sur le zapatisme (CEDOZ), <http://www.cedo.org/site/content.php?doc=178&cat=14> (Consulté le 23 juin 2018).

Les dialogues de la Cathédrale ont à leur tour réveillé des références publiques au passé. Ainsi, Enrique Dussel, philosophe de la théologie de la libération et du post-colonialisme, considérait que ces échanges possédaient la même importance que l'épisode connu comme le « Colloque des 12 ». Cet événement remontant à 1524 constitua, selon les documents de Fray Bernadino de Sahagún, la première réunion entre les sages indigènes (*tlamatinime*) et les franciscains afin de discuter de la nouvelle parole religieuse qu'ils comptaient imposer avec l'évangélisation. Dussel affirmait qu'à la différence de ce malheureux jour datant de cinq siècles, le dialogue du présent se tenait afin de chercher « la reconnaissance de l'autre, par le respect à la dignité de l'autre, pour l'établissement d'autonomie à l'intérieur d'un État plurinational »⁷²⁵. Dans ce contexte, Dussel percevait le sous-commandant Marcos comme un traducteur culturel, un interprète, qui en écoutant et coexistant avec les indigènes était capable de « traduire aux blancs les besoins des indigènes »⁷²⁶.

Les dialogues étaient les premiers pas vers une négociation qui s'annonçait compliquée et lente, étant donné la position endurcie de l'administration de Salinas de Gortari. Ces avancés politiques ont malheureusement été obscurcies. La relation entre le gouvernement et l'EZLN s'est fortement fragilisée, rattrapée par un événement tragique survenu au cours de la campagne électorale pour les présidentielles. Le 23 mars 1994, Luis Donaldo Colosio, candidat du PRI aux élections présidentielles fut assassiné d'un tir dans la tête au nord du pays lors d'un rassemblement de campagne. La société mexicaine en ressortit totalement consternée et des rumeurs d'une attaque de la part de l'EZLN contre le gouvernement circulèrent. La photo de Luis Donaldo Colosio gisant au sol, blessé mortellement, laissait derrière elle une image du Mexique comme d'un pays confronté à une escalade de violence sans fin au cours d'une année spectaculairement catastrophique.

Les deux coups de feu contre Luis Donaldo Colosio ont résonné à l'international comme un coup de « tonnerre sur le Mexique »⁷²⁷, ce pays qui n'avait pas connu d'alternance politique

⁷²⁵ OCHOA SANDY Gerardo. « El subcomandante Marcos es un traductor, ha hecho comunicables dos mundos incomunicables: Enrique Dussel », *Proceso*, 5 mars 1994.

⁷²⁶ *Ibidem*.

⁷²⁷ « Tonnerre sur le Mexique », *Les Echos*, France, 23 mars 1994. Voir également « The Presidential Candidate is Assassinated in Mexico », *New York Times*, États-Unis, 25 mars 1994, « El asesinato de Colosio sume a México en la confusión » *El País*, 25 mars, 1994, « El asesinato de Colosio descompone al país », *Proceso*, México, 26 mars 1994. Le meurtre de Colosio a donné lieu à de nombreuses théories (complot du régime priiste, disputes entre loges maçonniques, désaccords entre Colosio et Carlos Salinas de Gortari, etc). Des livres et documentaires y ont

depuis la fondation du PRI en 1929. Il semblait que le candidat faisait preuve d'une idéologie opposée à son parti et prônait une politique sociale plus populaire, vouée à résoudre les injustices et à réformer le parti depuis ses fondements. Cependant, jusqu'à nos jours, les véritables auteurs tout comme les motivations de son assassinat restent inconnus.

La presse s'est alors remplie de soupçons, d'accusations, d'analyses à propos de la mort de Colosio, reléguant momentanément l'EZLN dans l'ombre médiatique. Les élections présidentielles s'approchaient et le gouvernement n'avait toujours pas trouvé une solution au conflit du Chiapas. Dans cette ambiance incertaine, de crise politique et économique, Ernesto Zedillo Ponce de León fut rapidement désigné comme le candidat du PRI à la présidence. D'un profil plus technocratique et d'une personnalité beaucoup moins charismatique que Colosio (ce dernier était une figurée appréciée par l'EZLN), Ernesto Zedillo devait donc apporter une réponse à l'affaire centrale de la campagne des élections présidentielles : la pacification du Chiapas.

L'EZLN dénonçait l'usage de l'assassinat de Luis Donaldo Colosio comme prétexte pour poursuivre les actions militaires au Chiapas. En effet, plusieurs routes proches des communautés indigènes du Chiapas avaient été bombardées et des forces militaires s'étaient installées à proximité des communautés. Ainsi, la direction de l'EZLN se retira des négociations et décréta la fin de la libre entrée des médias d'information⁷²⁸. Le mouvement a affiché son refus face aux propositions du gouvernement sur une Loi générale des droits des communautés indigènes, perçue comme très proche de l'article 4 de la Constitution qui avait déjà été amendé en 1992.

Dans ce contexte de difficultés, Manuel Camacho Solís renonça en juin 1994 à ses fonctions de médiateur, étant lui-même en profond désaccord avec l'administration de Salinas dans sa gestion du conflit⁷²⁹. Jorge Madrazo Cuéllar, ancien membre de la Commission Nationale de Justice pour les Peuples Indigènes fut alors nommé médiateur pour la paix, fonction qui se termina en novembre de cette même année, soit cinq mois plus tard.

été consacrés. Récemment, une série Netflix a été consacré à cet épisode de l'histoire récente du Mexique : « Histoire d'un crime : Colosio » : <https://www.netflix.com/fr/title/80230265> (Consulté le 11 mars 2019).

⁷²⁸ EZLN ; « Requisitos para correspondientes de guerra », 24 mars 1994, *Documentos y comunicados, Vol. I*, Mexique, Era, 1994, p. 206.

⁷²⁹ Les motivations de la démission de Manuel Camacho Solís ont été présentées dans un discours disponible sur : <https://www.bibliotecas.tv/chiapas/jun94/16jun94.html> (Consulté le 10 juillet 2018).

Devant l'instabilité politique et la violence qui semblait se répandre sans relâche, l'EZLN organisa la Convention nationale démocratique, qui débuta le 8 août 1994, date d'anniversaire de la naissance d'Emiliano Zapata, et juste après les présidentielles qui avaient apporté le triomphe à Ernesto Zedillo, perpétuant ainsi le maintien au pouvoir du PRI. L'appel lancé à l'occasion de cet événement proposait un débat au niveau régional et national, afin de définir un gouvernement de transition et, ensuite, un nouveau gouvernement officiel avec une nouvelle constitution qui reconnaît aux indigènes leurs demandes et leurs droits, condition fondamentale pour la reconstruction de la démocratie, selon les rebelles⁷³⁰. Pour ce faire, la convention allait recevoir prioritairement des partisans de gauche et du centre gauche afin de discuter d'un nouvel espace de représentativité et de démocratie dans le pays.

Cette fois encore, l'initiative s'inscrivait dans un parallèle historique avec la Convention d'Aguascalientes, un événement clé de la révolution mexicaine de 1910. Cette manifestation qui s'était tenue entre le 10 octobre et le 9 décembre 1914, avait été convoquée par Venustiano Carranza afin de créer des accords entre toutes les forces révolutionnaires existantes à l'époque, y compris la révolution paysanne portée par Emiliano Zapata. Cette « réincarnation du passé » identifié comme celui d'un groupe en particulier, reliait une fois de plus les actions zapatistes à la tradition révolutionnaire du début du XXe siècle, tout en la complétant avec une mobilisation au présent qui incluait les nombreuses invitations adressées à des intellectuels et à la presse⁷³¹. Des figures d'importance majeures, parmi les intellectuels mexicains, ont été contactées par l'EZLN et invitées à leur événement. Des déplacements massifs vers le Chiapas ont été entrepris pour rejoindre les zapatistes pour une discussion nationale autour des alternatives visant à rouvrir une démocratie qui semblait cadencée sous la dictature du PRI et à cause de l'escalade de la violence. Selon l'ELZN, il s'agissait là d'un important « rendez-vous avec l'histoire »⁷³².

⁷³⁰ EZLN: « Llamado a la Convención democrática » : <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/jul94/09jul94a.html> (Consulté le 10 juillet 2018).

⁷³¹ Ces reconstitutions de l'histoire ont généralement pour but de faire émerger un sentiment de mémoire partagée et de « faire vivre l'histoire » comme si elle était atemporelle, tel que propose Maryline Crivello dans « Comment on revit l'histoire. Sur les reconstitutions historiques 1976-2000 », *La pensée de midi*, vol. 3, n° 3, 2000, pp. 69-74.

⁷³² PONCE DE LEÓN, Juana et sous-commandant Marcos, *Nuestra arma es nuestra palabra. Escritos selectos*, New York, Seven Stories Press, 2001.

La Convention a été réalisée dans la communauté de Guadalupe Tepeyac au Chiapas, rebaptisée à l'occasion « Aguascalientes ». Elle proposait, avant tout, la quête d'un terrain politique commun à l'ensemble de la société représentée par les nombreux invités, les observateurs et tout autre participant. L'endroit de la réunion fut défini comme « érigé dans ce lieu oublié par l'histoire, par les études du gouvernement, par les traités internationaux (...), cette construction nous l'appelons Aguascalientes, en mémoire des essais précédents pour unir l'espoir »⁷³³. Cet espoir était exprimé comme la possibilité de construire une nouvelle phase de la lutte, s'appuyant sur une quête pacifique de démocratie en renonçant à la voie des armes, et pour sortir de l'oubli qu'ils percevaient comme ancestral.

Le 1^{er} décembre 1994, fraîchement arrivé au pouvoir, Ernesto Zedillo a affirmé, lors de son discours de début de mandat, sa volonté de négocier par la voie pacifique et sans recours aux opérations militaires⁷³⁴. Le 3 décembre, le sous-commandant Marcos l'a, à son tour, averti de la méfiance des zapatistes envers un parti politique corrompu, sous l'ombre de l'accusation de l'assassinat de Luis Donaldo Colosio⁷³⁵.

Au Chiapas, les actions militaires n'ont toutefois pas cessé avec le début du mandat d'Ernesto Zedillo. De plus, des milliers d'indigènes ont été déplacés, par des groupes qui locaux contraires à l'EZLN. En février 1995, 19 membres de l'EZLN ont été emprisonnés et le gouvernement a dévoilé l'identité du leader cagoulé, le sous-commandant Marcos, mexicain du nord du pays, ancien professeur universitaire. L'armée a également pris le contrôle de plusieurs zones du conflit et le gouvernement a commencé à exercer une pression majeure sur les rebelles. L'EZLN a alors appelé à l'aide contre une nouvelle vague de « guerre sale », une guerre qualifiée comme « génocidaire »⁷³⁶, provoqué par les mesures contradictoires de la nouvelle administration.

⁷³³ « CND: discurso del subcomandante Marcos : ¿Qué esperan los zapatistas de la convención nacional democrática? » <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/08/03/cnd-discurso-del-subcomandante-marcos-que-esperan-los-zapatistas-de-la-convencion-nacional-democratica/> (Consulté le 12 juillet 2018).

⁷³⁴ Discours de la prise de pouvoir d'Ernesto Zedillo Ponce de León, 1 décembre 1994 : http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1994_60/Discurso_de_Toma_de_Posesi_n_de_Ernesto_Zedillo_Po_7_0.shtml (Consulté le 12 juillet 2018).

⁷³⁵ Sous-commandant Marcos : « A Ernesto Zedillo : bienvenido a la pesadilla », 3 décembre 1994, *Documentos y comunicados, Vol. II*, Mexique, Era, p. 1995, 140-149.

⁷³⁶ EZLN : « Llamado a detener la guerra genocida », communiqué du 11 février 1994 <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/02/11/llamado-a-detener-la-guerra-genocida/>

Dans une ambiance tendue, et apparemment sans issue possible, la négociation a été réouverte dans le cadre de la Loi pour le dialogue, la conciliation et la paix digne au Chiapas que l'administration d'Ernesto Zedillo avait fait voter et publier en mars 1995 sous la pression du soutien de la société à l'EZLN⁷³⁷. Cette loi a été suivie par la création de la Commission pour la Concorde et la Pacification (COCOPA) intégrant en son sein des parlementaires mexicains. Ces instances, en plus de la participation de la Commission Nationale d'Intermédiation (CONAI), comptaient une commission d'activistes et intellectuels présidée par l'évêque Samuel Ruíz. Elles avaient pour objectif de donner une solution au conflit dans un cadre pacifique et de débat. Le fruit de ce premier processus de pacification fut les dialogues réalisés dans la communauté de San Andrés Larrainzar, au Chiapas, entre octobre 1995 et février 1996.

En octobre 1995, les zapatistes ont adressé des invitations pour constituer un corps de conseillers, parmi lesquels figuraient des leaders d'autres mouvements indigènes, des collectifs urbains et des chercheurs, notamment des anthropologues⁷³⁸. A cet effet, il est intéressant de souligner la présence de Salomón Nahmad et de Margarita Nolasco, anthropologues critiques qui avaient participé au livre polémique *De eso que llaman antropología mexicana* paru en 1971, et qui s'étaient intégrés aux politiques indigénistes à l'époque de sa restructuration.

Au cours du même mois, le gouvernement et les zapatistes ont réussi à fixer 57 points de consensus sur les droits et la culture des indigènes à travers plusieurs tables rondes de débat qui faisaient appel encore à des conseillers. En plus de ces discussions, un « Forum national de culture et des droits indigènes » a été organisé, avec la participation d'environ 500 représentants de 35 populations indigènes différentes. Le parlement mexicain, en collaboration avec le Ministère de l'Intérieur, a également organisé une consultation nationale sur les droits mais sans la participation de représentants indigènes.

Les résultats des dialogues tenus au Chiapas, et des consultations indigènes et non-indigènes ont constitué la base pour la signature le 16 février 1996 des Accords de San Andrés Larrainzar entre l'EZLN et le pouvoir exécutif mexicain. Ces accords, ont clôturé la première

⁷³⁷ *Diario oficial de la federación*, 11 mars 1995. (Consulté le 30 juillet 2018).

⁷³⁸ Les listes des conseillers sont disponibles dans le Centre de documentation sur le zapatisme (CEDOZ). Première liste : <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=315&cat=14>, Deuxième liste : <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=316&cat=14> (Consultés le 02 août 2018).

grande étape du conflit au cours de laquelle était née l'idée d'un nouveau projet national ayant pour objectif de garantir une nouvelle relation entre les peuples indigènes, la société et l'État. Les propositions faites lors de leurs signatures devaient être renvoyées au Parlement mexicain afin d'être transformées en réformes constitutionnelles. Pour ces raisons elles ont également été appelées « des propositions conjointes »⁷³⁹.

Le mois de février 1996 a été perçu par la société mexicaine comme une brèche historique car les Accords de San Andrés semblaient être le symbole d'une longue démarche (*depuis des siècles*) vers un nouveau projet national et démocratique.

A cet effet, l'un des points principaux des Accords de San Andrés était la construction d'un nouveau pacte social censé respecter l'autonomie et l'autodétermination des peuples indigènes, entendues comme des droits fondamentaux. Le tout dans une mise en perspective qui appelait l'histoire et qui rejetait l'utopie d'homogénéité que l'indigénisme avait portée. Nous pouvons apprécier dans le « Documento 1. Pronunciamiento conjunto » (1996)⁷⁴⁰ la mise en rapport de l'histoire avec la possibilité de construire un nouveau projet :

1. L'histoire confirme que les peuples indigènes ont fait l'objet de formes de soumission, inégalité et discrimination qui les ont entraînés dans une situation structurelle de pauvreté, d'exploitation et d'exclusion politique. Elle confirme aussi qu'ils ont subsisté face à un ordre juridique dont l'idéal a été l'homogénéisation et l'assimilation culturelle. Elle confirme, finalement, que pour surmonter cette réalité, sont nécessaires des actions profondes, systématiques, participatives et convergentes de la part du gouvernement et de la société, mais avant tout, des propres peuples indigènes [...].
2. [...] Cette nouvelle relation doit surmonter les thèses de l'intégrationnisme culturel pour reconnaître les peuples indigènes comme sujets de droit, avec une attention particulière à leur origine historique, à leurs demandes, à la nature pluriculturelle de la nation mexicaine et aux engagements internationaux souscrits par l'État mexicain, en particulier par la Convention 169 de l'OIT.⁷⁴¹

Après la signature des Accords de San Andrés, l'EZLN a fait appel aux organisations indigènes du Mexique, réunies au sein du « Premier congrès national indigène », tenu du 8 au

⁷³⁹ Document 2. Propositions conjointes entre le gouvernement et l'EZLN, 1996, disponible sur <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=366&cat=6> (Consulté le 18 août 2018).

⁷⁴⁰ Plusieurs versions des Accords de San Andrés sont aujourd'hui disponibles. Nous utilisons celles hébergées par le Centro de documentación sobre el zapatismo : <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=358&cat=6> ainsi que celle disponible dans les archives du mandat présidentiel d'Ernesto Zedillo (Consulté le 18 août 2018).

⁷⁴¹ « Documento 1. Pronunciamiento conjunto », (1996). Également dans « Documento 2. Propuestas conjuntas. » Les deux documents faisant partie des Accords de San Andrés.

12 octobre dans la ville de Mexico. Cet événement a donné lieu à la fondation formelle du Congrès National Indigène (CNI) réunissant des représentants indigènes et des sympathisants. L'objectif de ce congrès était de construire une quête collective pour la reconnaissance⁷⁴² des indigènes dans la cadre d'une nouvelle nation. Les participants au CNI ont ratifié comme les leurs les revendications zapatistes et ont réclamé le respect des Accords de San Andrés et leur transposition dans la loi. Ce moment a été significatif d'une unification d'un mouvement indigène national, au sein duquel les indigènes du Chiapas trouvèrent enfin un véritable écho.

En novembre 1996, la Commission de la Concorde et de la Pacification a présenté une initiative des réformes constitutionnelles en matière de droits et cultures indigènes, suivie le mois suivant par une contreproposition de la part du gouvernement. L'EZLN a alors rejeté cette proposition en argumentant qu'elle ne respectait pas l'esprit des Accords de San Andrés. Face à l'incertaine situation de la réforme, l'EZLN s'est fermé à la possibilité de dialogue⁷⁴³.

A cette clôture du dialogue est venu s'ajouter l'épisode dramatique du massacre d'Actéal, au Chiapas, le 22 décembre 1997, lorsque des organisations paramilitaires ont assassiné 45 personnes, hommes, femmes et enfants indigènes, réfugiés dans la communauté chiapanèque d'Actéal à cause du conflit entre l'EZLN et l'armée.⁷⁴⁴ L'histoire semblait ainsi se fermer à nouveau et l'espoir de la reconnaissance s'évanouir du même pas.

L'installation progressive de la pluralité culturelle comme horizon politique et la rébellion de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale en 1994 constituent des indices majeurs de la matérialité que la mémoire indigène a pris à la fin du XXe siècle au Mexique. À travers des actions précises, bien situées dans l'espace et dans le temps, nous pouvons constater comment la construction de cette mémoire et sa diffusion ont solidifié la figure de l'indigène comme victime ancestrale. Cette nouvelle forme d'identité a eu un fort impact dans la société

⁷⁴² Sur le portail officiel du site, il est signalé que le CNI est « la maison de tous les peuples indigènes, c'est-à-dire, un espace où nous, les peuples originaires, nous retrouvons l'espace de réflexion et de solidarité pour renforcer nos luttes de résistance et rébellion, avec nos propres formes d'organisation, de représentation et de prise de décisions. Sur : <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/> (Consulté le 20 août 2018).

⁷⁴³ Un article qui laisse voir cette attente incertaine est celui paru dans *La Jornada* le 13 décembre 1994 : « Derechos indígenas. Acuerdo pendiente », écrit par Paulina Fernández.

⁷⁴⁴ Voir le dossier « Exterminio en Chiapas » *Proceso*, décembre 1997.

mexicaine, désormais attentive à une affaire publique devenue centrale : la possibilité de reconnaître les populations indigènes du fait de l'oubli pratiqué contre elles et continué depuis un temps vieux de plusieurs siècles et jusqu'au présent.

Comme nous l'avons montré, ce changement du rapport au passé et à figure de l'indigène fait partie essentielle d'un moment historique de quête de démocratie, de refonte de politiques et d'institutions longtemps déterminées par le nationalisme postrévolutionnaire et, par conséquence, par sa vision de l'histoire. Dans ce sens, la fin du XXe siècle se caractérise, au Mexique, par un recalibrage du futur qui a imposé un passage par le passé, davantage à travers un processus de réécriture que de simple évocation ou de reviviscence. Les acteurs-vecteurs de cette réécriture (mémorielle) et leurs actions (et négociations) s'inscrivent donc dans ce contexte de changements et de tâtonnements pour repenser une nouvelle communauté qui commençait à se dessiner comme une « nation pluriculturelle ».

La nécessité de refonder le pacte social fut renforcée par le combat que l'EZLN entama en 1994, fondé sur la mémoire et la quête d'une reconnaissance spécifique des populations indigènes. Élevées au rang, à la fois d'ancêtres nationaux et de victimes ancestrales, leur réinterprétation de l'histoire a sensibilisé une société qui a accueilli largement le nouveau langage historique à propos de cinq siècles. Instable et assujetti aux urgences du temps présent, ce passé ancien a été placé au cœur des débats publics dont le ton et les émotions ne commençaient qu'à monter en intensité. En toile de fond, la question sur un renouveau de la démocratie au Mexique signifiait un questionnement de la permanence au pouvoir du parti officiel, le PRI. Comme l'indigénisme et les idéaux postrévolutionnaires, le parti traversait alors une époque de remise en question et de crise. En même temps, c'est bien au sein de la *révolution institutionnelle* que l'utopie de la nation pluriculturelle a commencé à voir le jour. Un rêve national que les régimes postérieurs n'ont cessé d'alimenter.

PARTIE 3

LA RECONNAISSANCE ET LE NOUVEAU PACTE SOCIAL (2001 À NOUS JOURS)

Répondant aux caractéristiques des mémoires victimaires contemporaines, la mémoire indigène a été formulée dans le cadre d'une quête de reconnaissance identitaire associée aux réformes légales pour la pluralité culturelle. Après soixante-dix ans de permanence au pouvoir du Parti Révolutionnaire Institutionnel, le Mexique a connu en 2000 une alternance politique à la tête de laquelle s'est retrouvé le Parti Action Nationale, d'orientation de droite. Le nouveau président, Vicente Fox Quesada, a capitalisé l'affaire du Chiapas qui demeurait sans solution. Dans un contexte de tensions politiques, la question mémorielle posée par les indigènes est devenue un sujet majeur pour la démocratie mexicaine. Deux évènements nous permettent de le constater : la marche des zapatistes à travers le pays entre février et mars 2001 et leur accueil au parlement mexicain, le 28 mars 2001, pour un dialogue au sujet de leurs revendications. Ces moments, perçus par la société mexicaine comme une sortie des indigènes de l'oubli, ont contribué à modifier durablement le rapport au passé indigène à travers le filtre de la mémoire. Toutefois, la réforme de l'article 2 de la Constitution de 2001, qui reconnaît indigènes comme base originelle de la nation, n'a pas satisfait les demandes zapatistes. Par la suite, une nouvelle politique d'État s'est mise en place comme modalité de réparation : l'interculturalité. Parfois opérant un retour aux mythes des origines nationales, combinés avec la mémoire victimaire, l'interculturalité déploie aujourd'hui des effets inattendus, que nous observerons finalement à travers une enquête sur les nouvelles institutions pour les indigènes. Il s'agit ici d'ouvrir le champ pour une histoire de l'indigénéité mémorielle du temps présent.

CHAPITRE 5

La négociation du passé d'une nation pluriculturelle (2000-2001)

Le soulèvement de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale a constitué un moment majeur dans la mise en mémoire du passé indigène au Mexique. Sa portée et sa force ont assuré au mouvement le statut de principal interlocuteur lors de la refonte le pacte social associé au discours sur la pluralité culturelle. Cependant, les zapatistes ont largement bénéficié, eux-mêmes, du récit précédent sur la mémoire traumatique indigène qui avait émergé au Mexique et en Amérique Latine. L'EZLN constitue, à cet égard, l'expression contemporaine d'un phénomène de bien plus longue durée concernant la reconnaissance des indigènes comme victimes de l'histoire.

Or, l'importance publique dont a joui l'EZLN depuis le début du soulèvement a été renforcée par les tentatives de négociation avec le gouvernement, que nous avons évoquées dans le chapitre précédent. La Loi de l'amnistie, les premiers dialogues, suivis plus tard par les Accords de San Andrés, ont permis à l'EZLN d'acquérir une légitimité progressive. Le soutien obtenu dans le pays et à l'étranger a également contribué à diffuser l'image des indigènes comme des victimes en attente d'une solution depuis cinq siècles. Cette vision de l'histoire constituait donc la base de leur discours victimaire et orientait le débat sur la diversité culturelle et sur la reconnaissance des indigènes comme sujets de droits spécifiques.

Toutefois, comme nous l'avons également montré, vers la fin du XXe siècle persistait encore la vision des indigènes comme des ancêtres de la nation. Cette perception était le socle commun entre le récit national, présent dans les institutions mexicaines, et le mouvement zapatiste. La mémoire indigène qu'ils ont réussi à placer comme un sujet d'urgence combinait donc la légitimation de l'authenticité indigène (le passé précolombien) avec une nouvelle stratégie de légitimité politique (la mémoire historique) dans la quête de reconnaissance d'une

identité perçue comme fondement, mais aussi comme responsabilité de la nation⁷⁴⁵. L'horizon du futur ouvert par ce *passé dans le présent* se dessinait comme cette possible reconnaissance, entendue comme une refondation de l'idée de nation⁷⁴⁶. En quelque sorte, le besoin de sortir les indigènes de l'oubli traduisait le pari d'acheminer la nation, dans son ensemble, vers une vraie démocratie capable de faire enfin face à un passé longtemps refoulé.

La lutte des indigènes zapatistes a atteint un nouveau stade mémoriel lors du changement politique qui a eu lieu au début du XXI^e siècle au Mexique : la première alternance des partis. Comme nous l'avons observé, en 1992, la notion de nation pluriculturelle s'était installée à travers la réforme de l'article 4 de la Constitution ; toutefois le langage victimaire n'avait pas encore été totalement adopté par les institutions. À partir de l'alternance de partis de 2000, l'utopie de la nation pluriculturelle et la figure de l'indigène victime se sont consolidés comme composants essentiels du discours étatique.

Afin de comprendre cette évolution, nous nous proposons de reconstituer trois événements. Tout d'abord, nous examinerons la reprise des négociations entre le gouvernement et l'EZLN, démarrée par l'arrivée d'une grande caravane zapatiste depuis le Chiapas en direction de la ville de Mexico en février et mars 2001. Nous nous focaliserons ensuite sur l'accueil des zapatistes au sein du Parlement mexicain le 28 mars 2001 à l'occasion d'une séance singulière perçue publiquement comme le moment où la nation écoutait pour « la première fois » les demandes de ses oubliés. Dans une ambiance de tensions et de confrontations, ces événements ont donné lieu à la discussion Parlementaire de la Loi sur les droits et la culture indigène, adoptée finalement le 14 août 2001 par la réforme de l'article 2 de la Constitution. Nous examinerons alors particulièrement la manière dont elle a été présentée et discutée au Parlement comme mécanisme enclenché afin de réparer le passé des indigènes.

⁷⁴⁵ Les luttes pour la reconnaissance tendent à exacerber l'identité car le déni même de reconnaissance est perçu comme une remise en cause de l'être. TCHOLAKOVA, Albena. « Le remaniement identitaire entre reconnaissance et maintien de la cohérence biographique », *Sociologie* [En ligne], n° 1, vol. 7, 2016, mis en ligne le 27 avril 2016 : <http://journals.openedition.org/sociologie/2712> (consulté le 23 février 2019).

⁷⁴⁶ Paul Ricoeur s'est attaqué au problème de la reconnaissance en tant que question identitaire (attestation de soi par un autre) d'une époque post-moderne marquée par la montée en puissance de la diversité culturelle. Voir RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2004.

5.1 La marche du « Mexique profond » vers une nouvelle nation⁷⁴⁷.

A la fin du XXe siècle, le Mexique a connu un enchaînement d'échecs favorisant le déclin du Parti Révolutionnaire Institutionnel perpétué au pouvoir pendant soixante-dix ans⁷⁴⁸. Après la rébellion zapatiste en 1994, de nombreuses affaires ont émaillé l'actualité : l'assassinat du candidat à la présidence Luis Donaldo Colosio, suivi par celui de José Francisco Ruiz Massieu, dirigeant du PRI, tué par balles aux portes du Comité Directeur National du PRI. De plus, le président Carlos Salinas de Gortari s'est retrouvé alors soupçonné de ces crimes, tout comme d'accusation de fraude. Durant le mandat d'Ernesto Zedillo, qui lui a succédé, l'affaire du Chiapas demeurait sans solution et la réconciliation nationale semblait une illusion. L'ambiance s'est également assombrie à cause du crash de la Bourse mexicaine et la subséquente dépression économique. A la fin du XXe siècle ont donc émergé de fortes critiques du régime du PRI ainsi que de leur projet de futur, qui avait été tant célébré.

En 1999, et dans ce contexte, les campagnes pour les élections présidentielles ont commencé. L'affaire du Chiapas restait, sans nul doute, une des questions principales pour la communication politique qui, de manière générale, prônait le renouveau de la démocratie mexicaine. Vicente Fox Quesada, candidat du Parti Action Nationale, lançait avec un grand écho son appel à un « véritable changement », à un changement « maintenant », à un « vote utile »⁷⁴⁹. « *El cambio es hoy* » était le slogan qui se répétait inlassablement dans les spots de radio et à la télévision de l'époque.

⁷⁴⁷ Notre sous-titre est inspiré d'un documentaire sur la marche zapatiste, paru en 2014 et s'intitulant : *La larga marcha de los indios del México profundo*. Le parcours indigène y est défini comme un trajet initié depuis l'époque précolombienne et poursuivi, malgré le colonialisme, jusqu'à nos jours par l'EZLN. Le script du documentaire est basé sur l'ouvrage *Mexico profundo. Una civilización negada*, de Guillermo Bonfil Batalla, ce qui nous permet de constater à quel point la vision de l'histoire proposée par l'anthropologue aux années 1980 était devenue courante pour se référer aux indigènes du Mexique. Cette source appartient à une série de documentaires produite par GEAVIDEO, projet engagé auprès des indigènes et de la protection de la Terre-Mère. <https://www.youtube.com/watch?v=GKILDbUpliE> (Consulté le 25 février 2019).

⁷⁴⁸ « La caída », titre de la une de l'hebdomadaire *Proceso* du 9 avril 1994.

⁷⁴⁹ Le PAN a été fondé en 1939 en opposition aux idéaux socialistes et anticléricaux du régime de Lázaro Cárdenas. Toutefois, leur opposition n'était pas radicale puisque, tout comme le PRI, ils se revendiquaient également comme les héritiers de la Révolution de 1910. Initialement composé de la bourgeoisie et la petite bourgeoisie mexicaines, le PAN a évolué vers la fin du XXe siècle comme un parti dont les membres sont, pour la plupart, des entrepreneurs. Le PAN a profité des successives crises économiques et politiques pour augmenter sa popularité, principalement dans les zones industrielles du nord du pays, également très marquées par le catholicisme, ce dernier étant une des idéologies principales du parti.

Appuyée par une puissante stratégie médiatique, la campagne de Fox Quesada avait fait de la pacification du Chiapas un point incontournable de son combat électoral⁷⁵⁰. Aujourd'hui, il est commun de faire référence à l'affirmation de Vicente Fox signalant qu'il lui suffisait de « 15 minutes »⁷⁵¹ pour trouver une issue à l'affaire indigène, même si plus tard il a nié avoir prononcé cette phrase⁷⁵². Nonobstant, les promesses de campagne exprimaient la volonté de Fox Quesada de marquer un point historique dans la résolution du conflit. Cet affichage avait animé l'espoir des organisations indigènes et des intellectuels engagés. Tous y voyaient une occasion pour aboutir à la reconnaissance des indigènes.

Le 2 juillet 2000, le candidat de l'opposition remporta un triomphe historique sur le PRI, avec 42,52 pour cent des votes contre 36,11 pour cent en faveur du parti sortant. Cet événement fut considéré comme une véritable « fête électorale »⁷⁵³, même si le parti de Vicente Fox n'avait pas obtenu la majorité parlementaire, comptant seulement avec 53 sénateurs (sur un total de 128) et 224 députés (des 500 qui composent le Parlement mexicain). Plusieurs études expliquent le triomphe de Fox Quesada comme l'effet d'un nouveau *marketing* politique⁷⁵⁴ fondé sur le charisme du candidat : homme d'affaires, franc, souriant. Fox Quesada n'avait pourtant pas une grande carrière politique derrière lui : il avait été député à la fin des années 1980 et gouverneur de l'État fédéré de Guanajuato. Sa plus grande réussite avait été sa nomination comme directeur général de la filiale latinoaméricaine de Coca-Cola. Les spots de radio, de télévision et les tracs de la propagande mettaient donc en valeur son profil atypique et différent par rapport aux figures historiques du PRI. Quant à notre question, il s'avère que le mandat de Fox Quesada constitua la phase d'officialisation de la mémoire indigène.

⁷⁵⁰ Ce point sur le Chiapas fut présenté dès le 12 juillet 2000, juste après les résultats des présidentielles : CASTRO SOTO. « Las promesas de Fox para Chiapas y los pueblos indígenas », disponible sur : <https://otrosmundoschiapas.org/wp-content/uploads/2000/07/LAAHIAPASENAS.pdf> , (Consulté le 25 avril 2019), Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

⁷⁵¹ *La Jornada*, 28 décembre 1999.

⁷⁵² Contrairement à ce qui a été dit, le journal *El Universal* signale que le candidat n'aurait jamais affirmé que le conflit pouvait être résolu en 15 minutes : <http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/10993.html> (Consulté le 25 février 2019).

⁷⁵³ Le processus électoral de l'année 2000 est amplement analysé dans le numéro 1236 de l'hebdomadaire mexicain *Proceso*, intitulé à l'occasion : *¿Cómo mataron al PRI ?* (Comment ils ont tué le PRI ?). Pour une perspective sur la perception de ces élections en Europe, nous renvoyons à l'article de DEL ALIZAL, Laura. « El triunfo de Vicente Fox en la elección presidencial visto por la prensa europea », disponible sur : <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3178/10.pdf> (Consulté le 25 février 2019).

⁷⁵⁴ Par exemple : BORJAS BENAVENTE, Adriana. « La campaña presidencial de Vicente Fox y el modelo propagandista de comunicación política », *América Latina hoy*, n°. 33, 2003, pp. 101-121.

Le 1^{er} décembre 2000, lors de son allocution de la prise de pouvoir, Fox Quesada mit au centre la question mémorielle posée par les indigènes du Chiapas. En reprenant la phrase « Plus jamais un Mexique sans vous », le nouveau président faisait prendre un virage à 180° à la rhétorique officielle, jusqu'alors en tension avec l'EZLN et ses demandes de reconnaissance. Ainsi, dès le début de son mandat, Fox Quesada transforma la question indigène comme une affaire d'État, sur le terrain d'une nouvelle attitude politique :

A mes *amis* et *amies* des peuples indigènes, permettez-moi de m'adresser à vous d'une manière spéciale. D'une manière spéciale pour qu'un nouveau jour fleurisse (...). *Plus jamais* un Mexique sans vous ! Au Mexique et au Chiapas, un nouveau jour se lèvera. Au Chiapas ce seront les actions et non les paroles vides, l'axe vertébral d'une nouvelle politique fédérale et présidentielle qui conduira à la paix. Celle-ci a été la parole à laquelle je me suis compromis et que j'ai envoyée au Parlement, comme initiative de loi : le document élaboré par la COCOPA qui synthétise l'esprit des Accords de San Andrés. Et celle-ci sera la première action de mon gouvernement par rapport au Parlement...⁷⁵⁵

Son discours contrastait la manière dont Salinas de Gortari s'était référé à l'EZLN au début du soulèvement en 1994 : « Rien en ce *groupe agresseur* pourra dépasser la capacité de réponse de l'État mexicain »⁷⁵⁶. Une posture qui refusait à l'EZLN le statut d'un mouvement national, ainsi que leur affirmation en tant que victimes. Mais, la réussite des négociations en 1996, ainsi que la popularité dont jouissait l'EZLN, avaient contribué à opérer un passage du statut de *victimes douteuses* à l'acceptation de *victimes attestées*⁷⁵⁷. Cette action a été renforcée au début de l'administration de Fox Quesada puisque des politiques de la reconnaissance ont alors vu le jour⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ Disponible sur le portail *Quinientos años de México en documentos*, Discurso de Toma de posesión de Vicente Fox Quesada como Presidente de los Estados Unidos Mexicanos: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/2000_49/Discurso_de_Toma_de_Posicion_de_Vicente_Fox_Quesada_71.shtml (Consulté le 5 mars 2019).

⁷⁵⁶ Extrait du documentaire *Crónica de una rebelión*, produit et diffusé par le journal *La Jornada* en 2004, et actualisé en 2014. Le discours de Carlos Salinas commence à la minute : 10 : 06. Voir la ressource disponible en internet <https://www.youtube.com/watch?v=Kcy5M72ioak> (Consulté le 5 mars 2019).

⁷⁵⁷ Dans l'histoire récente, ce passage a davantage résulté des examens qui décident de la validité ou de l'invalidité du statut victimaire. Des experts (psychologues, anthropologues médicaux, historiens), des juges et d'autres acteurs sont impliqués dans cette validation associée au droit, principal instrument d'attestation des victimes. Voir, LEFRANC, Sandrine et MATHIEU, Lilian (sous la direction). *Mobilisation de victimes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009. Ce sont en quelque sorte les anthropologues qui, depuis la fin des années 1968, ont joué le rôle des experts dans la définition des indigènes en tant que victimes historiques.

⁷⁵⁸ La plupart de la littérature sur la transition considère que Vicente Fox aurait profité des négociations pour la paix pour accroître sa popularité ou pour vite régler l'affaire de Chiapas afin de passer à autre chose. Cette vision

Pour montrer sa bonne disposition à trouver une solution à l'affaire du Chiapas, Fox Quesada a repris l'initiative de loi de la Commission Nationale pour la Concorde et la Pacification en la présentant comme initiative présidentielle⁷⁵⁹, le 5 décembre 2002, devant la chambre de sénateurs. Sous la dénomination de Loi sur les droits et la culture indigène, le contenu de l'initiative permet déjà de distinguer des éléments mémoriels quant au passé :

Les peuples originaires de ces terres ont été historiquement et fréquemment obligés d'abandonner leurs terres et de se réfugier dans les régions les plus inhospitalières du pays ; ils ont de vécu, des nombreuses fois, soumis à la domination de caciques, ainsi qu'aux humiliations racistes et discriminatoires, et la possibilité d'expression et de participation politique leur a été refusée.

Au cours des dernières décennies, des efforts ont été réalisés afin de surmonter le manque de reconnaissance de la situation légale des indigènes. Parmi ces essais, l'article 4 fut réformé et, avec ceci, une reconnaissance constitutionnelle fut donnée à la composition pluriculturelle de la Nation mexicaine, formée à l'origine par ses peuples indigènes.

Toutefois, la réforme ne fut pas juridiquement suffisante pour soulager les graves conditions des peuples et des communautés indigènes du pays.

(...) En tant que Président de la République, je suis sûr qu'aujourd'hui, la manière la plus pertinente pour réinitier le processus de pacification au Chiapas, est de la reprendre et de la transformer en proposition de réforme constitutionnelle.

(...) Convaincu de ceci et de la nécessité de parvenir à la paix au Chiapas, j'envoie en tant qu'initiative de réforme constitutionnelle la proposition formulée par la COCOPA. En agissant ainsi, je confirme que le nouveau dialogue exprime avec sincérité sa volonté d'accomplir la parole donnée.⁷⁶⁰

Cette initiative avait été présentée au préalable par la COCOPA selon l'intervention et les modifications de Luis H. Álvarez, membre du Parti Action Nationale (PAN) réputé pour son opposition historique au PRI. H. Álvarez avait aussi été nommé Commissaire pour la paix et la négociation au Chiapas dès le début du mandat de Vicente Fox, une des premières actions que l'EZLN avait, à son tour, appuyé publiquement⁷⁶¹.

délaisse l'importance représentée par cette période pour la reformulation définitive de l'indigénisme en termes de reconnaissance des revendications mémorielles portées par les indigènes.

⁷⁵⁹ Au Mexique, le président a la faculté de proposer des initiatives de loi ou de les instituer par décret, tel que le stipule l'article 71 de la Constitution. Ces attributions alimentent une longue tradition politique qui fait du président la figure principale du gouvernement. En raison de ce pouvoir centralisé, on parle de « présidentielisme », l'associant avec l'idéologie imposée durant tout le XXe siècle par le parti officiel.

⁷⁶⁰ Initiative de loi disponible sur le portail des archives et documents de la présidence de Vicente Fox Quesada : <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativoCompleto.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7fey1Fqric746oXkoCDKrm2QvU0gIjBfOHBcbR+z/wvXqrwMEYlwQ==> (Consulté le 10 mars 2019).

⁷⁶¹ Dans le communiqué du 2 décembre 2000 : <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2000/12/02/sobre-la-designacion-de-luis-h-alvarez-como-nuevo-comisionado-de-paz/> (Consulté le 21 mars 2019).

Le texte reprenait également la définition de la nation comme d'une entité pluriculturelle fondée sur ses peuples indigènes, désormais associés à un cadre juridique du fait de leur identité ancestrale et de leur souffrance historique :

Article 4 : La nation mexicaine a une composition pluriculturelle, basée originellement, sur ses peuples indigènes, qui sont les descendants des populations qui habitaient ce pays au début de la colonisation et avant l'établissement des frontières des États-Unis Mexicains. Quelle que soit leur situation juridique, ils conservent leurs propres institutions sociales, économiques, culturelles et politiques, ou une partie d'entre elles.

Les peuples indigènes ont le droit à la libre-détermination et, comme expression de celle-ci, à l'autonomie, tout en faisant partie de l'État mexicain, pour :

- 1- Décider de leurs formes internes de convivialité et d'organisation sociale, économique, politique et culturelle.
- 2- Appliquer leurs systèmes normatifs dans la régulation et solution des conflits internes, en respectant les garanties individuelles, les droits de l'homme et, en particulier, la dignité et l'intégrité des femmes ; leurs procédures, jugements et décisions seront co-validés par les autorités juridiques de l'État.
- 3- Elire leurs autorités et exercer leurs formes de gouvernement interne en accord avec leurs normes dans le domaine de l'autonomie, garantissant la participation des femmes en conditions d'équité.
- 4- Renforcer leur participation et représentation politiques en accord avec leurs spécificités culturelles.
- 5- Accéder de manière collective à l'usage et la jouissance des ressources naturelles de leurs terres et territoires, ceux-là entendus comme la totalité de l'habitat que les peuples indigènes utilisent ou occupent, sauf ceux qui se trouvent en possession de la Nation.
- 6- Préserver et enrichir leurs langues, connaissances et tous les éléments qui façonnent leur culture et leur identité et,
- 7- Acquérir, opérer et administrer leurs propres moyens de communication.

La Fédération, les États et les municipalités devront, dans le domaine de leurs compétences respectives et avec l'accord des peuples indigènes, promouvoir leur développement équitable et durable ainsi que l'éducation bilingue et interculturelle. De même, ils devront impulser le respect et la connaissance des diverses cultures existantes au sein de la Nation et combattre tout type de discrimination.

Les autorités éducatives fédérales, étatiques et municipales, en consultation avec les peuples indigènes, définiront et développeront des programmes éducatifs à contenu régional, dans lesquels ils reconnaîtront leur héritage.

Pour garantir la représentation indigène dans les Parlements des États par le principe de majorité relative, les districts électoraux devront s'ajuster en conformité à la distribution géographique des dits peuples.⁷⁶²

⁷⁶² Initiative de loi disponible sur le portail des archives et documents de la présidence de Vicente Fox Quesada :<http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativoCompleto.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7fey1Fqric746oXkoCDKrm2QvU0gIjBfOHBcbR+z/wvXqrwMEYlwQ==> (Consulté le 10 mars 2019).

Il est ici nécessaire de rappeler que le Parti Action Nationale n'avait pas une idéologie propre sur la question indigène, car l'indigénisme, aussi bien que ses premières transformations vers le pluralisme culturel ont été le fruit de deux processus du régime postrévolutionnaire : l'utopie de la nation homogène et sa mutation vers le pluralisme culturel. Par rapport à ce dernier, les partis de gauche, notamment le Parti de la Révolution Démocratique et le Parti du travail, avaient toujours été favorables puisque plusieurs indigènes y militaient ou étaient députés. La seule position claire du PAN (parfois favorable aux réformes de l'indigénisme) était une suspicion, pouvant se traduire par un refus, quant à un débat sur la création des droits pour les indigènes car, potentiellement, en accordant l'autonomie et l'autodétermination, cela pouvait s'orienter vers une souveraineté territoriale. Ce panorama entraînait en conflit avec les politiques de libre-échange, favorisant le secteur privé et donc, le secteur principal dont la plupart des membres du PAN faisaient partie.

Toutefois, la question des droits collectifs et culturels n'était pas le seul intérêt de la nouvelle administration qui préparait déjà le Plan Puebla-Panama, un projet gigantesque de développement inspiré du libre-échange et soutenu par la Banque Interaméricaine de Développement (BID), la Banque Centraméricaine d'Intégration Économique (BCIE) et la Commission Économique pour l'Amérique Latine des Nations Unies (CEPAL). Ce projet, initié durant le mandat de Fox Quesada, prévoyait de consacrer une grande partie du budget de l'État à l'infrastructure pour le développement d'une route d'intégration commerciale, financière, humaine, de ressources naturelles et touristiques depuis le sud du Mexique (touchant donc des États ayant une forte densité de populations indigènes) et vers plusieurs pays d'Amérique centrale⁷⁶³. Ce projet était largement soutenu par les membres du PAN.

Or, l'absence d'une idéologie propre sur l'indigénisme (ce n'est qu'à tort que plusieurs chercheurs parlent de « l'indigénisme *paniste* ») est observable aussi dans la manière dont l'administration de l'alternance cherchait à légitimer ses nouvelles actions à propos du Chiapas. Comme au temps de l'administration de Salinas de Gortari, la reprise de la Loi sur la culture et les droits indigènes était fondée sur une rhétorique de refonte des rapports entre l'État et les indigènes, une idée issue du PRI mais recapitalisée et modifiée dans les années 2000 pour

⁷⁶³ Pour les détails sur la création de ce mégaprojet de développement et des enjeux politiques qu'il a posé depuis l'alternance au Mexique, voir COLLOMBON, Maya. « Écrire l'international. Genèses d'une politique de développement transnational, le Plan Puebla-Panama », *Critique internationale* 2017/4, n°. 77, pp. 33-55.

insister sur la volonté de lutter contre l'inégalité et la discrimination ancestrales depuis un cadre étatique prônant la diversité culturelle. La formule « une nouvelle relation avec les peuples indigènes », a ainsi été exprimée dans les documents officiels, tel que nous pouvons l'observer dans le Programme national de développement des peuples indigènes 2001-2006⁷⁶⁴ :

Le Mexique est une nation pluriculturelle et pluriethnique. La priorité de mon gouvernement est de construire une nouvelle relation entre l'État, les peuples indigènes et la société nationale, basée sur la reconnaissance de la diversité culturelle, sur le dialogue entre cultures, sur le respect et l'ascension (sic) des différences. C'est donc la seule manière à travers laquelle pourront être éliminées des formes ancestrales d'inégalité et de discrimination qui ont tant blessé la liberté et la dignité des personnes. Seulement avec le plein développement des peuples indigènes, il sera possible de consolider la démocratie d'une nation culturellement plurielle⁷⁶⁵.

La quête d'une solution pacifique du conflit s'exprimait également sous la formule d'une « ferme volonté de paix », abondamment reprise dans des documents institutionnels et dans les discours présidentiels⁷⁶⁶. Depuis cette « volonté », et en jouant sur le terrain de sa propre légitimité politique, Fox Quesada ordonna le retrait de plusieurs camps militaires dans les communautés d'Ocosingo, Palenque, Tila, Chénalho, Las Margaritas, San Andrés Larrainzar et El Bosque⁷⁶⁷. En effet, l'ELZN avait demandé, le 20 décembre 2000, le départ des militaires des positions où ils s'étaient installés depuis 1994⁷⁶⁸. Le 22 décembre, le camp de l'armée situé dans la communauté d'Amador Hernández fut également retiré, ce que l'EZLN reconnu, le jour même, comme « un signal de bon augure et comme un premier et important pas sur le

⁷⁶⁴ Telle est l'expression utilisée dans plusieurs rapports de l'État pour la période 2001-2006, correspondant au mandat de Vicente Fox. Elle apparaît de manière explicite dans le document *Una nueva relación con los pueblos indígenas. Memoria política pública para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2001-2006. Los programas*. Fonds documentaires, CDI, Classement : 306.06172-C65-2001-06.

⁷⁶⁵ *Programa nacional de desarrollo para los pueblos indígenas, 2001-2006*. Fond documentaire CDI, Classement : 338.972 P76 PNDPI 2001-06.

⁷⁶⁶ Dans deux rapports du Ministère de l'Intérieur apparaît la formule « une ferme volonté de paix », voir : H. ÁLVAREZ, Luis. *Una firme voluntad de paz*, vol. I 2001-2004, vol. II 2001-2006, Ministère de l'Intérieur, Coordination pour le dialogue et la négociation au Chiapas, Fonds documentaires CDI, classement : vol 1 : 322.420972 C66 2000-04, vol. 2 : 322.420972 C66 200-06.

⁷⁶⁷ Dans le rapport « Una firme voluntad de paz » de 2006, on trouve la mention de cette action accomplie depuis le premier jour du mandat de Fox Quesada. Il est affirmé que plus de 50 positions militaires furent retirées du Chiapas, ainsi que la surveillance de patrouilles et de vols dans la zone. Coördinación para el diálogo y la negociación en Chiapas. *Una firme voluntad de paz 2000-2006*, Ministère de l'Intérieur, 2006. Voir aussi : <http://archivo.eluniversal.com.mx/primera/4465.html> (Consulté le 28 mars 2019).

⁷⁶⁸ « Ni el diálogo ni la paz serán una realidad en Chiapas mientras los grupos paramilitares sigan sin control » : <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2000/12/20/ni-el-dialogo-ni-la-paz-seran-una-realidad-en-chiapas-mientras-los-grupos-paramilitares-sigan-sin-control/> (Consulté le 28 mars 2019).

chemin de la reprise du dialogue »⁷⁶⁹. Le 31 décembre 2000, Fox Quesada ordonna de retirer le camp militaire de la communauté de Jalnachoj, continuant ainsi à donner la preuve de sa prédisposition à rouvrir les négociations.

Les demandes des zapatistes ont été un des éléments principaux pour la reprise des négociations. Ils en faisaient une condition *sine quoi non*, comme ils l'ont très clairement exprimé dans un communiqué du 21 janvier 2001, réclamant : « le départ de 7 positions militaires de l'armée fédérale dans la soi-disant « zone du conflit » (deux ont été retirées, mais il en reste encore cinq), la libération de tous les prisonniers zapatistes (il n'y en a que 17 qui ont été libérés et il en reste encore 100), et la reconnaissance constitutionnelle des droits et des cultures indigènes en accord avec l'initiative de la COCOPA »⁷⁷⁰.

Dans le cadre de la reprise du dialogue, l'EZLN a rendu publique, le 2 décembre 2000, sa décision d'envoyer une délégation de 24 de ses membres jusqu'à la ville de Mexico⁷⁷¹, afin de négocier avec le Parlement mexicain et de se rendre au Congrès National Indigène qui allait se tenir à Nurio, dans l'État du Michoacán, du 2 au 4 mars 2000, en présence des différentes organisations indigènes du pays. Face à la position de l'EZLN, la COCOPA est entrée en contact avec l'EZLN, les 6 et 12 février 2001, pour proposer un dialogue direct avec les chambres des députés et des sénateurs. Les zapatistes ont, à leur tour, proposé une réunion préalable, le 12 mars, afin de négocier le format pour le dialogue au Parlement⁷⁷².

Vingt-trois comandants de haut rang de l'EZLN et le sous-commandant Marcos se sont réunis au sein d'un groupe appelé le « Regroupement spécial Emiliano Zapata » pour se préparer à « La marche de la dignité », aussi connue comme « La marche de la couleur de la terre », « La caravane zapatiste » ou le *Zapatour*, comme certains journalistes l'ont désigné. Cette marche a débuté le 24 février pour arriver à destination le 29 mars 2001. Le parcours prévoyait de s'étendre sur 3 000 kilomètres et suivait la route empruntée par Emiliano Zapata

⁷⁶⁹ « El retiro militar de la comunidad de Amador Hernández es una buena señal » : <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2000/12/22/el-retiro-militar-de-la-comunidad-de-amador-hernandez-es-una-buena-senal/> (Consulté le 28 mars 2019).

⁷⁷⁰ « Las 3 señales mínimas como requisito para el inicio de un diálogo verdadero » : <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/01/01/las-3-senales-minimas-como-requisito-para-el-inicio-de-un-dialogo-verdadero/> (Consulté le 28 mars 2019).

⁷⁷¹ « Anuncio de la marcha zapatista », 2 décembre 2001, *Documentos y comunicados*, Vol 5. *La marcha del color de la tierra*, Crónica de Carlos Monsiváis /Selección de Guimar Rovira, Mexique, Era, 2003.

⁷⁷² « Carta a la COCOPA y solicitud de reunión », *Documentos y comunicados* Vol. 5, *La marcha del color de la tierra*, Mexique, Era, 2003, p.96.

pour rejoindre la ville de Mexico avec l'Armée Libératrice du Sud au début du XXe siècle. L'EZLN a aussi intégré un trajet passant par les États fédérés qui comptaient une densité importante de populations indigènes : Oaxaca, Puebla, Veracruz, Hidalgo, Tlaxcala, Michoacán, Querétaro, Guanajuato, l'État de Mexico, Toluca, Morelos avant de terminer par la ville de Mexico. Parmi ces lieux, l'État de Morelos avait une signification particulière, étant le lieu de naissance d'Emiliano Zapata.

La caravane a été l'occasion pour renforcer l'image de l'EZLN comme d'un mouvement dont les racines se trouvent dans les luttes historiques et héroïques du pays⁷⁷³. C'était aussi un symbole de force, montrant qu'un mouvement, clandestin à l'origine, pouvait parcourir triomphalement le pays entouré de sa foule de sympathisants.

Comme on peut s'en douter, le choix des lieux traversés était également logistique : « ressources et moyens mis à la disposition pour la Marche, poids et capacité des organisations locales à mobiliser des moyens suffisants, garantir la sécurité des déplacements et organiser le séjour des commandants »⁷⁷⁴. Le gouvernement a fourni aux zapatistes la protection des forces armées qui ont accompagné la caravane depuis le Chiapas. De même, des médias, des observateurs, des sympathisants et des intellectuels nationaux et internationaux, ainsi qu'un grand nombre d'étudiants⁷⁷⁵ ont suivi cette caravane, composée de plus de 50 cars⁷⁷⁶. Les zapatistes ont aussi été accueillis dans chacune de leurs étapes par des paroisses, couvents et écoles. À la ville de Mexico, l'École Nationale d'Anthropologie et Histoire leur a fourni un cadre pour séjourner et pour organiser plusieurs événements culturels. Tout au long de leur

⁷⁷³ La stratégie des marches a également été mobilisée dans l'histoire d'autres pays : en 1930, Gandhi est parti du Sabarmati accompagné de 68 personnes, 4000 kilomètres plus loin, à Dandi il est arrivé accompagné de milliers de sympathisants sommés à sa cause tout au long de la Marche du Sel. En 1953, lors du triomphe de la Révolution, Fidel Castro a réalisé une marche de 5 jours depuis Santiago vers la Havane connu comme La Marche de la liberté.

⁷⁷⁴ TAMAYO, Sergio et CRUZ, Xóchitl Cruz: « La marche de la dignité indigène », *Le Mouvement Social* 2003/1, n°. 202, p. 95-111.

⁷⁷⁵ En 2001, je réalisais moi-même mes études au lycée et j'ai participé à l'organisation et aux préparatifs pour recevoir la « Caravane zapatiste » dans la ville de Cuernavaca, État de Morelos. Un groupe d'étudiants du lycée, appelé « Los Escaramujos », organisé par l'étudiant Jorge Brito (engagé dans des ONG de soutien à l'EZLN) avait mené une campagne d'information concernant les revendications de l'EZLN, ainsi que des actions pour réunir des fonds d'aide solidaire. Je m'y suis rendue pour certaines activités d'information et de préparation pour le soutien logistique lors du rassemblement sur la place centrale de la ville.

⁷⁷⁶ Sylvie Kahane, membre d'un groupe français qui a accompagné la caravane, a laissé un témoignage filmé sur son voyage avec les zapatistes, en expliquant des parties du parcours et en montrant, surtout, le grand nombre de personnes qui accueillait les indigènes les bras ouverts. *La marche de la dignité indigène*, disponible à la BDIC, Bibliothèque de documentation internationale contemporaine de l'Université de Paris-Nanterre.

trajet, plusieurs communautés indigènes ont offert également le « bâton de commandement » au sous-commandant Marcos, demandant à l'EZLN de porter leurs demandes auprès du Parlement.

Devant l'initiative de la marche, le président Vicente Fox s'est montré accueillant, en célébrant le passage des zapatistes à travers le pays et vers la capitale. Cette bienveillance de l'exécutif était à relier avec sa légitimité médiatique. Le 23 février 2001, il s'est alors adressé à tous les citoyens à travers toutes les chaînes de radio afin d'annoncer la bienvenue aux membres de l'EZLN⁷⁷⁷. De même, pendant le parcours des zapatistes, Fox Quesada a vu cette marche comme un signe de maturité de la démocratie, au sein de laquelle tout le monde peut agir « avec sérénité et tolérance, avec prudence, en montrant et en défendant son point de vue »⁷⁷⁸. Il est allé jusqu'à assurer que le gouvernement partageait l'objectif de la revendication indigène et l'accomplissement de la paix tels que les zapatistes l'envisageaient. Le président insistait sur le fait qu'une telle mobilisation n'aurait pas été possible sous l'administration précédente, qu'il définissait comme une « étape marquée par l'autoritarisme »⁷⁷⁹ et bien différente de son régime démocratique où l'on pouvait critiquer le président, « même de se moquer de lui, en faisant de la pratique de la liberté un droit »⁷⁸⁰.

Cependant, bien que Fox Quesada semblât faire preuve de ladite « nouvelle volonté de paix », ce n'était pas le cas de tous les membres de son parti. Diego Fernandez de Cevallos, responsable du PAN au Sénat, s'opposait radicalement, avec d'autres, à la venue des zapatistes. Dans le même esprit, le gouverneur de l'État de Querétaro, Ignacio Loyola exprima que selon lui les zapatistes étaient des « traîtres à la patrie qui méritaient la peine de mort », en faisant référence aux événements qui avaient eu lieu à Querétaro au XIXe siècle, avec notamment l'exécution de Maximilien de Habsbourg par les libéraux dirigés par le président Benito Juárez

⁷⁷⁷ « Voluntad de paz. 100 días por la reconciliación nacional », Rapport d'activités de Vicente Fox sur l'affaire du Chiapas: <http://fox.presidencia.gob.mx/actividades/?contenido=690>. (Consulté le 30 mars 2019).

⁷⁷⁸ Dans « Fox en vivo, Fox contigo », une émission de radio diffusée pendant l'administration de Vicente Fox Quesada, disponible en version dactylographiée sur le même portail d'archives cité plus haut : http://fox.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=656&pagina=5&fecha_desde_mes=1&fecha_desde_year=2000&fecha_hasta_dia=31&fe (Consulté le 30 mars 2019).

⁷⁷⁹ Note sur la prise de pouvoir de Vicente Fox Quesada le 1 décembre 2000 : <http://www.memoriapoliticademexico.org/Efemerides/12/01122000.html> (Consulté le 30 mars 2019).

⁷⁸⁰ Entretien avec Vicente Fox Quesada lors du programme *Imagen informativa* : <http://fox.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=717&imprimir=true%203/> (Consulté le 30 mars 2019).

contre les impérialistes et conservateurs⁷⁸¹. Les zapatistes n'étaient donc pas les seuls à faire référence à l'histoire. Ignacio Loyola, comme la plupart des membres du PAN, était un homme d'affaires et avait dirigé la Confédération Patronale de la République Mexicaine, un syndicat volontaire des entrepreneurs qui demandait à Fox d'interdire la marche des indigènes, comme le Conseil de Coordination des Entreprises le demandait également, car ils estimaient que la loi COCOPA allait en contradiction du Plan Puebla-Panama et du développement économique du pays.

Malgré ces oppositions, la caravane quitta le Chiapas le 24 février. Dès son départ, l'EZLN déploya un grand nombre de références au passé, en entamant un jeu avec l'histoire dans une marche, définie par le philosophe Luis Villoro comme « la marche vers une nouvelle nation », vers une démocratie radicale et vers la construction d'un véritable État pluriel⁷⁸². De manière générale, le *Zapatour* a été perçu comme une « marche de l'histoire », initiée depuis les outrages de la conquête⁷⁸³ et poursuivie depuis la construction de l'État-nation⁷⁸⁴.



Figure 10 Départ du Chiapas, image parue dans l'hebdomadaire *Proceso*, hors-série sur *La marche zapatiste*, avril 2001.

⁷⁸¹ « Querétaro destina a los traidores el Cerro de las Campanas dice Loyola en Alusión al EZLN », *La Jornada*, 27 février 2001.

⁷⁸² VILLORO, Luis. « La marcha hacia una nueva nación », *La Jornada*, 27 février 2001.

⁷⁸³ BLANCO, José. « El EZLN y la exclusión », *La Jornada*, 27 février 2001.

⁷⁸⁴ LÓPEZ BARCENAS, Francisco. « La gran marcha indígena », *La Jornada*, 28 février 2001.

Les différents discours prononcés par l'EZLN lors des différentes étapes du *Zapatour*, ainsi que l'appréciation que la presse et les intellectuels en ont fait à l'époque, ont montré à quel point le rapport au passé indigène comme *passé vivant* était d'une totale actualité. Les attentes sociales pour la réconciliation étaient synchronisées avec l'idée du besoin de sortir les indigènes de l'oubli dans lequel la nation les aurait placés⁷⁸⁵. S'imposait alors la vision mémorielle qui était considérée clé pour la construction d'une démocratie tant attendue dans le pays. Quant à l'EZLN, ils continuaient à renforcer la nouvelle vision du passé indigène qui saisissait l'espace public lors de la grande mobilisation nationale autour du zapatisme. Peu avant le départ depuis le Chiapas vers la ville de Mexico, l'EZLN affirmait que :

Au cours de nombreuses années, ceux qui ont gouverné, et qui se sont servis de ce pouvoir, ont essayé de détruire le sang le plus originel de ces terres. Mais nous, les indiens, nous avons résisté (...) pour que vive le cœur originel de cette Patrie (...) Pour que ce pays appelé Mexique n'oublie jamais à nouveau ceux, grâce à qui et pour qui, il est (...) Pour qu'il ne soit plus jamais nécessaire un premier janvier qui réveille et rende la mémoire. Pour que les indigènes mexicains soient indigènes et mexicains. C'est déjà le septième [année du soulèvement]. Le temps marque désormais le temps des plus petits. Le temps des indigènes du Mexique. (...) Nous continuerons à lutter pour que le Mexique ne marche plus jamais dans la non-mémoire. Pour que la Patrie ne soit plus jamais synonyme d'exclusion. Pour que nos lendemains nous retrouvent tous ensemble mais différents⁷⁸⁶

A cet égard, le *Zapatour* a été défini comme un véritable moment historique pour les indigènes. Le « temps des indigènes », « l'heure des peuples indigènes », étaient des formules qui circulaient à cette occasion, car il semblait que pour la première fois les indigènes allaient être véritablement écoutés dans leurs demandes fondamentales⁷⁸⁷. La conjoncture politique semblait commencer à surmonter l'approche paternaliste qui avait tant caractérisé l'indigénisme d'État, en permettant d'emmener les indigènes vers un « dialogue historique accompagné par la société civile nationale et internationale »⁷⁸⁸.

⁷⁸⁵ KRAUS, Arnoldo. « EZLN: memoria sin olvido » *La jornada*, 28 février 2001.

⁷⁸⁶ « Séptimo aniversario del alzamiento zapatista » 1 janvier 2001. *Documentos y comunicados Vol. 5. La marcha del color de la tierra*, Mexique, Era, 2003, p. 6.

⁷⁸⁷ L'expression « l'heure des indigènes » apparaît dans l'article « Masiva movilización ciudadana en la capital oaxaqueña para recibir a la marcha » dans *La Jornada*, 27 février 2001. La note signale qu'un indigène de Oaxaca, au sud du Mexique, affirma que : « Cette lutte que nos peuples ont tenue pendant plus de 500 ans a été renforcée par la lutte des zapatistes ».

⁷⁸⁸ « Un hito histórico », *La Jornada*, 25 février 2001.

La marche était notamment acceptée comme un tournant décisif et interprétée comme l'achèvement d'une lutte de 500 ans contre la ségrégation⁷⁸⁹. A cette occasion, le militant et intellectuel indigène, Francisco López Bárcenas⁷⁹⁰, a affirmé que « la marche qui est partie du Chiapas a réellement commencé depuis plusieurs siècles, au moins depuis que ce pays-ci commençait à se construire sans prendre en compte les habitants originaires de ces terres »⁷⁹¹. Pour appuyer ce propos, López Bárcenas évoquait aussi une continuité des rebellions indigènes, telle que celle des mayas au XVIIIe siècle contre la domination espagnole dans le Yucatán, ou bien telle que la participation des indiens dans les guerres d'indépendance au XIXe siècle, à la suite desquelles ils n'obtinrent que leur exclusion de la Constitution de 1824 en tant que peuples, exclusion que reprurent les Constitutions de 1857 et 1917. Cet ancrage dans l'histoire remontait alors très loin dans la chronologie, pour aborder un événement du présent.

Sur le même ton, avant le départ depuis le Chiapas, un membre de l'EZLN, le commandant Tacho avait affirmé que :

Nous, les peuples indigènes du Mexique, nous avons été victimes du mépris et de l'oubli du fait d'être indigènes depuis plus de 500 ans d'histoire de notre pays. Cependant, nous sommes les descendants originaires de ceux qui ont peuplé ces terres mexicaines, et jusqu'à aujourd'hui nos droits indigènes n'ont pas été reconnus, et nous n'avons pas non plus été pris en compte tout au long de ces 500 ans.

Mais aujourd'hui nous disons à nouveau : Plus jamais ça ! Plus jamais, l'oubli qui dure depuis 500 ans. C'est pour cela que nous allons aujourd'hui au Parlement, pour demander à notre nation de reconnaître nos droits de peuples indigènes dans la Constitution Mexicaine, loi mère de tout notre pays.⁷⁹²

Plus jamais ça ! La phrase mémorielle est réapparue dans un nouveau contexte d'« espoir » pour ceux définis comme des « damnés de la terre », comme des « gardiens de l'histoire »⁷⁹³ qui cherchaient l'accomplissement de la Loi sur les droits et la culture indigène. La marche zapatiste constituait ainsi une mobilisation politique de la mémoire en faveur d'une loi qui pourrait proposer une solution à leur condition de victimes ancestrales.

⁷⁸⁹ SEMO, Ilán. « Imaginarios públicos, sugmaginarios privados », *La Jornada*, 3 mars 2001.

⁷⁹⁰ Nous voudrions ici attirer l'attention sur cette figure publique. Originaire de l'État de Oaxaca, López Bárcenas est avocat et défenseur des droits indigènes, ainsi que consultant et expert auprès de communautés diverses.

⁷⁹¹ LÓPEZ BARCENAS, Francisco. « La gran marcha indígena », *La Jornada*, 28 février 2001.

⁷⁹² « Palabras del comandante Tacho en Tuxtla Gutiérrez », Chiapas, 25 de février 2001, *Documentos y comunicados Vol. 5. La marcha del color de la tierra*, Mexique, Era, 2003, p. 120. Voir également dans le communiqué, « Palabras del comandante Mister en Tlaxcala », 28 février 2001, p. 120.

⁷⁹³ NAVARRO, Luis. « Nunca más recibiremos órdenes de nadie: Marcos », *La Jornada*, février 2008.

Cette émotivité, à propos d'une solution historique était partagée également par le discours officiel de Fox Quesada, qui ne perdait pas l'occasion d'évoquer ses actions concrètes en matière de politique à destination des indigènes mexicains. Pour un instant, il n'y avait pas de différence entre le registre mémoriel des zapatistes et la légitimation de la nouvelle rhétorique sur les rapports entre l'État et les indigènes :

(...) le gouvernement fait siennes les aspirations légitimes des indiens. La paix et la justice ne seront plus reléguées à l'obscurité ni à l'exclusion : c'est la fin de la manipulation et du mensonge. A ces fins, nous avons promu des programmes qui vont avoir des avantages directs sur leurs conditions de vie et de développement : le programme éducatif en langues espagnole et indigène, le programme de santé et de nutrition, la loi d'application des droits des peuples indigènes, la promotion de microrégions indigènes. Mon gouvernement reconnaît aussi que les peuples indigènes méritent l'attention et l'engagement des autorités et de la société mexicaine. Nous sommes prêts à réaliser des pas définitifs vers la paix et à continuer à dialoguer avec les zapatistes. Dans le gouvernement, nous avons un compromis auprès des 100 millions d'hommes et de femmes qui exigent un pays en paix.

Aux communautés indigènes de tout le pays, je vous dis avec tout mon respect : soyez sûrs que nous, qui avons aussi souffert la persécution et les attaques d'un système autoritaire dans le passé, comprenons qu'une nation forte n'est pas construite à base de répression ou d'intolérance. Je vous donne ma parole pour que votre mouvement pacifique soit respecté. Laissez-nous éliminer les obstacles et cherchons un terrain commun. J'ai l'espoir que la paix arrivera comme le résultat du dialogue. C'est uniquement avec de la justice, avec de la tolérance et avec de l'unité que la paix pourra naître entre nous. Une nouvelle lumière brille au Mexique : la lumière de la vérité, la lumière de l'amour. Laissez-nous donner une opportunité à la paix !⁷⁹⁴

Toutefois, bien que l'administration de Fox Quesada avait mis en marche des programmes comme le Programme de santé et de nutrition pour les peuples indigènes (2000), et avait même créé au tout début de son mandat des institutions comme l'Office Présidentielle pour le Développement des Peuples Indigènes (2000) et la Coordination générale d'éducation interculturelle et bilingue (2001) (institutions dont nous analyserons plus tard la création), la lutte des zapatistes touchait pourtant une autre question : bâtir une nation pluriculturelle à travers la reconnaissance juridique de ses peuples premiers⁷⁹⁵. Il ne s'agissait pas seulement

⁷⁹⁴ Discours prononcé à Oaxaca par le président Vicente Fox Quesada lors d'une tournée présidentielle au cours de laquelle il a mis en place plusieurs programmes de développement pour les peuples indigènes du pays http://fox.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=652&pagina=3&fecha_desde_mes=1&fecha_desde_year=2000&fecha_hasta_dia=31&fe%80%A6 (Consulté le 5 avril 2019).

⁷⁹⁵ « Palabras del comandante Tacho en Tuxtla Gutiérrez », Chiapas, 25 de février 2001, *Documentos y comunicados Vol. 5. La marcha del color de la tierra*, 2003, p.120.

de créer des programmes étatiques, mais de négocier le sens du passé indigène au cœur même de la loi fondamentale du Mexique.

La possibilité d'accomplir l'adoption de cette nouvelle loi, était perçue comme une action comme nécessaire pour ne plus ignorer l'histoire du pays ni la souffrance de ces populations et, donc, pour ne pas répéter ce passé traumatique ancestral. L'État et la société mexicaine étaient donc invités par les zapatistes à la refonte du pacte social en raison d'une responsabilité historique envers les indigènes et envers la construction de l'avenir⁷⁹⁶. Les zapatistes eux-mêmes avaient exprimé qu'ils ne voulaient pas faire partie du passé mexicain, mais de son avenir, tout en conservant leur singularité.

Or, l'idée d'une responsabilité de la société envers les indigènes avait également réactivé l'imaginaire d'un Mexique divisé en deux depuis longtemps : d'un côté, le Mexique des élites économiques qui aurait perduré jusqu'au temps présent, et de l'autre, les indigènes en résistance depuis cinq siècles contre les acteurs qui auraient cherché à les anéantir par tous les moyens mais sans réussite. Par ailleurs, les refus de la Confédération Patronale de la République Mexicaine étaient le prétexte parfait pour signaler du doigt ce « Mexique d'en haut contre un Mexique d'en bas »⁷⁹⁷. Les dirigeants de cet organisme avaient qualifié les zapatistes d'« utopiques », « démagogues », « intransigeants »⁷⁹⁸, entre autres, tout en critiquant l'attitude de Fox Quesada, la qualifiant d'irresponsable et de dangereuse à cause non seulement de la promotion qu'il faisait de l'affaire de Chiapas, mais aussi à cause de l'accueil très positif qu'il réservait à la caravane.

Dans cette ambiance pleine de désaccords politiques, et des manières contraires de voir les choses, les figures associées au Mexique profond et au Mexique imaginaire ont émergé de nouveau, comme s'il s'agissait d'une manière totalement naturelle de concevoir le Mexique, tel que l'atteste deux caricatures politiques parues en mars 2001 :

⁷⁹⁶ SEMO, Ilán. « Imaginarios públicos, submaginarios privados », *La Jornada*, 3 mars, 2001.

⁷⁹⁷ CECEÑA, Ana Esther. « La marcha de la dignidad indígena », *OSAL*, análisis, junio 2001, pp. 301-320.

⁷⁹⁸ « Jorge Espina, recientemente nombrado presidente de la COPARMEX arremete contra Marcos », *La Jornada*, 10 mars 2001.



Figure 11 Les indiens au Zócalo, « Vous voyez, Monsieur Cortés, ce qui arrive quand un travail d'excellence n'est pas fait ? Vous auriez dû les tuer en 1521. », La Jornada, 12 mars 2001.

LA CARAVANA DESDE LA BOLSA DE VALORES Y El figón



Figure 12 La caravana vue depuis la bolsa « Comment ça ? On ne les avait pas vaincus il y a 500 ans ? » Caricature réalisée par El Figón. Source : La Jornada

L'image de ces deux Mexiques opposés s'accompagnait, au moment de la marche, d'une volonté de « corriger l'histoire », tel que les zapatistes affirmaient depuis le début de leur soulèvement. Pour eux, cette fracture entre deux Mexiques, était la cause d'une douleur ancienne, d'une « injustice »⁷⁹⁹. Le 9 mars 2001, lors de son passage à Milpa Alta, le sous-commandant Marcos a exprimé ce retour nécessaire au passé :

Nous sommes ici pour corriger une erreur. L'histoire de ce pays est celle d'erreurs. Mais jusqu'à aujourd'hui, ce sont eux qui se sont trompés et nous sommes les victimes de cette erreur que nous payons. Ils se sont trompés il y a 500 ans en disant qu'ils nous avaient découverts. Comme si le monde que nous étions avait été perdu. Comme si nous étions les recherchés et non ceux qui cherchaient. Comme si nous étions immobiles, tandis qu'eux ils bougeaient.

Ils se sont trompés, les grands savants qui discutaient si nous possédions une raison et des sentiments ou si nous étions des animaux qui leur ressemblaient très peu. Ils se sont trompés en appelant « civilisation » l'action de détruire, de tuer, d'humilier, de persécuter, de conquérir, de soumettre. Ils se sont trompés lorsque la mort d'un indien était appelée « évangélisation » (...) Hier, ils nous ont « civilisé » et aujourd'hui ils veulent nous « moderniser ».⁸⁰⁰

La quête d'une réparation historique faisait coïncider l'ancêtre victime avec la victime ancestrale à l'intérieur d'une nouvelle rhétorique d'État qui était en train de se consolider elle-même au travers d'une dimension mémorielle. S'exprimait ainsi la coexistence entre le mythe de l'identité nationale basée sur l'indigénité et la prise en charge de la dette historique comme voie de construction d'une nouvelle nation, tel que l'exprimait le journal *La Jornada* le 12 mars 2001 :

Le chaleureux soutien obtenu par les commandants rebelles dans plus de dix entités, à travers leur lutte pour obtenir un statut de dignité, d'inclusion et de justice pour les communautés indigènes, s'est vu couronné par la foule qui s'est donné rendez-vous hier à la *Plaza de la Constitución* pour écouter avec respect et émotion les langues les plus anciennes du territoire national, lesquelles ont eu, pour la première fois en cinq siècles, une place protagonique dans cet espace urbain de centralité historique et politique. Avec ce bon présage initiera le débat Parlementaire, qui tend à la validation de l'initiative des réformes légales élaborées par la COCOPA en matière de droits et culture indigène : dans ce processus, la nation assiste à l'opportunité la plus prometteuse qui ne se soit jamais

⁷⁹⁹ « Palabras del comandante Zebdeco en Acámbaro », Guanajuato, 2 de marzo de 2001, *Documentos y comunicados Vol. 5, La marcha del color de la tierra*, Mexique, Era, 2003, p. 160.

⁸⁰⁰ « Palabras del subcomandante Marcos en Milpa Alta », DF, 9 mars 2001, *Documentos y comunicados Vol. 5, La marcha del color de la tierra*, Mexique, Era, 2003, p. 212.

présentée pour payer la dette historique envers les indigènes, un opprobre qui est et qui a été une source d'instabilité, de violence, d'illégalité et de marginalisation »⁸⁰¹.

La querelle entre les zapatistes et le gouvernement de l'alternance sur la modification constitutionnelle se jouait ainsi dans un registre alliant le pluralisme culturel aux enjeux mémoriels contemporains dont une des caractéristiques était de pouvoir appliquer leur filtre d'interprétation à des périodes lointaines⁸⁰². Une conscience historique propre au temps présent est donc observable, dans la mesure où la mémoire et l'identité du groupe constituent aujourd'hui un élément de légitimité politique devenu moralement incontestable. Cette guérilla globale et altermondialiste, puisait sa force d'un élément également mondial : la mémoire victimaire en tant que nouveau rapport au temps. Sous ce prisme, la société mexicaine a accueilli la caravane zapatiste le 11 mars 2001 au Zocalo, la grande place centrale de la ville de Mexico, avec comme phrase de bienvenue : *Plus jamais ça !*



Figure 13 Accueil des zapatistes dans la ville de Mexico. *Proceso*, dans le hors-série dédié à la marche zapatiste en avril 2001.

⁸⁰¹ « Parteaguas » *La Jornada*, 12 mars 2001. L'anthropologue Alberto Aziz Nassif signalait également que « les droits et la culture des peuples et des communautés indigènes sont un trou dans la Constitution, une blessure dans la conscience nationale et une dette historique que la société et le gouvernement ont besoin de payer ». AZIZ NASSIF, Alberto. « El zapatismo: los retos del futuro », *La Jornada*, 13 mars 2001.

⁸⁰² Un aspect que Pierre Nora met en question dans : NORA, Pierre. « Malaise dans l'identité historique », dans NORA, Pierre et CHANDERNAGOR, François. *Liberté pour l'histoire*, Paris, CNRS éditions, 2008.



Figure 14 Rassemblement d'accueil des zapatistes dans le centre-ville de Mexico, *Proceso* hors-série sur La marche zapatiste, avril 2001.

Les zapatistes ont réalisé cette marche pour être écoutés, une action très caractéristique du militantisme mémoriel. Se définissant comme des victimes ancestrales, ils ont aussi cherché à devenir des témoins directs de leur souffrance⁸⁰³, qu'ils entendaient exprimer à travers leurs paroles, tel que le commandant David l'a réaffirmé lors du grand meeting de la caravane réalisé le 22 mars devant le Palais Législatif.

A partir de la Marche de la Dignité initiée depuis le Sud-est mexicain par la délégation du CCRI-CG de l'EZLN, et avec les pas de millions de frères indigènes et non-indigènes de tout le pays, jusqu'à l'arrivée dans la capitale, nous avons montré devant la nation et devant le monde que l'heure des sans voix est arrivée. C'est l'heure des marginalisés et des oubliés, l'heure de tous les peuples indiens⁸⁰⁴.

Cette heure a finalement été accordée le 28 mars 2001 à ceux « venus depuis le plus profond de l'histoire », lorsque la délégation de l'EZLN a été reçue au Parlement⁸⁰⁵.

⁸⁰³ La montée en puissance de la mémoire fait ainsi de la victime contemporaine une figure que l'on écoute ou qui cherche à être écouté à propos de sa souffrance. HARTOG, François. « La présence du témoin », *L'Homme*, 2017/ 3-4, n°. 223-224, pp. 169-184.

⁸⁰⁴ *Ibidem*, p. 280.

⁸⁰⁵ « Palabras del subcomandante Marcos y de varios comandantes en el mitin frente al Palacio Legislativo », 22 mars 2001, *Documentos y comunicados Vol. 5. La marcha del color de la tierra*, Mexique, Era, 2003, p. 274.

5.2 L' « heure des indigènes » : le passé ancestral monte à la tribune.

Les médias de masse nationaux et internationaux n'ont pas tardé à rendre compte de l'événement : la marche d'un mouvement qui sortait de la clandestinité pour traverser le pays, protégée par les forces policières de son *ennemi historique* : l'État mexicain. Le *Zapatour* a ainsi suscité un véritable bombardement médiatique reliant la dimension mémorielle accordée à un passé ancestral de souffrance à l'actualité du temps présent. Toutefois, si la question des 500 ans d'oubli était omniprésente dans l'opinion publique, il en allait de même pour le combat médiatique qui s'était développé autour de la caravane entre le sous-commandant Marcos et le président Fox Quesada. Tous les deux avaient construit leur popularité sur des stratégies qui utilisaient les médias de masse comme leur principal moyen de propagande et, cette fois-ci, ils se retrouvaient donc sur un terrain commun.

Marcos et l'EZLN ont démontré que la guerre des images contribuait à renforcer leur légitimité en tant que mouvement national et international pacifique et ouvert au dialogue. Comme nous l'avons évoqué plus haut, des intellectuels et des journalistes venus de plusieurs régions du monde accompagnaient la marche depuis son départ du Chiapas et jusqu'à la ville de Mexico. Mais, de manière plus spécifique, les médias avaient tendance à parler de la « marche du sous-commandant ». Par exemple, en janvier 2001, le journal espagnol *El País* avait publié « El zapatista Marcos recorrerá México en su marcha a la capital » (Le zapatiste Marcos traversera le Mexique, en marche vers la capitale), tout en faisant référence à « un projet de loi qui élargit les autonomies des indigènes, 10% des 100 millions de mexicains »⁸⁰⁶. Le 11 mars 2001, *RFI* France a publié un article consacré à la question l'intitulant « La longue marche du sous-commandant Marcos ». Il était également affirmé que, « soucieux de son image, Marcos avait invité à sa marche les observateurs internationaux, les mouvements anti-mondialisation, les défenseurs internationaux des droits de l'homme, les ONG. Profitant de l'effet de résonance internationale, Marcos utilise habilement cette compagnie pour rappeler à Fox et aux Parlementaires que le monde a les yeux posés sur le Mexique et qu'il est urgent de reconnaître les droits fondamentaux »⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ « El zapatista Marcos recorrerá México en su marcha a la capital », *El País*, 10 janvier 2001.

⁸⁰⁷ « La longue marche du sous-commandant », *RFI*, 11 mars 2001.

En illustration, le journal *Libération* avait publié « Marcos le zapatiste marche sur Mexico », rappelant aussi que l'objectif était la reconnaissance des droits des indigènes. *Le Monde diplomatique*, à son tour, avertissait que le sous-commandant affirmait que la marche n'était pas simplement la « sienne »⁸⁰⁸. Toutefois, Marcos était devenu la figure centrale de la marche, même lorsqu'il s'agissait de la question sur les droits des indigènes, tel que le laissait voir *The New York Times* dans « Zapatista Rebels Rally in Mexico City »⁸⁰⁹.

De nombreuses publications de presse au Mexique plaçaient également les projecteurs sur le porte-parole du mouvement. En janvier 2001, l'hebdomadaire *Proceso* avait titré une de ses unes du mois : « Imagen vs Imagen » (Figure 7). On pouvait y voir Vicente Fox et Marcos apparaissant chacun sur leurs chevaux⁸¹⁰. L'idée d'une « guerre d'egos » faisait alors place, en signalant que Fox avait défié Marcos sur son propre terrain : le marketing et la maîtrise de sa propre image publique⁸¹¹. La militance mémorielle de l'EZLN, qui avait été fondée depuis le début sur la mobilisation médiatique, se confrontaient ainsi à une actualité saisie par l'image publique, très populaire, de Vicente Fox.

Mais si les stratégies médiatiques et la propagande de Fox Quesada étaient très controversées, les critiques contre Marcos ne se sont pas faites non plus attendre. Le porte-parole et figure médiatique du mouvement indigène a aussi été qualifié de vedette, de leader messianique. Le sous-commandant a dû donc faire face à ce tourbillon d'informations à un moment crucial de la marche. Cette centralité acquise risquait en même temps d'attirer l'attention uniquement sur une bataille de personnalités, ce qui déstabilisait l'affaire de la reconnaissance des droits des indigènes, principale revendication zapatiste depuis 1994. Cependant, malgré la volonté de nuancer le protagonisme de son image, Marcos a réalisé plusieurs entretiens personnels dans divers médias⁸¹².

⁸⁰⁸ « Marcos marche sur Mexico », *Le monde diplomatique*, 11 mars 2001.

⁸⁰⁹ « Zapatista Rebels Rally in Mexico City », The <https://www.nytimes.com/2001/03/12/world/zapatista-rebels-rally-in-mexico-city.html> (Consulté le 10 avril 2019).

⁸¹⁰ Vicente Fox était couramment appelé « le cowboy », de par ses vastes propriétés à la campagne, aussi dénommées dans le pays « ranchos », ainsi qu'à cause de ses chevaux et du fait qu'il portait souvent des bottes.

⁸¹¹ « Expertos analizan guerra de vanidades », *Proceso*, 20 janvier 2001.

⁸¹² Lors de la mobilisation des zapatistes en 2001, Marcos s'était fait interviewer par l'humoriste Andrés Bustamante et par Julio Scherer, directeur de l'hebdomadaire *Proceso*.



Figure 15 Couverture de l'hebdomadaire *Proceso*, janvier 2001. Sur l'image : le sous-commandant Marcos à gauche, le président Vicente Fox à droite.

Les médias de masse ont ainsi construit un terrain de combat entre, d'un côté, le président de l'alternance, ancien directeur de Coca-cola qui avait triomphé historiquement contre la « dictature du PRI » et, de l'autre, le révolutionnaire qui avait diffusé la lutte mémorielle indigène dans tous les endroits du monde à travers Internet. Deux images s'opposaient alors : le président du changement et le guérillero d'une nouvelle génération.

Cette guerre des « célébrités » politiques était devenue tellement une affaire médiatique que même l'actrice María Felix, une des icônes du cinéma classique des années 1940 au Mexique, a émis son propre avis sur la venue des zapatistes dans la capitale, acceptée et favorisée par le président Vicente Fox : « je suis de très mauvaise humeur, car notre président se met à genoux devant un *naco*⁸¹³, clown, arrogant et affreux »⁸¹⁴.

⁸¹³ Le terme « *naco* » pourrait se rapprocher en français du concept de « plouc ». Toutefois au Mexique, le concept de « *naco* » est davantage un mélange de mépris socioéconomique et racial puisqu'il renvoie à la fois à des critères raciaux et classistes et en même temps à l'image de l'indigène.

⁸¹⁴ « La Doña muy a destiempo levanta su voz contra Marcos » *El Universal*, section des spectacles, 28 mars 2001. Disponible en vidéo sur : <https://www.youtube.com/watch?v=tpHhgIGcrNM> (Consulté le 10 avril 2019).

Marcos restait la figure publique de l'EZLN, porte-parole des indigènes et leader charismatique pour un grand nombre des militants, mais aussi des spectateurs. Frédéric Masset, de nationalité française, arrivé alors récemment au Mexique, s'était rendu le 11 mars au rassemblement du *Zócalo*, constatant par lui-même la centralité de la figure du sous-commandant : « je me souviens plutôt de lui, on ne voyait que lui, même si avec le grand enthousiasme des gens et leurs cris je n'arrivais pas forcément à comprendre tout ce qu'il disait. J'avais lu le livre de Bertrand de la Grange *Marcos, la géniale imposture*, assez critique sur le mouvement et j'étais donc curieux de voir ce personnage célèbre »⁸¹⁵. Max Aub, journaliste de *Televisa* (l'une des principales chaînes de télévision publique au Mexique)⁸¹⁶ qui a suivi toute la marche depuis le Chiapas signale que :

Ce qui vendait le plus à l'époque, c'était la diffusion de l'image publique de Marcos et de Fox dans les médias. Je suis même convaincu que Marcos était bien plus populaire que le président. Au cours de la marche, les jeunes voulaient s'approcher de Marcos, le voir, apercevoir son sourire malgré la cagoule. Les jeunes filles lui criaient des compliments, voulaient courir derrière lui parmi la foule, elles voulaient le toucher une fois dans leur vie. C'était une sorte de *Luis Miguel de la forêt*⁸¹⁷.

Dans le même sens, l'économiste et journaliste Enrique Quintana a souligné que « depuis le point de vue militaire, l'EZLN est une caricature. Elle l'est depuis de nombreuses années. La force de Marcos et de l'EZLN a résidé dans leur capacité à s'entourer de soutiens nationaux et internationaux et à devenir un symbole avec une capacité de *marketing* que même Coca-Cola envierait »⁸¹⁸.

Mais si un grand spectacle était mis en scène autour de la caravane, déployant un paysage rempli de vendeurs de t-shirts de Marcos et du Ché Guévara⁸¹⁹, pour d'autres, la question fondamentale restait celle de la reconnaissance des indigènes comme une affaire centenaire.

⁸¹⁵ Frédéric Masset n'était pas militant de la cause zapatiste. Conversation du 10 octobre 2018, Cuernavaca.

⁸¹⁶ Au Mexique, la chaîne *Televisa* est fortement critiquée pour la proche relation qu'elle entretient avec le gouvernement et pour le soutien médiatique qu'elle apporte aux politiciens. Toutefois, en février et mars 2001, *Televisa* n'était pas la seule chaîne à suivre la Marche. Le canal 22 avait créé un programme dédié à l'événement : « Camino al diálogo » (Chemin vers le dialogue), reportant toutes les informations de dernière minute concernant le trajet zapatiste.

⁸¹⁷ Luis Miguel est l'un des chanteurs les plus célèbres au Mexique, surnommé « Le Soleil », réputé également pour sa beauté physique. Conversation avec le journaliste Max Aub, Miami, 11 novembre 2018.

⁸¹⁸ QUINTANA, Enrique. « Las lecciones del profesor Marcos », *Reforma*, 28 de mars 2001.

⁸¹⁹ Quand la caravane est arrivée dans mon état natal, Morelos, j'ai pu apprécier que des poupées zapatistes étaient en vente dans la rue, ainsi que des t-shirts, des drapeaux, des tasses, des cagoules brodées avec l'inscription EZLN, des livres et des disques. Un véritable marché de la marche.

Pour Jorge Brito, militant depuis les origines du mouvement dans les années 1990, « la marche était un moment central dans la lutte des camarades zapatistes. C'est vrai que le *changement* [il se référait à l'alternance de 2000] nous a donné à tous l'espoir que quelque chose allait véritablement se passer. Marcos n'était pas le plus important dans cette marche. Il représentait juste le côté romantique et poétique du mouvement. L'important était de pouvoir sortir les indigènes de la misère ancestrale et de pouvoir construire un monde meilleur pour tous les mexicains. Fox avait fait des promesses sur ce point, et je crois que grâce à cela il avait gagné les élections présidentielles »⁸²⁰. Force est de constater que Fox Quesada avait véritablement utilisé les revendications des zapatistes en sa faveur.

Or, une fois les zapatistes arrivés dans la ville de Mexico, la question restait submergée par une forte polarisation politique. Depuis leur sortie du Chiapas, les ambiguïtés sur le format de la négociation restaient dans une impasse. Les désaccords entre Vicente Fox et son parti étaient considérables, tout comme l'opposition de plusieurs membres du Parlement. Diego Fernandez de Cevallos, coordinateur parlementaire du Parti Action Nationale (PAN) à la chambre des sénateurs, s'opposait radicalement à l'attitude de Vicente Fox et s'était prononcé contre l'autorisation d'ouvrir la plus haute tribune aux rebelles. La même position, mais un peu plus nuancée, était exprimée par Enrique Jackson, président du groupe Parlementaire du Parti de la Révolutionnaire Institutionnel (PRI) à la chambre des sénateurs et président du Sénat mexicain à l'époque.

Les tensions autour des négociations avec l'EZLN au sein de la Commission des affaires indigène du Parlement, n'arrivaient pas non plus à trouver un accord. Le cœur de la question était alors la possibilité pour les délégués de l'EZLN et des membres du CNI de se rendre au Parlement pour débattre de la Loi sur les droits et la culture indigène devant tous les députés et sénateurs des deux chambres.

A cet effet, le lundi 12, mars Vicente Fox a réuni des membres du PRI et du PAN pour discuter de l'initiative de la COCOPA. Le lendemain, le mardi 13 mars, il a convoqué une réunion générale avec les autres partis. Toutefois, en réaction à la réunion précédente à laquelle ils n'avaient pas été sollicités, le Comité Exécutif National (CEN) et le Parti Révolutionnaire

⁸²⁰ Conversation avec Jorge Brito, résidant à l'heure actuelle à Chicago, États-Unis, 9 septembre 2018.

Démocratique (PRD), de gauche, refusèrent d'y assister, en signalant qu'il semblerait qu'on essayait de les exclure⁸²¹.

Le mercredi 14 mars, l'EZLN et les membres du CNI ont installé des conseils provisoires pour discuter de l'initiative de la COCOPA. Hébergés et protégés à l'École Nationale d'Anthropologie et d'Histoire, les indigènes ont refusé la première proposition de réunion, car ils estimaient que les conditions posées par eux n'étaient pas complètement remplies (suppression des positions militaires, libérations des prisonniers). La proposition de la présidence pour le dialogue était celle d'une réunion entre les délégués de l'EZLN, des membres du CNI, 10 députés, 10 sénateurs et la COCOPA. Ces parlementaires étaient également membres de la Commission Unie des Points Constitutionnels et de la Commission des Affaires Indigènes. Ladite proposition avait été principalement élaborée par Diego Fernandez de Cevallos et Enrique Jackson, membres de la première commission. Ils avaient, au préalable, exprimé un besoin de faire des modifications profondes à l'initiative originale inspirée des Accords de San Andrés.

La proposition de se réunir en « petit comité » a été rapidement rejetée par l'EZLN, signalant que le document qui leur avait été adressé n'était pas officiel. Aucune signature ne figurait sur ce document remis sur un papier sans en-tête. En conférence de presse, Marcos affirmait que : « la proposition est une humiliation indigne qui relègue une *réclamation historique* au niveau d'une comparution des fonctionnaires de basse catégorie, et qui ignore les conditions du pays devant le consensus national. C'est peu sérieux que le Parlement émette cette proposition de réunion à huis clos. Nous n'acceptons pas un dialogue honteux avec le pouvoir législatif, qui nous limite à un recoin et avec un groupe réduit de législateurs »⁸²². Devant cette invitation « humiliante », il a soutenu la demande de l'EZLN de faire usage de la tribune du Parlement, pour exposer de manière pacifique leurs demandes devant toutes les fractions politiques, y compris celles qui s'y opposaient.

Avec une position endurcie, la majorité des sénateurs appartenant au Parti Action Nationale (PAN), parti du président Fox, refusaient l'accueil des délégués indigènes au

⁸²¹ « CEN y legisladores del PRD no se reunieron con Fox », *La Jornada*, 14 mars 2001.

⁸²² « Rechazan EZLN y CNI propuesta de reunión con 10 diputados, 10 senadores y la COCOPA », *La Jornada*, 14 mars 2001.

Parlement. Ils utilisaient comme argument le refus de l'EZLN à la proposition de se réunir en privé et uniquement avec certains parlementaires et membres de la COCOPA⁸²³.

Ce qui motivait le refus de la Loi sur les droits et la culture indigène était la nature des droits qu'elle pouvait octroyer aux indigènes du Mexique. En effet, elle satisfaisait les revendications d'autonomie indigène, d'application des us et coutumes, d'accès à une meilleure distribution des ressources naturelles, et d'usage des moyens de communication indigènes, en plus de la mise en place d'une éducation bilingue. Pour certains secteurs politiques, principalement pour le PAN, ces contenus, inspirés de la Convention 169 de l'OIT, représentaient une source de menace contre l'intégrité nationale et son unité. On pourrait voir dans cette position l'héritage du nationalisme mexicain et de l'indigénisme, tous les deux redevables de l'idée d'unité nationale. Les revendications indigènes, en tant que demandes historiques mémorielles et basées sur la notion de la pluralité, restaient encore fortement en discordance avec la survie de l'idéal d'homogénéité. Mais comme nous l'avons également évoqué, une des questions de fond dans le refus de reconnaître leurs revendications et de les inscrire dans la loi relevaient du fait qu'elles entraient aussi en contradiction avec l'application des politiques de libre-échange établies par l'ALÉNA, base de la création du Plan Puebla-Panama proposée par l'administration de Fox Quesada.

Il n'y avait pas non plus une réponse claire de la part du Parti Révolutionnaire Institutionnel. Certains de ses membres étaient prêts à la négociation, mais d'autres s'y opposaient. Le député du PRI, Eduardo Andrade affirmait à l'époque que la proposition de loi COCOPA, « pourrait provoquer un démantèlement des principes de l'État mexicain, de graves conflits pour la propriété des terres et des ressources qui appartiennent à la nation et, dans des cas extrêmes cela peut emmener à la balkanisation »⁸²⁴. Quant aux partis de gauche, le PRD, le PT et le PVEM, ils acceptaient la pleine négociation de ladite Loi. Au sein du PAN, Santiago Creel, aussi Ministre de l'intérieur, a qualifié le refus exprimé par les parlementaires de son propre parti comme « une réaction à l'encontre de la paix »⁸²⁵ et soutenait l'initiative de Fox comme un pas dans la défense des droits des indigènes⁸²⁶, tout comme Luis H. Álvarez, lui-

⁸²³ « El uso de la tribuna no se negocia », *La Jornada*, 15 mars 2001.

⁸²⁴ « En México rechazan la ley indígena », *La Prensa*, 14 de mars 2001.

⁸²⁵ « La reacción, contra la paz », *La Jornada*, 14 mars 2001.

⁸²⁶ « Visión corta y conservadora, criticar la autonomía indígena señala Creel », *La Jornada*, 14 mars 2001.

même médiateur pour la paix au Chiapas. Ces réactions s'inscrivaient également dans le manque de majorité du PAN au Parlement et au besoin de Fox Quesada de maintenir ses alliances avec le PRI, majoritaire au Parlement.

Face à ces difficultés et désaccords, les zapatistes ont adopté une nouvelle stratégie. Tout d'abord, ils ont refusé de quitter la capitale sans obtenir un premier résultat et sans l'adoption de la Loi sur les droits et la culture indigène. Ensuite, ils ont entrepris une démarche différente. Le 16 mars 2001, l'EZLN affirmait qu'en absence d'une réponse de la part de l'État, ils étaient prêts à envoyer une délégation indigène au Parlement européen. Marcos avait été interviewé par le député européen socialiste Sami Nair, à la tête d'une délégation du Parlement européen venue au Mexique en qualité d'observateurs de « La Marche indigène ». Ainsi, Marcos a affirmé que « Si le Parlement mexicain ne veut pas nous entendre, probablement le Parlement Européen est prêt à le faire »⁸²⁷. Selon lui, il ne s'agissait pas de faire du chantage auprès de l'administration de Vicente Fox, mais tout simplement de mettre l'accent sur le fait que le mouvement englobait des enjeux pour l'avenir de l'humanité, dans un monde où les conflits ethniques existaient partout⁸²⁸. L'appréciation de Sami Nair était très favorable à ce propos : « nous considérons que ce qui arrive aujourd'hui au Mexique est un exemple absolument extraordinaire, et innovant à l'échelle continentale et mondiale. Nous n'avons jamais vu un mouvement qui a commencé comme une guérilla et qui s'est transformé, dix jours après, en un mouvement pacifique »⁸²⁹. Toutefois, il considérait qu'il existait un véritable blocage du dialogue de la part des représentants politiques mexicains⁸³⁰.

Le dialogue entre Marcos et Nair s'inscrivait dans un cadre de soutien très varié et international auprès de l'EZLN, ce qui représentait un contrepoids face à l'administration mexicaine. Depuis janvier 2001, le sous-commandant avait envoyé de nombreuses invitations vers l'Europe à destination d'écrivains, d'intellectuels, de politiciens et de comités de solidarité

⁸²⁷ « El EZLN plantea enviar delegados ante el Parlamento Europeo », *La Jornada*, 16 mars 2001.

⁸²⁸ *Ibidem*.

⁸²⁹ « “Positiva” la visita del EZLN a Europa: Nair », *La Jornada*, 16 mars 2001.

⁸³⁰ A propos de l'invitation à l'EZLN pour présenter leurs demandes en Europe, plusieurs ONG commencèrent à leur adresser des propositions pour intervenir dans les réunions de la Commission des Droits de l'Homme à Genève, en vue de la préparation de la « Conférence Mondiale contre le racisme, la xénophobie et l'intolérance » qui allait se tenir à Durban, en Afrique, du 30 août au 7 septembre 2001. De même, ils proposaient la participation de l'EZLN au « Jour international contre la discrimination raciale », qui allait avoir lieu également à Genève le 21 mars, et où il serait possible de lancer un appel au gouvernement mexicain pour l'adoption de la Loi sur les Droits et de la Culture Indigène.

pour accompagner « La marche de la dignité ». Cet appel avait été très bien reçu, favorisant une large mobilisation en faveur de la cause indigène⁸³¹. Parmi les accompagnants internationaux se trouvaient des personnalités comme l'écrivain et prix Nobel José Saramago, le cinéaste Oliver Stone, le syndicaliste José Bové, l'acteur Robert Redford, l'écrivain Manuel Vázquez Montalbán, le député européen évoqué précédemment, Sami Naïr, et Danielle Mitterrand. Cette dernière engagée auprès de l'EZLN depuis le début a, à son tour, exprimé ses inquiétudes après avoir rencontré individuellement Vicente Fox, plusieurs dirigeants politiques ainsi que le sous-commandant Marcos. Présidente de l'ONG *France Liberté*, elle affirmait : « comment est-il possible de leur refuser la parole en séance plénière ? Comment peuvent-ils leur dire que le protocole ne le permet pas ? Que peut importer le protocole quand il s'agit de résoudre quelque chose de si grave ? Je dois dire que les législateurs agissent d'une façon irresponsable. Un cas comme celui-ci, il faut l'affronter avec franchise, sans double intention ? Quel sens cela a-t-il de marchander quelque chose d'aussi élémentaire ? »⁸³².

Le débat sur la possible prise de parole de l'EZLN à la tribune Parlementaire intégrait également l'avis et le soutien d'intellectuels mexicains très réputés. Miguel León-Portilla réaffirmait son soutien aux démarches de l'EZLN : « la situation que Fray Bartolomé a dénoncé à de nombreuses occasions, même si cela peut paraître incroyable, conserve de nombreuses ressemblances avec la situation actuelle des peuples indigènes du Mexique et des Amériques (...) ils [les zapatistes] doivent exposer avec liberté leurs demandes qui, j'insiste, coïncident avec ce qui fut dénoncé par le père Las Casas. Il ne s'agit pas de folies ; ils ne veulent pas balkaniser le Mexique »⁸³³. Pour Portilla, Las Casas avait mené, il y a cinq siècles, une lutte sans repos en faveur des indigènes, de leurs droits et pour un régime de justice en leur faveur. C'était donc pour cela qu'il considérait que : « la Loi sur les droits et la culture indigène doit faire partie de la transition vers la démocratie au Mexique. Je le crois ainsi. C'est comme ça que nous serons capables de faire un pas vers un nouveau projet de nation où participeront, sans exception, tous les citoyens. Car jusqu'à aujourd'hui, notre projet de nation a été pensé par des créoles ou métis qui ont toujours eu comme inspiration l'Europe ou les États-Unis mais

⁸³¹ « 500 “internacionalistas” europeos en la marcha zapatista », *Proceso*, 24 février 2001.

⁸³² « Desobligados los legisladores que se oponen, considera Tribuna al EZLN: Danielle Mitterrand », *La Jornada*, 17 mars 2001.

⁸³³ « El EZLN debe exponer con libertad lo que plantea. León-Portilla pide apertura del Congreso », *La Jornada*, 16 mars 2001.

qui ont été, en fin de compte, totalement éloignés de la réalité »⁸³⁴. Ainsi l'historien, auteur de *La visión de los vencidos*, lançait donc un appel au bon sens des responsables politiques, car ce qui lui semblait être en débat était, avant tout, « l'avenir du Mexique et de toute l'Ibéro-Amérique »⁸³⁵.

Le philosophe Luis Villoro, qui avait longtemps réfléchi à la libération des indigènes, insistait également sur l'adoption de la Loi sur les droits et la culture indigène, tout en mettant en garde contre le fait que l'EZLN semblait à certains moments revenir sur un vieux discours de guérilla, marxiste, intransigeant et totalitaire⁸³⁶.

Carlos Monsiváis, intellectuel très engagé auprès de la cause de l'EZLN considérait indispensable l'intervention des zapatistes devant le Parlement. Monsiváis argumentait que le mouvement avait fait connaître la grave situation du Chiapas, offrant également un espace alternatif devant le néolibéralisme, tout en ayant gagné la solidarité de nombreuses personnes au Mexique et à l'étranger. L'EZLN avait aussi donné un nouvel élan à la gauche, au-delà du souvenir de l'URSS et loin de la révolution cubaine, en forgeant une nouvelle utopie pour ceux qui avaient été exclus et pour toutes les minorités⁸³⁷.

Dans cette vision des exclus, des minorités, l'anthropologue Armando Bartra, affirmait qu'à travers leur Marche, l'EZLN représentaient dix millions d'indigènes, en symbolisant finalement la présence du *Mexique profond* dans la capitale : « je suis optimiste, je crois que les droits des peuples indiens, accordés à San Andrés, et formulés par la COCOPA, s'intégreront dans la Constitution. Parce qu'ils sont justes, nécessaires, parce que les indiens luttent comme personne ne l'ainsi fait pour une loi depuis la Révolution, et car le reste des mexicains et beaucoup d'étrangers, nous les soutenons, mais aussi, car avec cette affaire, Fox joue tout son capital médiatique qui est son capital politique ».⁸³⁸

Quant à Neil Harvey, spécialiste de la dimension agraire et paysanne dans le mouvement, il affirmait que les indigènes avaient été présents dans toutes les luttes de l'histoire mexicaine. Mais, selon lui, en 2001 « ils participent à un moment historique pour la nation. Aujourd'hui,

⁸³⁴ *Ibidem*.

⁸³⁵ *Ibidem*.

⁸³⁶ « Terrible si fracasa el diálogo de Paz: Villoro », *Reforma*, 29 mars 2001.

⁸³⁷ MONSIVÁIS, Carlos. « La más alta tribuna », *La Jornada*, 15 mars 2001.

⁸³⁸ BARTRA, Armando. « El sur que viene », *La Jornada*, 15 mars 2001.

ils exigent des réformes constitutionnelles qui reconnaîtront leurs droits dans le cadre d'une nation pluriethnique ». Pour lui, la mise en place de la Loi COCOPA garantirait également les ressources de la nation, dans un monde menacé par la biopiraterie ou d'extraction de richesses au profit du marché international et de la privatisation : « le Mexique n'est pas un *business*. Le Mexique n'est pas une zone économique au service des États-Unis. Le Mexique est une nation. (...) Pas une nation homogène ni fondamentaliste, mais une nation d'inclusion et respectueuse des différences. Il est l'heure de réimaginer la nation, et non pour se confronter. La loi COCOPA est la meilleure garantie d'une rencontre pacifique de la nation avec ses nombreuses identités »⁸³⁹.

José del Val, anthropologue qui avait été le secrétaire technique de la Commission nationale de développement et justice pour les peuples indigènes (1994) et de l'Institut Indigéniste Interaméricain en 2001, signalait que l'importance de l'initiative de loi relevait du fait que 60% de ces populations vivaient depuis longtemps dans des régions non aptes à la vie⁸⁴⁰. La question revenait donc au sens d'une justice sociale en attente.

Le soutien très positif de ces intellectuels était en accord avec la vision d'une dimension historique des revendications zapatistes et avec l'idée de nation pluriculturelle. Les réminiscences de l'unité nationale indigéniste et nationaliste, traduites au présent par un argument contre la « balkanisation du pays », étaient davantage exprimées par plusieurs membres de la droite, reprenant ainsi un discours qui, *stricto sensu*, ne leur était pas propre. Le PRI, parti prédominant depuis la fin des années 1920 au Mexique, était celui qui avait fait siennes les bases nationalistes que l'indigénisme avait forgées après la Révolution de 1910. Rappelons néanmoins que l'idée d'unité nationale et du passé indigène avaient considérablement changé au sein du PRI sous le mandat de Carlos Salinas de Gortari.

Accompagnés par le soutien des intellectuels mais face à l'ambiguïté des leaders parlementaires pour les recevoir au Parlement, les délégués et le sous-commandant ont organisé une manifestation le 22 mars devant le Palais de San Lazaro (Palais législatif), pour

⁸³⁹ HARVEY, Neil. « La hora de los indígenas y de la nación », *La Jornada*, 17 mars 2001.

⁸⁴⁰ « José del Val: 60% de los Pueblos indios viven en regiones no aptas para la vida humana », *Excelsior*, 28 mars 2001.

faire pression devant les instances légales. A cette occasion, le sous-commandant Marcos a fait la lecture d'un discours affirmant la dimension mémorielle devant les manifestants :

Nous avons marché depuis très loin. Très loin dans le temps, très loin dans l'espace. Nous venons des profondeurs. Des profondeurs de la terre. Des profondeurs de l'histoire. Nous volons depuis très haut. Très haut dans nos rêves. Très haut pour nos lendemains (...). C'est encore l'oubli et la mort le seul avenir que ceux d'en haut nous offrent (...). L'EZLN lance un appel pour que vous vous organisiez mieux et davantage depuis vos « *ejidos* », communautés, fermes, quartiers et autres lieux pour lutter tous ensemble et sans répit contre l'oubli, l'abandon, et déterrer tout type d'injustice que nous subissons, nous des millions de mexicaines et mexicains⁸⁴¹.

L'heure des indigènes que les zapatistes attendaient n'est arrivée que lorsque les différentes fractions parlementaires réagirent aux pressions de l'EZLN et des membres de la COCOPA, qui trouvaient « lamentable que la forme ait substitué le fond, au lieu de privilégier ce qui est substantiel, c'est-à-dire, rendre possible le dialogue entre les législateurs et l'EZLN à propos de la loi sur les droits et la culture indigène »⁸⁴². Félix Castellanos Hernández, président de la COCOPA et membre du Parti du Travail, exigeait une réponse à la demande des indigènes qui souhaitaient être écoutés. Une pétition également soutenue par Hector Sanchez Lopez, président de la Commission des Affaires Indigènes au Parlement et député du Parti de la Révolution Démocratique. Le format du dialogue s'avérait donc un véritable imbroglio⁸⁴³ qui tournait d'une part autour de la possibilité d'accorder des droits collectifs dérivant non seulement des Accords de San Andrés, mais également sensés respecter des normes internationales concernant les peuples indigènes dans le monde.

Face aux blocages et devant l'urgence de donner une réponse, les différents groupes législatifs, en réunion Parlementaire du 22 mars 2001, accordèrent aux zapatistes l'accès à tribune de la nation pour se présenter devant les députés de la Commission des Points Constitutionnels et ceux de la Commission des Affaires Indigènes. Malgré une importante opposition du PAN, l'accès au parlement fut accordé aux indigènes avec 220 votes en faveur et 210 contre. Au cours du débat Parlementaire sur cette décision, le député Martí Barres Guadarrama, du PRD, avait répondu aux refus présentés par Felipe Calderón Hinojosa du

⁸⁴¹ « Palabras del comandante Marcos y varios comandantes en el mitin frente al palacio legislativo », 22 mars 2001, *Documentos y comunicados vol. 5, La marcha del color*, Mexique, Era, 2003, p. 274-277.

⁸⁴² « Apremia la COCOPA a grupos parlamentarios y EZLN para lograr un acuerdo para el diálogo », *La Jornada*, 22 mars 2001.

⁸⁴³ « Las iniciativas sobre indígenas : embrollo », *Proceso*, 24 mars 2001.

PAN : « Combien de temps faudra-t-il attendre ? Encore 500 ans ? »⁸⁴⁴, affirmant aussi que la tribune appartenait à tout le peuple mexicain et pas seulement à Vicente Fox ou à son parti.

A l'intérieur de ce recours permanent à l'histoire comme argument de légitimité et comme cadres des luttes zapatistes, le PAN était perçu comme un parti archaïque face aux demandes indigènes, ainsi que comme un héritier d'anciennes pratiques colonialistes contre les populations indigènes. Un exemple de cette vision est une caricature parue le 23 mars 2001 dans le journal *La Jornada*, montrant Diego Fernández de Cevallos, président du groupe parlementaire du PAN et le député Felipe Calderón Hinojosa :



Figure 16 *Le temps des panistes au congrès : « Que l'EZLN parle dans notre plus haute tribune rend nos temps violents. Oui, à notre époque les indiens se taisaient et obéissaient », El Fisgón, La Jornada, 23 mars 2001.*

Finalement, au cours des jours suivants la décision d'accueillir les zapatistes au Parlement a été prise, en retenant le 28 mars 2001 comme date officielle du rendez-vous. Ce jour fut immédiatement perçu comme un moment clé par les zapatistes. Il représentait pour eux une opportunité pour la reconnaissance de leur identité, pour la construction d'un ordre civilisationnel alternatif, pour la justice, l'éthique et la liberté, face à un autre Mexique, celui

⁸⁴⁴ Débat parlementaire disponible sur : <http://cronica.diputados.gob.mx/PDF/58/2001/sep/010901.pdf> (Consulté le 12 avril 2019).

du pouvoir : « ce second Mexique est le véritable incitateur à la violence. Celui qui, outre d'exclure, invite au lynchage ; celui qui est capable de justifier et de mettre en marche la répression et l'ethnocide, l'incubateur des plus grandes pathologies sociales »⁸⁴⁵. Une vision qui nous permet de retrouver l'imaginaire proposé par l'anthropologue Guillermo Bonfil Batalla qui distinguait un Mexique profond et un Mexique imaginaire. L'un représentant l'oubli et l'ethnocide, l'autre la mémoire et la survie centenaire.

Dans une ambiance d'euphorie accompagnée de cris qui répétaient : « Vous n'êtes pas seuls ! » « Nous sommes tous Marcos ! », « Ça suffit ! », le 28 mars arriva donc, jouissant de toute l'attention des médias et de l'immense espoir de pacification au Chiapas. Le bonheur éclatait parmi des milliers de sympathisants. Des têtes cagoulées ressortaient partout sur t-shirt imprimés à l'effigie du sous-commandant. L'heure des indigènes, des oubliés par la nation et par l'histoire était enfin arrivée.

Le format établi pour le dialogue entre ces deux Mexique, le profond et l'imaginaire, a alors été prévu comme celui d'une réunion (fixée de 11h à 15h) pendant laquelle les parlementaires allaient échanger, avec des membres de l'EZLN et du CNI, des questions et des réponses concernant les demandes des indigènes. Toutefois, bien que la tribune eût été accordée aux indigènes, le refus du PAN continuait d'être ferme jusqu'au point de constituer un véritable désaccord entre le président Vicente Fox et Diego Fernández de Cevallos, leader du parti au Sénat. Ce dernier a amèrement exprimé que Vicente Fox ne « l'aimait pas comme il aimait Marcos »⁸⁴⁶, refusant de se rendre au Parlement et invitant les membres du PAN à en faire autant. En quelque sorte, Fox pouvait compter davantage sur les partis de l'opposition et sur l'ancien parti officiel, finalement plus alignés avec l'initiative du président.

Dans ce milieu polarisé, et sans la présence du sous-commandant Marcos, les délégués-commandants de l'EZLN et des représentants du CNI se sont rendus au Parlement en ce jour qualifié d'« historique »⁸⁴⁷ : « pour la première fois dans l'histoire de ce pays qui a autant

⁸⁴⁵ LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. « Los dos Méxicos », *La Jornada*, 23 mars 2001.

⁸⁴⁶ « Fox no me quiere como a Marcos: dice Diego », *Reforma*, 28 mars 2001.

⁸⁴⁷ Dans le numéro spécial consacré par l'hebdomadaire *Proceso*, il était alors signalé : « Historique est « l'entrée par la grande porte des indigènes au Congrès ; historique est le respect et l'applaudissement debout, sans aucune condescendance, à la fin du discours d'une indigène ; historique est la relation avec ce qui est dit et non le rapport de ceux qui écoutent avec celui qui parle. Ce qui est historique dans cette séance a à voir avec l'échec inattendu du refus ; ainsi, contre l'opinion générale, l'Histoire n'est pas encore finie pour ceux qui l'on subie, pour les dix

affiché une fierté, très discutable, sur ses origines indigènes (...) un groupe d'indiens, en représentation de dix millions d'entre eux, parlera dans l'enceinte qui héberge la Chambre des députés. Pour la première fois, ils auront la parole devant le Congrès, avec leur propre voix, avec leur castillan déficient, sans intermédiaire, pour exposer les problèmes de leur réalité sociale, économique et culturelle, et de leur conception de la mexicanité »⁸⁴⁸.

Dans un article consacré à la marche zapatiste, Luisa Ortiz Pérez affirme (d'après une position engagée) que la marche et la journée au congrès peuvent être vues comme un exercice de démocratie libérale dans lequel, pour la première fois, le Mexique et le monde entier ont eu l'occasion de se confronter à un passé ancien⁸⁴⁹. La présence des indigènes au Parlement, qui résonne encore dans l'histoire récente du Mexique, a déployé largement cette vision du passé. Héctor Sánchez López, député du PRD et président de la Commission des Affaires Indigènes, a ouvert la séance ainsi :

Nos cœurs sont contents, nous avons de la lucidité dans notre esprit et nous emmenons avec nous la parole limpide en ce jour où vous venez dialoguer avec nous, apportant avec vous les paroles des plus anciens de ces terres. Nous, qui représentons la parole du peuple, nous vous écouterons et vous répondrons avec intelligence et avec le cœur (...) Nous sommes ici réunis, avec la volonté d'écouter nos peuples indigènes, car nous sommes convaincus qu'un projet de Nation sera possible uniquement avec l'inclusion de toutes et tous les mexicains, particulièrement grâce à la reconnaissance des droits et de la culture de nos peuples.

Nos anciens grands-parents, avant et après l'arrivée des Espagnols, avaient l'habitude de se réunir sous l'arbre de la *Ceiba*⁸⁵⁰, le plus ancien de la communauté, dans l'objectif de dialoguer et de résoudre les affaires de la vie communautaire. À l'ombre de cet arbre sacré se résolurent les problèmes avec d'autres peuples. À l'ombre de l'arbre sacré, des solutions furent trouvées aux problèmes d'organisation politique et administrative des communautés, et le résultat des paroles échangées lors de ces dialogues sont les codex qui gardent notre mémoire.

Cette mémoire réfugiée dans les groupes ethniques depuis le moment de la construction de l'État-nation, réclame aujourd'hui sa place et son intégration dans la Constitution Politique des États-Unis mexicains. La mémoire nationale gardée dans les groupes ethniques qui ont été exclus par l'État-nation a conservé patiemment et sagement la parole fleurie pendant plus de 500 ans, pour qu'aujourd'hui, elle soit écoutée dans cette

ou onze millions d'indigènes. L'histoire des ethnies change de place au moment où le débat se concentre non sur sa capacité de résistance, mais sur la constitutionnalité des demandes, qui est aussi une résistance mais entendue comme exercice de la citoyenneté ». *Proceso*, Edición especial n°. 8: *Memoria gráfica de la Marcha indígena*, avril 2001.

⁸⁴⁸ GONZÁLEZ RUBIO IRIBAREN, Javier. « Lo irremediamente histórico », *La Jornada*, 28 mars 2001.

⁸⁴⁹ ORTÍZ PÉREZ, Luisa. « Revolución y rebeldía, la marcha del ejército zapatista hacia la ciudad de México ». *Revista de estudios sociales, El lenguaje y las ciencias sociales*, n°. 13, octobre 2002, pp. 100-108.

⁸⁵⁰ Le *Ceiba* est un des arbres sacrés qui apparaît dans les mythologies sur les mayas.

maison qui appartient à tous mais, aussi principalement, pour que la parole qui naisse de la conscience nationale soit transformée en loi⁸⁵¹.

Cette allocution parlementaire permet de voir un changement de registre opéré à l'intérieur d'une nouvelle rhétorique officielle désormais totalement orientée vers les contenus de la mémoire indigène. Outre le fait que plusieurs députés comme Héctor Sánchez López revendiquaient une origine indigène, la reprise de la dimension mémorielle du passé faisait coïncider la « parole parlementaire » avec la « parole indigène ». Un fait qui n'est pas anodin puisqu'à partir du mandat de Fox Quesada nous constatons une renationalisation du passé indigène après la rupture historique initiée par l'EZLN depuis 1994.

Quant à la prise de parole historique de l'EZLN au Parlement, c'est la commandante Esther qui a inauguré l'entretien, démontrant symboliquement que cette fois-ci le dialogue serait entamé par les sujets subalternes par excellence : les femmes indigènes.

(...) Par ma voix parle l'Armée Zapatiste de Libération Nationale. La parole que notre voix veut porter est une clameur ; mais notre parole est respectueuse envers cette tribune et envers toutes celles et ceux qui nous écoutent (...) nous ne venons pour humilier personne. Nous ne venons pour vaincre personne (...) Nous sommes venus pour être écoutés, pour vous écouter. Nous sommes venus dialoguer (...) Certains auront pensé que cette tribune serait occupée par le *Sub Marcos*, et que ce serait lui qui donnerait le principal message des zapatistes, vous voyez que ce n'est pas le cas. Le Sous-commandant insurgé Marcos est cela, un sous-commandant. Nous, les commandants, sommes ceux qui dirigent en commun, ceux qui dirigent en obéissant à nos peuples. Au « *Sub* » et à ceux qui partagent avec lui espoirs et attentes, nous leur avons donné la mission de nous amener jusqu'à cette tribune. Eux, nos guerriers et guerrières ont accompli cette tâche grâce au soutien de la mobilisation populaire au Mexique et dans le monde. Maintenant, c'est notre heure. Le respect que nous offrons au Congrès de l'Union est sur le fond mais aussi sur la forme.⁸⁵²

En faisant référence au contenu de la Loi sur les droits et la culture indigène, qui prônait la reconnaissance de la diversité et de la différence des indigènes du Mexique, elle poursuivait :

C'est celui-là, le pays que nous voulons, nous les zapatistes, un pays où soit reconnue la différence et qu'elle soit respectée, où l'être et le penser différemment ne soit

⁸⁵¹ Reunión de trabajo de las comisiones unidas de puntos constitucionales y asuntos indígenas de la cámara de diputados del H. Congreso de la Unión, con los delegados del Ejército zapatista de liberación nacional y el Congreso nacional indígena, 28 mars 2001, p. 3-4. Disponible en intégralité sur : <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf> . (Consulté le 20 avril 2019).

⁸⁵² *Ibidem*.

pas un motif pour aller en prison, pour être persécuté ou pour mourir ! (...) C'est celui-là le Mexique que nous voulons, nous les zapatistes (...).

(...) Dans ce pays aujourd'hui fragmenté, nous vivons, nous les indigènes, condamnés à la honte d'être de la couleur que nous sommes, de la langue que nous parlons, des habits qui nous couvrent, de la musique et de la danse qui parlent de nos tristesses et joies, notre histoire. Cette proposition [la loi COCOPA] est accusée de créer des réserves indiennes, et d'oublier que nous, les indigènes, vivons écartés, séparés des autres mexicains, en étant, en plus, en danger d'extinction.

(...) Mesdames et Messieurs les législateurs et législatrices, vous avez été sensibles à une clameur qui n'appartient pas uniquement aux zapatistes, ni aux peuples indiens, mais qui est celui de tout le Mexique ; pas uniquement de ceux qui sont pauvres comme nous, mais aussi des personnes qui vivent dans le confort. Votre sensibilité comme législateurs a permis que la lumière illumine l'obscurité dans laquelle nous, les indigènes, sommes nés, grandissons, vivons et mourons. Cette lumière est le dialogue.

(...) Ma voix est venue demander justice, liberté et démocratie pour les peuples indiens. Ma voix a demandé et demande la reconnaissance constitutionnelle de nos droits et de notre culture. Et je vais terminer mon éloquence par un cri avec lequel tous ceux et toutes celles qui sont présents et ceux qui ne sont pas ici, seront d'accord : « Avec les peuples indiens, vive le Mexique ! Vive le Mexique ! Vive le Mexique !⁸⁵³.

Le discours d'Esther a mobilisé une fois de plus la revendication des zapatistes comme des « indigènes de la nation » et non en dehors d'elle. D'une nation vue comme coupée en deux à cause d'un passé conflictuel. Mais, l'esprit extrêmement critique des discours qui avaient été prononcés depuis le départ de la caravane au Chiapas s'est adapté à la réunion parlementaire.

A l'égard de la perception d'un Mexique séparé en deux, l'allocution du commandant David, dont nous reproduisons ici une partie importante, illustre cet imaginaire sous-jacent à la question de la reconnaissance qui, dans la logique de la loi COCOPA et des demandes de l'EZLN, prend la forme d'une reconnaissance par rapport à une histoire définie ainsi :

Ainsi que tous le savent, avant que nos premiers parents et grands-parents aient souffert de l'invasion et de la conquête espagnole, ceux qui habitaient ces terres mexicaines et américaines étaient déjà des peuples et des nations avec de longues histoires et expériences. Avec des connaissances techniques et scientifiques, ils avaient aussi leurs propres organisations politiques, militaires, sociales, culturelles et religieuses (...) mais un jour ils ont dû se confronter à une guerre d'invasion étrangère et beaucoup d'hommes et femmes ont dû défendre leurs peuples et leur souveraineté, ils ont lutté avec du courage et de la dignité, mais dans cette guerre inégalitaire, ils ont finalement été vaincus.

(...) Ainsi ont été conquis et dominés nos ancêtres. Ainsi ils débutèrent une longue histoire de douleur et de souffrance, mais aussi une longue lutte de résistance et de

⁸⁵³ *Ibidem*, pp.5-11.

rébellion. Tout au long de presque 500 ans, de nombreux hommes et femmes ont lutté héroïquement pour défendre leur vie, leur peuple, leur dignité, et seulement de cette manière, ils ont réussi à ne pas être exterminés. Aujourd'hui, après presque 500 ans de résistance et de rébellion contre l'oppression et la soumission, après un long temps de silence, d'un profond sommeil et douleur, d'un long temps à se taire, à supporter et à attendre, les peuples indiens, ceux qui sont originaires, ceux qui sont de la couleur de la terre, ceux qui appartiennent aux maïs et à la nature (...) Ceux qui ont été soumis, humiliés, dépouillés de notre terre-mère, de notre richesse et de nos droits. Ceux qui sont marginalisés, oubliés et exclus de notre patrie, ceux qui sont étrangers ou esclaves sur leur propre terre.

Ceux qui ont résisté et survécu aux guerres d'extermination des peuples de ceux qui ont voulu semer dans notre esprit et dans notre cœur la haine, la rancune, l'égoïsme, l'individualisme, le protagonisme, la concurrence, l'idée de vaincre l'autre ou le plus petit, tout cela étranger à notre foi et à notre culture.

Depuis presque 500 ans, les fils et les petits-fils des conquistadores ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour nous exterminer de différentes manières, en imposant leurs lois, leurs idées, leurs politiques, leur croyance et leurs dieux, avec la finalité de faire disparaître ce qui nous appartenait.

(...) Aujourd'hui, plus que jamais, notre espoir est grand de voir de retour la fête de la parole, de voir naître un nouveau jour, une nouvelle terre pour les hommes et les femmes, nouveaux et libres. Frères et sœurs, aujourd'hui, le moment tant attendu est arrivé. L'heure est arrivée de briser le silence, de briser les murs et les chaînes de l'injustice. L'heure des peuples indiens est arrivée, l'heure de tous. Ceux sans voix et ceux sans visage auront enfin le visage et la parole qui résonneront dans tous les recoins de la terre, puisque qu'un jour, au milieu de la tempête et de l'orage nous avons réussi à nous faire entendre, à nous rencontrer, à nous écouter et à unir notre parole et notre pensée. Nous l'avons fait fort et grand, à la manière des fleuves qui courent et pénètrent dans tous les recoins de la terre, comme le tonnerre qui arrive jusqu'à nos oreilles et dans le cœur de tous, et c'est ainsi que se sont unies nos paroles et nos pensées, que nous avons voulu faire croire et écouter par les plus grands et puissants.

Cet ensemble de pensées, de paroles véritables et de justes demandes des peuples indiens, nous l'appelons Accords de San Andrés Sakamch'en des Pauvres, signés par le gouvernement fédéral et par l'EZLN, qui est reconnu et défendu par des millions de frères indigènes de tout le pays et par toutes les personnes honnêtes du Mexique et du monde.

Car ils sont convaincus que dans les Accords de San Andrés ont été placées les paroles, les pensées, les sentiments et les justes demandes historiques des peuples indiens du Mexique, ce qui est aujourd'hui connu comme l'initiative de loi COCOPA en matière de Droits et de Culture Indigène.

Approuver cette loi et l'élever au rang constitutionnel signifie garantir la vie, le respect et les droits fondamentaux des peuples indiens ; signifie la construction d'une nouvelle société basée sur la justice, sur l'égalité et sur le respect des indigènes avec toute leur diversité de langues et des cultures (...) signifie *réduire la dette historique* [les italiques sont miennes] qui existe avec les peuples originaires de ces terres ; signifie que comme indiens, nous sommes l'hier, l'aujourd'hui et le demain (...). Il est nécessaire d'approuver et de respecter la Loi COCOPA qui recueille le plus essentiel des Accords de San Andrés ; car le refus et le rejet de cette initiative signifierait (...) aussi, nous ignorer, nous les peuples indigènes ; signifie l'intention de nous exterminer et de nous effacer de

l'histoire (...) mais cette longue histoire de douleur et de souffrance doit finir une fois pour toutes.

Nos peuples ne resteront plus passifs. Nos voix et nos cris du « ça suffit » ne se tairont plus jamais. Nos peuples sont et seront forgers et maîtres de leur propre histoire.⁸⁵⁴

Dans ce discours inaugural de la séance Parlementaire a été exprimé une accusation contre l'histoire, mais également un horizon d'avenir : la libération des indigènes, de ceux que Luis Villoro définissait comme l'altérité aliénée de la nation. Plus encore, les zapatistes ont défini leur lutte comme une demande de reconnaissance de leur « parole », la parole identifiée à la sortie du silence⁸⁵⁵. Comme nous l'avons déjà signalé, cette prise parole peut être interprétée dans les termes de Michel de Certeau comme une conquête de l'espace public aux conséquences historiques. De la même manière, il faut rappeler la valeur de la parole au sein du mouvement zapatiste, car elle est identifiée à la condition indigène précolombienne comme un élément qui définit le rapport au monde et aux autres, lui-même fondé sur le dialogue. Selon une vision fortement promue au XXe siècle par des intellectuels comme Miguel León-Portilla, la récupération de la « parole » indigène est la voie privilégiée de la culture authentique ou native, dont la racine serait purement précolombienne⁸⁵⁶. Unissant « peuples originaires » et « victimes ancestrales », les zapatistes ont illustré parfaitement cette nouvelle conception de l'humanité autochtone qui donne une valeur essentielle à la capacité des peuples à exprimer leur identité. Cette dernière vue comme une réalité transhistorique et conservée au fil des siècles.

Pour le mouvement indigène, la « parole » est opposée à la modernisation, à l'argent, à la richesse, aux Traités de libre-échange et aux conditions auxquelles un Mexique du pouvoir aurait condamné les indigènes : la misère, la pauvreté, le manque de ce qui est le plus basique pour la survie. Cette opposition relève donc de l'inscription de l'humanité autochtone dans une temporalité précolombienne, censée être différente et antérieure du monde moderne, ce dernier étant à la source de leur souffrance très ancienne. Comme nous l'avons vu, la survie à la fois de l'identité ancestrale et du souvenir des outrages venant de ce monde moderne est garantie

⁸⁵⁴ *Ibidem*, pp. 11-13.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 17-18.

⁸⁵⁶ LEON-PORTILLA, Miguel. « La palabra indígena. El destino de la lengua y la literatura nahuas », numéro « 501 ans plus tard : Amérique Indienne 93 », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°. 63, pp. 63-71.

dans le discours zapatiste par le concept de mémoire compris dans ses multiples dimensions (collective, historique, politique), qui sont apparus en intégralité dans la « parole-mémoire » exposée au Parlement, telle que l’allocution du commandant zapatiste Tacho dans la tribune permet de le voir :

Nous, nous savons tenir parole, la plus grande, la plus précieuse, la plus importante, car quand tout sera accompli, la mémoire, l’histoire le dira, que notre parole a toujours été fidèle et sincère. En même temps dans l’histoire de notre pays qui est la République Mexicaine, restera écrit dans l’histoire qu’en 2001 ont été reconnus les droits des peuples indigènes du Mexique et que les Chambres des Députés et des Sénateurs, à travers la reconnaissance constitutionnelle des droits et de la culture indigène, ont aidé à poursuivre le chemin du dialogue et de la négociation, en y intégrant le droit des peuples premiers⁸⁵⁷.

En effet, le passé ancestral comme question du temps présent restait l’élément clé de la quête de reconnaissance identitaire et d’une reconfiguration de la nation. Il s’agissait là de deux moments à atteindre à travers le dialogue avec les indigènes, entendus en qualité de victimes de l’histoire, d’oubliés de la nation, mais aussi d’oubliés de toute l’histoire depuis la conquête du XVI^e siècle. L’État contemporain étant ainsi identifié à l’Empire colonial espagnol, mais la nation mexicaine, elle, étant associée à une idée de communauté plurielle incluant les indigènes. De cette manière, dans le registre de la reconnaissance de la pluralité culturelle, seule la prise en compte du récit des victimes était susceptible de refonder le pacte social, tant espéré depuis 1994 et qui semblait se dessiner grâce au débat de la discussion parlementaire sur la Loi sur les droits et la culture indigène.

Dans le registre de ces usages et perceptions sociales de l’histoire dans l’immédiateté médiatique, la venue des zapatistes a été qualifiée de « rencontre des deux mondes » et aussi permis l’évocation de tous les épisodes de l’histoire nationale, accusée, mais également invoquée comme source de légitimité identitaire. Ces contenus ont donc été fortement exprimés lors de cette « heure des indiens », de ce temps des autres, des oubliés de l’histoire au cours de laquelle ces derniers ont pu placer la nation face au passé afin d’être écoutés.

⁸⁵⁷ Reunión de trabajo de las comisiones unidas de puntos constitucionales y asuntos indígenas de la cámara de diputados del H. Congreso de la Unión, con los delegados del Ejército zapatista de liberación y el Congreso nacional indígena, 28 mars 2001, p. 3-4. Disponible en intégralité sur : <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf> . (Consulté le 20 avril 2019), p. 19.



Figure 17 « Pour l'histoire », image parue dans le journal *Reforma* le 29 mars 2001.

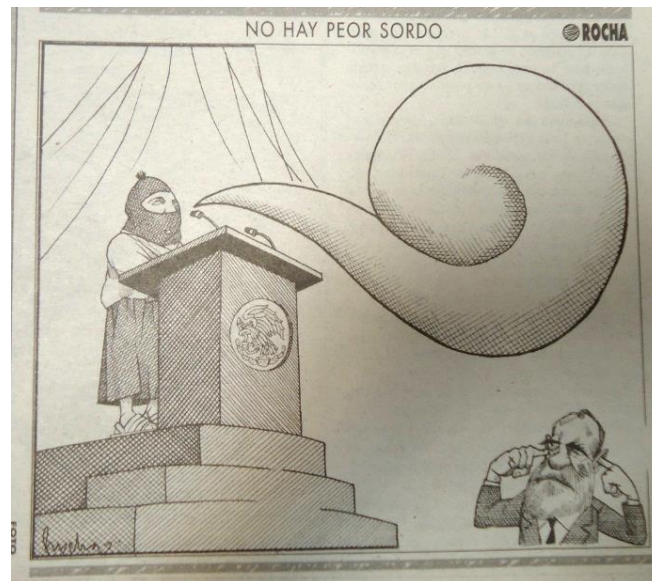


Figure 18 Caricature parue dans *La Jornada* le 28 mars 2001. Sur l'image, le symbole du langage dans les représentations des cultures précolombiennes, et Diego Fernández de Cevallos se bouchant les oreilles.



Figure 19 « Rencontre entre deux mondes », paru dans le journal *Reforma* le 29 mars 2001. Sur l'image les délégués de l'EZLN dans le Parlement, portant des sandales et des cagoules.

Lors de son allocution devant le Parlement, Adelfo Regino, membre du Conseil National Indigène, revenait sur les attentes des peuples indigènes au temps présent, mais également en perspective de leur passé ancestral :

Pendant de nombreuses années, les puissants ont toujours considéré nos peuples comme de simples objets sans âme, sans esprit, sans essence culturelle. Nos cultures ont été vues comme un obstacle et comme la cause d'un retardement et de marginalisation, au lieu de reconnaître la grande richesse de notre pensée et de notre cœur. C'est pour cela qu'aujourd'hui nous voulons désormais être considérés comme des êtres humains, comme des peuples que nous sommes, capables de décider de notre futur (...).

Parce que, sur ce sol, ont vécu et rêvé nos grands-pères et nos grands-mères avant la Conquête. Car nous maintenons vivantes toutes nos formes d'organisation et de vie que nous ont laissées en héritage nos aïeux. Car nous voulons continuer à être ce que nous sommes et transmettre à nos enfants cette même richesse (...).

C'est pour cela que nous voulons la libre détermination. C'est pour cela que nous voulons l'autonomie. L'autonomie que nous demandons, nous ne voulons pas la vivre hors des lois mexicaines sinon inhérentes à la Constitution (...).

L'autonomie que nous souhaitons et qui est recueillie par l'initiative de la COCOPA, est une forme de reconnaissance de notre force et de la capacité que nous avons au sein de nos peuples pour nous organiser, pour vivre comme des frères, pour rechercher notre développement social, économique, politique et culturel à partir de notre propre identité et avec notre propre conscience ; en collaborant en même temps au développement et à la construction de cette patrie où nous aurons tous une place.

Nous avons la capacité pour le faire et nous l'avons démontré pendant plus de 500 ans, malgré avoir vécu au milieu d'une guerre qui a essayé d'en finir avec nous⁸⁵⁸.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, 26-27.

D'autres membres du CNI ont rejoint cette vision mémorielle du passé, en mobilisant des termes que nous avons explorés au cours de cette étude. María de Jesús Patricio employait le mot « ethnocide »⁸⁵⁹ pour qualifier ce passé, et Jesús Chavez pointait le besoin de redonner aux indigènes l'autonomie qu'ils auraient perdu avec la conquête et la colonie, synonymes de dépouillement et d'oubli⁸⁶⁰.

Toutefois, face aux demandes indigènes, les parlementaires ont évoqué des questions qui touchaient des points délicats : le traitement égalitaire de ceux qui se disent différents, le défi posé par l'autonomie vis-à-vis des échelles nationales gouvernementales (PT), la manière de garantir la libre-détermination intracommunautaire dans des territoires bilingues ou trilingues, l'élection des autorités en tenant compte de chaque ethnie sur un même territoire (PVEM), le danger que l'initiative de loi représenterait pour l'unité nationale et pour le respect des droits humains à la vue du traitement des femmes dans des endroits régis par les us et coutumes traditionnels, la jouissance des ressources naturelles, la formation des citoyens de première et seconde catégorie, l'émigration des indigènes à l'étranger (PRD). Mais les questions du PAN et du PRI ont été encore plus incisives et cherchaient à légitimer des potentielles et importantes modifications à l'initiative de loi. Modifications qui, pour eux, étaient nécessaires dans un dialogue entre deux parties qui n'étaient pas nécessairement d'accord sur tous les points. En réponse, Adelfo Regino Montes a clarifié que :

(...) nous ne sommes pas en train de dire que « nous voulons nous approprier du pétrole (...), nous approprier des ressources qui appartiennent à ce pays », nous sommes conscients que ces ressources appartiennent au pays et qu'elles doivent véritablement profiter à tout le pays et non pas uniquement à un groupe réduit, tel que cela a été le cas ces dernières années. (...) Ce que nous demandons, c'est que les bénéfices soient d'abord pour nous, et que dans ce sens, il y ait une compensation pour nos peuples, car nous avons besoins de ressources pour grandir, pour nous développer, pour fleurir, c'est pour cette raison que cela n'a aucun sens, aucun fondement lorsque nous sommes accusés de vouloir des fors et des privilèges, de vouloir séparer ce pays, et le balkaniser⁸⁶¹.

PRI et PAN partageaient une méfiance autour des potentielles autonomies et autodétermination, bien que certains membres du PRI reconnaissaient une dette que le député

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 22.

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 39-40.

Cándido Vitalicio Coheto qualifiait d'« ancestrale »⁸⁶². De même, le député José Feliciano Moo y Can a reconnu que la réunion de travail était :

(...) un grand jour pour les peuples indiens du Mexique ; un jour historique pour cette réunion de travail Parlementaire, la voix des descendants directs des premiers habitants de cette terre a été écoutée à la plus haute tribune de la Nation. Pour la signification symbolique que garde cette tribune, nous pouvons dire qu'aujourd'hui, la nation mexicaine entame une étape de retrouvailles entre les mexicains, pour que plus jamais n'existe un Mexique sans ses peuples indigènes.

Les grandes luttes de résistance des peuples indigènes, depuis la conquête jusqu'au mouvement zapatiste, défendant toujours leur dignité et le respect de leurs cultures, trouvent aujourd'hui un moment politique clairement favorable à la revendication historique de leurs justes causes⁸⁶³.

A partir de cette idée, partagée par des membres du parti Convergence pour la Démocratie (fondé par d'anciens membres du PRI), il était aussi estimé que, depuis cinq siècles, le Mexique aurait une dette qui pourrait être soldée avec l'approbation de la Loi sur les droits et la culture indigène, tel que l'affirmait le député Manuel del Río Virgen lors de la discussion parlementaire⁸⁶⁴.

Le discours du PRI continuait à être cohérent avec la notion de « dette historique » apparue au début des années 1990 lors de l'adoption de la pluralité culturelle comme nouvelle orientation de la politique sociale, tel que nous l'avons décrit dans le chapitre précédent. Ainsi, le débat sur la Loi sur les droits et la culture indigène se jouait sur un terrain qui était plus familier au PRI qu'aux autres partis. Il faut également rappeler que la singularité historique de l'indigène, entendu comme ancêtre national, était également née dans l'indigénisme forgé par le PRI. En quelque sorte, l'évolution du pluralisme culturelle vers une reconnaissance des indigènes était marquée par l'héritage des premiers pas que le parti officiel avait fait concernant l'introduction du multiculturalisme afin de restructurer l'indigénisme. De la même manière, l'incorporation de la mémoire indigène, comme terrain commun de discussion, accompagnait le remplacement définitif de l'ancien indigénisme nationaliste par un discours attentif à la différence culturelle.

⁸⁶² *Ibidem*, p. 36.

⁸⁶³ *Ibidem*, p.55-56.

⁸⁶⁴ *Ibidem*.

En effet, comme la séance Parlementaire nous permet de l'apprécier, l'affaire du passé ancestral était désormais une véritable question juridique, touchant l'élaboration d'une loi qui attesterait non seulement de l'originalité historique des indigènes, mais cherchant à reconnaître leur souffrance ancestrale comme une des responsabilités majeures de la nouvelle démocratie mexicaine. Cette fois-ci, la réécriture de l'histoire s'inscrivait dans un débat de justice historique car, comme le député José Narro Céspedes a affirmé, les indigènes avaient été victimes de la « marginalisation, de l'exclusion, du racisme, du génocide, de discrimination et de violation de leurs droits les plus élémentaires en tant qu'individus et peuples [...et...] vient à notre mémoire le dépouillement permanent de leurs terres. Dans la Constitution de 1824, ils n'ont été ni vu ni entendus, comme aujourd'hui »⁸⁶⁵.

La notion de dette ancestrale assurait ainsi l'identification du régime colonial initié au XVIe siècle avec la nation indépendante, désormais obligée de faire face à ce passé à l'occasion d'une loi singulière puisque, selon la perception du député Alberto Naya, il revenait au Parlement mexicain de rendre finalement justice à tant de siècles de destruction mais aussi de résistance de la part des indigènes⁸⁶⁶.

Double discours ? Démagogie ? Défense d'un parti ? Certes, voici des questions valables à se poser. Mais, malgré les doutes et critiques que l'attitude des parlementaires a pu soulever, la présence d'un nouvel imaginaire mémoriel avait déjà saisi les principales instances politiques du Mexique. La mise en mémoire et la transformation des indigènes en victimes de l'histoire ne relève donc pas d'une idée abstraite ou d'une simple hypothèse. Au contraire, elle traverse le débat national sur la formation des nouveaux droits, tels que les établit le multiculturalisme : des droits spécifiques entendus comme des droits historiques, méritant d'être mis en place après des siècles de violence. Il ne s'agit donc pas d'une simple curiosité historiographique, mais d'un problème analytique et politique quant à la définition des identités particulières et quant à la place qu'elles occupent dans une société nationale.

Face à ce passé, le pacte envisagé était celui de construire un pays pluriculturel qui empêcherait la répétition des tentatives de destruction de l'identité indigène. C'est en ce sens que l'allocution d'Adelfo Regino au Parlement synthétise tous les éléments dont nous avons

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁶⁶ *Ibidem*.

suiwi la trace jusqu'ici : « frères et sœurs : les demandes de nos peuples sont des demandes pour la vie, et non pour autre chose : c'est parce que nous voulons vivre, nous voulons continuer à exister, c'est parce que nous ne voulons pas mourir, *c'est parce que nous voulons arrêter ici, dans cette tribune, ce que certains ont appelé ethnocide* »⁸⁶⁷.

La réunion s'est terminée dans une ambiance festive à l'extérieur du Parlement entouré de manifestants et de sympathisants. Le « jour historique », « l'heure des indiens », de « ceux sans voix qui ont attendu dans le silence pour être écoutés », fut clôturé triomphalement, car comme il fut dit, le « Congrès a écouté et parlé avec les zapatistes »⁸⁶⁸. Le 29 mars, le sous-commandant affirmait, en annonçant le retour de la Caravane zapatiste au Chiapas, « nous partons mais pas avec les mains vides »⁸⁶⁹. De son côté, Fox Quesada affirmait que le dialogue avec les zapatistes était un triomphe pour tous les mexicains⁸⁷⁰. L'absence du sous-commandant lors de la réunion parlementaire avait également laissé une bonne image du leader médiatique qui avait su limiter sa présence. Cette absence fut un véritable « coup de maître », donnant l'occasion à la presse de se focaliser sur l'arrivée du « Mexique profond » à la haute tribune de la nation, pour réclamer leur reconnaissance.

La séance parlementaire a également été perçue comme un moment définissant l'avenir d'une nouvelle démocratie. Paradoxalement, la sensation d'ouverture du futur par un nouveau régime politique (de droite) était reliée au retour à l'ancien passé indigène, désormais devenu une mémoire historique, entendue comme une valeur incontournable. La bataille zapatiste pour la mémoire semblait ainsi pour l'instant gagnée.

Finalement, à cette « rencontre entre deux mondes », l'absence notable avait été celle de Diego Fernández de Cevallos qui s'était opposé radicalement à la présence des indigènes dans la tribune. Fernández de Cevallos, de droite, représentait les temps anciens, le Mexique imaginaire dans l'ambiance politique du moment. Son refus d'écouter les demandes des indigènes fut le prétexte pour consolider le retour au passé depuis l'actualité, à un moment où le vaincu semblait avoir triomphé sur le vainqueur, le conquistador.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁸⁶⁸ « En sesión histórica, el Congreso escuchó y habló con los zapatistas », *La Jornada*, 29 mars 2001.

⁸⁶⁹ « Marcos: No nos vamos con las manos vacías », *La Jornada*, 29 mars 2001.

⁸⁷⁰ « El que el EZLN haya aceptado dialogar, es un triunfo para todos los mexicanos », *La Jornada*, 29 mars 2001.

EL ARBOL DE LA NOCHE TRISTE Ĩ Rocha



Figure 20 « L'arbre de la nuit triste », caricature parue dans *La Jornada*, 30 mars 2001. Sur l'image, Diego Fernández de Cevallos et Felipe Calderón, du Parti Action Nationale.



Figure 21 Selon l'histoire nationale, le conquistador Hernán Cortés aurait pleuré sous un arbre lors de sa défaite, le 30 juin 1521, à la suite des batailles pour occuper la ville aztèque Tenochtitlan, aujourd'hui ville de Mexico. Cet épisode est donc connu comme « La nuit triste »

5.3 L'histoire et la loi : la réforme constitutionnelle de 2001.

Les puissantes expressions à propos du passé lors l'affaire de la reconnaissance officielle des indigènes, nous montrent donc le rôle central du sujet lors de la restructuration de la démocratie mexicaine à l'époque de l'alternance. Comme nous l'avons montré, la mémoire mobilisée par les indigènes a entamé une réinterprétation de l'histoire visant l'obtention d'une loi spécifique, la Loi sur les droits et la culture indigène. Les endroits symboliques du parcours zapatiste vers la ville de Mexico, les discours lors des rassemblements dans plusieurs villes, en plus du débat généralisé autour d'une des urgences nationales datant de 500ans dévoilent également l'un des moments les plus effervescents de la mémoire indigène.

Au début des années 2000, la mémoire indigène était placée au centre d'un questionnement juridique posé en termes d'une responsabilité de l'État face à un passé considéré longtemps refoulé. Si, dans les années 1970, l'utopie d'une libération des indigènes du colonialisme interne des sociétés nationales était clairement un combat contre l'indigénisme, au début du XXIe siècle, nous retrouvons une phase différente, celle de la prise en charge du passé indigène.

La Loi sur les droits et la culture indigène est, à cet effet, singulière car, comme nous le verrons ici, elle ne portait pas sur une réparation précise de dommages du passé, ni sur des restitutions spécifiques d'aucun type. Le processus législatif de cette loi va nous montrer que la présence du discours mémoriel sur le passé indigène a été liée principalement à un débat sur la protection des droits fondamentaux, définis comme un pas nécessaire pour construire le futur. Rappelons aussi que la militance mémorielle du zapatisme portait, non seulement, sur une lutte contre l'oubli, mais également sur une reconnaissance légale empêchant cet oubli dans l'avenir et garantissant le respect des populations indigènes en tant que devoir des principales instances légales du Mexique.

Pour revenir à l'histoire de ce processus, après la séance parlementaire du 28 mars 2001, il semble que la nation mexicaine ait écouté pour la première fois les « oubliés de l'histoire », dans un climat d'espoir démocratique. Comme nous l'avons vu, le passé ancien et le présent

se touchaient dans une recherche des voies à suivre pour rouvrir le futur, tellement assombri depuis l'année fatidique de 1994.

Or, les expressions sur le renouveau d'un pacte entre les indigènes et la nation se déployaient au sein de l'utopie d'une nation pluriculturelle. Il existait alors peu de place pour des controverses qui auraient pu avoir lieu à l'époque où l'indigénisme dominait la plupart de la politique publique adressée aux indigènes. Au début du XXI^e siècle, les concepts tels qu'ethnocide, destruction civilisationnelle, oppression ancestrale ou injustice historique étaient d'usage courant. Une normalisation de ce vocabulaire pour se référer aux indigènes s'était donc opérée. Nous pourrions dire, de surcroît, qu'un « régime de vérité »⁸⁷¹ s'était cristallisé lors de la venue des zapatistes à la capitale, déterminant la manière de représenter le passé, délimitant ce qui peut être dit à propos de lui et le diffusant à travers des acteurs précis. La vérité d'une interprétation du passé (le traumatisme ancestral) coexistait dès lors pleinement avec les récits des origines, faisant des indigènes à la fois des victimes et les ancêtres nationaux.

Une fois le dialogue entre les deux Mexiques achevé, la discussion sur l'adoption de ladite loi revenait aux instances officielles législatives. Le débat national sur cette loi traduisait pour certains « les espoirs déposés devant le nouveau gouvernement *foxiste* qui, depuis son accès au pouvoir en janvier 2000, a laissait espérer qu'il était possible de construire un nouveau scénario politique pour discuter sur le terrain de la légalité des droits historiques et de justice sociale pour les peuples indigènes »⁸⁷².

La transcendance de la possibilité d'un tel acte législatif, trouve son explication dans la primauté que possède la Constitution au Mexique⁸⁷³ : la loi fondamentale du pays organise tout l'ordre juridique et politique, façonnant les principes de l'État et de son gouvernement, tout en

⁸⁷¹ Nous faisons évidemment référence au concept de Michel Foucault, au moyen duquel il a cerné la production de ce qui est possible d'énoncer et d'accepter comme vérité dans une société. Les rapports de pouvoir, les combats pour l'énonciation sont au cœur de cette notion, déplaçant le regard d'une conception de la vérité « référentielle » vers l'analyse de la relation entre la vérité et le pouvoir. Dans chaque société s'installent et se transforment des régimes de vérité, rendant possibles ou impossibles des pratiques discursives qui façonnent des subjectivités dans une société traversée par l'exercice du pouvoir à tous les niveaux de la vie.

⁸⁷² HERNÁNDEZ, Rosalva Aída, PAZ, Sarela, et SIERRA, María Teresa. « Introducción », *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, Mexique, CIESAS, 2004, p. 14.

⁸⁷³ L'article 133 affirme cette primauté, en signalant que la Constitution, ainsi que les lois fédérales et les traités internationaux constituent la Loi Suprême de l'Union, étant valables et devant être respectés par tous les états fédérés, sur tous les territoires et par toutes les autorités. Nonobstant, la loi mexicaine permet aux états fédérés de compléter les droits ou garanties contenus dans la Constitution sans pour autant les contredire.

établissant également « les formes d'organisation sociale, politique, juridique, les formes de vie du peuple mexicain »⁸⁷⁴.

S'appuyant sur le désir de construire une « nouvelle relation entre l'État et les peuples indigènes », des débats parlementaires se sont tenus en avril 2001, afin de déterminer les modalités de la révision de la loi fondamentale pour intégrer les demandes ethniques engagées dans le projet d'une nation pluriculturelle. Cette évolution relevant de l'ordre juridique a permis de consolider la dimension mémorielle du passé indigène dans la conception d'une nouvelle intervention politique auprès des indigènes, entendue comme la voie pour la réparation symbolique.

Comme nous le verrons ici, cette réparation découlant du débat sur la reconnaissance de la différence culturelle, se place au cœur du pluralisme culturel qui promue la reconnaissance des droits collectifs et historiques des indigènes au sein d'une nation non homogène. Elle impliquerait ensuite le développement d'un État pluriel où coexisterait le système juridique mexicain avec les systèmes juridiques des populations indigènes (basés sur leurs us et coutumes)⁸⁷⁵. En principe, la reconnaissance de la pluralité culturelle intrinsèque à la nation devait donner lieu à une forme d'État dépendant de sa propre pluralité nationale et non le contraire⁸⁷⁶. Cette dernière question touchait directement la possibilité de faire coexister le *pluralisme culturel* (la reconnaissance de la diversité entendue comme la spécificité des indigènes) avec un *pluralisme juridique* qui relève directement du débat sur l'autonomie et l'auto-détermination des peuples indigènes⁸⁷⁷.

⁸⁷⁴ ZUÑIGA BALDERAS, Abigail. « El proceso legislativo en México y la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena », dans LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco et al. *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, Ediciones Casa Vieja « La guillotina », México, 2000 pp. 47-64.

⁸⁷⁵ Comme expliqué dans : ORTEGA VILLASEÑOR, Humberto. *Hacia una nación pluricultural. Un estudio de vinculación socio-jurídica para preservar a futuro la riqueza y diversidad cultural de México profundo*, Madrid, Editorial academia Española, 2001.

⁸⁷⁶ Ambrosio Velasco Gómez propose un républicanisme multiculturel sortant des cadres de l'État libéral. Le philosophe signalant ainsi le besoin de construire un État capable de protéger la pluralité culturelle. Ce républicanisme intégrerait donc la notion d'une nouvelle démocratie basée sur la réalité de la pluralité. VELASCO GÓMEZ, Ambrosio. *Nación plural y democracia en México*, 1999 et disponible sur : <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisos/NACION%20PLURAL%20Y%20DEMOCRACIA%20EN%20MEXICO.pdf> (Consulté le 5 mai 2019). Il a plus tard approfondi cette idée dans le livre collectif, *Republicanism and multiculturalism*, Mexique, Siglo XXI, 2006.

⁸⁷⁷ Pour cette discussion, nous nous référons à : ARAGÓN ANDRADE, Orlando. « Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico », *Boletín Mexicano de derecho comparado*, vol.40, n° 118, México, janvier-avril 2007, pp. 9-26.

Dans son livre, *Estado plural, pluralidad de culturas*, le philosophe Luis Villoro avait déjà souligné l'importance capitale d'une réforme de l'État depuis le point de vue de la diversité culturelle et du respect des traditions des indigènes dans l'organisation de leur vie communautaire. Pour lui, seul cet acte pouvait instituer une véritable rupture par rapport aux forces qui avaient aliéné les indigènes et entravé leur libération et la conduite de leur propre destin⁸⁷⁸. De même, comme nous l'avons montré, les questions centrales de l'initiative de la Loi sur les droits et la culture indigène, à savoir celles de l'autonomie et l'auto-détermination, relevaient d'un enjeu renvoyant au développement et au « fleurissement » des peuples indigènes dans leurs propres termes et dans leur propre conception de l'avenir.

La législation sur la Loi sur les droits et la culture indigène s'est tenue dans le cadre du fonctionnement habituel de l'État mexicain, structuré en tant que système fédéral. Comme tout projet ou initiative de loi au Mexique, elle devait respecter l'organisation « bicamérale », c'est-à-dire, être discutée par les deux chambres composant le Parlement : la Chambre des sénateurs (composée de 128 membres) et la Chambre des Députés (formée par 500 membres). Habituellement, au cours de ce processus, l'initiative est présentée à l'une de ces chambres, désignée alors comme « Chambre d'origine » ; l'autre étant considérée comme la « Chambre de révision »⁸⁷⁹. Une fois l'initiative présentée, elle est adressée à l'une des commissions des Chambres, chargée de rendre un avis. Elle est ensuite discutée dans la « Chambre d'Origine » par tous les législateurs qui la composent. Si elle est approuvée par cette instance, elle est alors adressée à la « Chambre de révision » pour sa discussion. Dans le système mexicain, toute modification constitutionnelle nécessite du vote favorable des deux tiers des députés et des sénateurs présents aux sessions. Ensuite, il est nécessaire que la plupart des Parlements des états fédérés émettent également un vote favorable pour que la Constitution puisse être amendée. Si l'initiative est ainsi approuvée, elle est transmise à l'exécutif. Celui-ci peut aussi apporter des modifications, ou bien exercer son droit de veto sur la décision des Chambres de l'Assemblée législative. Une fois consentie par l'exécutif, la loi est publiée dans le Journal Officiel de la Fédération, ce qui marque son entrée en vigueur. Finalement, seule la Cour

⁸⁷⁸ VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Espagne, Paidós, 1998.

⁸⁷⁹ Rappelons qu'au Mexique, les projets de loi peuvent être présentés par l'exécutif, les députés ou les sénateurs du Parlement, par les parlements locaux ou bien par des citoyens représentant, en nombre, [je ne comprends pas bien ces chiffres], 13% des citoyens en âge et en droit de voter inscrits sur les listes électorales]. Voir : Sistema de información legislativa, SIL, Mexique : <http://sil.gobernacion.gob.mx/Glosario/definicionpop.php?ID=123> (Consulté le 5 mai 2019).

Suprême de Justice de la Nation est autorisée à recevoir des controverses constitutionnelles, en sa qualité de plus haute autorité judiciaire fédérale.

Suivant ce processus, l'initiative de Loi sur les droits et la culture indigène fut analysée à partir de février 2001 par deux Commissions spéciales : la Commission des Points Constitutionnels et d'Études Législatives du Sénat de la République et la Commission des Affaires Indigènes⁸⁸⁰. Elles avaient élaboré un avant-projet en vue de son débat, d'abord par la Chambre des sénateurs puis par la Chambre des députés⁸⁸¹. Après la marche des zapatistes vers la capitale, le 25 avril 2001, l'initiative de réforme a été révisée une nouvelle fois par lesdites commissions qui ont réalisé plusieurs modifications à l'initiative de Vicente Fox Quesada basée sur le texte de la COCOPA. Le document de l'avant-projet des Commissions proposait finalement la réforme de l'article 2, de la manière suivante :

Article 2 : « La nation mexicaine est une et indivisible. La nation a une composition pluriculturelle fondée, de façon originaire, sur les peuples indigènes. Ces derniers sont les descendants des populations qui habitaient sur le territoire du pays à la veille de la colonisation et qui conservent aujourd'hui leurs propres institutions sociales, économiques, culturelles et politiques, même partiellement. La conscience de leur identité indigène constitue le critère fondamental lors de la détermination des individus devant être soumis aux dispositions en vigueur en matière de peuples indigènes.

(...) Le droit des peuples indigènes à la libre-détermination sera exercé sous la forme d'un encadrement constitutionnel autonome assurant l'unité nationale. La reconnaissance des peuples et communautés indigènes se fera dans les Constitutions et les lois des États fédérés, devant tenir compte des principes généraux des paragraphes antérieurs ainsi que des critères ethnolinguistiques et des situations territoriales.

Article 2A/VII. (...) Les Constitutions et lois des États fédérés, établiront parmi les modalités relatives à l'autodétermination, celles qui manifestent de la meilleure façon les situations et les aspirations des peuples indigènes dans chaque État, ainsi que les normes pour la reconnaissance des communautés indigènes comme entités d'intérêt public⁸⁸².

⁸⁸⁰ Les Commissions Parlementaires sont des groupes de travail spécialisés dans un secteur précis de la vie politique au Mexique : éducation, santé, travail, droits indigènes, parmi d'autres. Il existe plusieurs types de commissions : 39 commissions ordinaires avec ses secteurs d'importance majeure, des Commissions permanentes pour des travaux en attente ou urgents, des Commissions spéciales dont la tâche se focalise sur des sujets très précis, des Commissions de recherche qui surveillent, par exemple, le fonctionnement des organismes ou des entreprises.

⁸⁸¹ Une fois qu'une ou plusieurs commissions parlementaires ont présenté un avis sur une initiative de loi, on parle d'un « avant-projet de loi » qui sera ensuite discuté par les Chambres correspondantes. Une fois l'avant-projet discuté et voté par une Chambre, celui-ci devient officiellement « projet de loi ». Selon le cas, le projet de loi devient une loi lorsqu'elle a été votée par la deuxième Chambre (députés ou sénateurs selon la chambre d'origine qui présente l'initiative).

⁸⁸² Document d'avis des Commissions des Points Constitutionnels et Commission des Affaires Indigènes. « Projet de décret par lequel sont additionnés un deuxième et troisième paragraphe à l'article 1, la réforme de l'article 2, la dérogation du premier paragraphe de l'article 18 et un dernier paragraphe à la troisième fraction de l'article 115 de la Constitution politique des États-Unis mexicains » *Gaceta parlamentaria*, 27 avril 2001.

En effet, le document de l'avant-projet présenté par les Commission différait de l'initiative transmise par Fox Quesada. Pour plusieurs intellectuels et activistes engagés auprès des demandes indigènes, l'introduction du concept d'unité de la nation était une modification « mal placée » dans une réforme visant la pluralité culturelle⁸⁸³. Pour certains, la notion d'« unité » ne faisait que nier que « notre pays est un peuple des peuples, une nation des nations (...) et pire, cela ne reconnaît pas la réalité mexicaine et élève au sommet une « nation » fictionnelle qui va de pair avec son indivisibilité »⁸⁸⁴. Mais, cette fois, l'invocation de l'unité nationale, héritage du récit indigéniste, était exprimée par rapport à une crainte de balkanisation qui, d'après les secteurs conservateurs, résulterait de l'accord de droits spéciaux pour les indigènes. Toutefois, dans le document des Commissions, les modifications faites à l'initiative originelle avaient été apportées dans l'expectative d'un consensus et d'un travail d'unification des critères entre les différentes forces politiques.

Certes, la restructuration de l'initiative proposée par l'avis des Commissions avait intégré des restrictions à la demande des droits d'autonomie et d'auto-détermination des populations indigènes, toutefois les débats parlementaires sur la loi nous montrent aussi un autre aspect. La Loi sur les droits et la culture indigène a été présentée comme découlant d'un « objectif qui consistait à trouver une solution à un problème non résolu au cours des deux siècles de vie indépendante du pays, tout en enrichissant au travers des droits indigènes les principes d'un projet national contenu dans la Constitution, mais en organisant des actions concrètes et immédiates »⁸⁸⁵. De la même manière, les Commissions ont présenté dans leur avis une justification de l'avant-projet de réforme comme un engagement légal « pour corriger les injustices qui dans le passé ont été commises contre les peuples et communautés indigènes »⁸⁸⁶. La phrase pourrait sembler anodine, mais si l'on tient compte du spectre que l'on a ici déployé à propos de la mutation du passé indigène, elle regagne toute son importance. Tout document

⁸⁸³ Comme le signale Akuavi Adonon dans son article « Le droit étatique mexicain et les populations indigènes : fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration », *Droit et cultures* [En ligne], 56 | 2008-2, mis en ligne le 03 février 2009 : <https://journals.openedition.org/droitcultures/187> (Consulté le 12 mai 2019).

⁸⁸⁴ ESPINOZA SAUCEDA, Guadalupe. « Alcances y limitaciones de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena », dans LÓPEZ BARCENAS, Francisco et al. (éds). *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, Centro de orientación y asesoría a pueblos indígenas, Mexique Ediciones Casa Vieja “La guillotina”, México, 2000, p. 68.

⁸⁸⁵ Document d'avis des Commissions de Points Constitutionnels et Commission des Affaires Indigènes, *Gaceta parlamentaria*, 27 avril 2001.

⁸⁸⁶ *Ibidem*.

concernant des droits spécifiques pour les populations indigènes était désormais présenté en termes d'une rhétorique (devenue officielle) à propos de la « dette historique » ou de la « réparation des dommages du passé ». Le degré de différence relevait des cadres de la pratique de ces droits (autonomie ou soumission à la structure générale nationale), mais du point de vue de sa légitimation, l'avant-propos des Commissions ne différait pas du discours que les zapatistes tenaient à propos du passé traumatique et du besoin de le corriger.

Nous pouvons également constater ces aspects lors du débat parlementaire. La validation de l'avant-projet de loi a été ainsi légitimée par les groupes politiques qui soutenaient le mouvement zapatiste en termes de « réparation » par rapport à l'histoire subie dans le passé par les populations indigènes. Dans le débat du projet au sein de la Chambre de députés, Sara Castellanos Cortés, du Groupe Parlementaire du Parti Vert Écologiste du Mexique (PVEM) a affirmé, lors de son vote en faveur de l'avant-projet, que : « (...) les peuples indigènes du pays ont été soumis à une longue histoire d'outrages. Ils ont été non seulement victimes d'une exploitation systématique qui date de la Colonie ; qui a été maintenue au XIXe siècle ; et qui s'est consolidée à l'époque postrévolutionnaire... [...] Les réformes constitutionnelles que nous discutons aujourd'hui signifient la réparation d'une injustice historique dont nous devons nous sentir fiers »⁸⁸⁷.

De la même manière, le sénateur Demetrio Sodi Tijera, du groupe parlementaire du Parti de la Révolution Démocratique (PRD), a défendu son vote en faveur du projet de la Loi sur les droits et la culture indigène, en évoquant la politique non favorable de l'indigénisme face aux conditions des peuples indigènes. Ainsi, en faisant des remarques sur les modifications qui avaient été faites à l'initiative initiale, il a affirmé que :

Notre vote est en faveur. Mais nous ne nous conformons pas, la lutte n'est pas encore achevée. Il reste des changements à réaliser et nous allons continuer à lutter pour. Nous votons pour car il existe des avancées, mais nous ne sommes pas entièrement satisfaits et nous croyons, exigeons et convoquons les factions du PAN et du PRI pour qu'ils poursuivent davantage leur effort pour plus d'ouverture que celle déjà réalisée, car cela ne résout pas entièrement le problème indigène, probablement ne résout pas non plus le

⁸⁸⁷ Sénatrice Sara Castellanos Cortés, Groupe Parlementaire du PVEM. Processus législatifs. Discussion/Chambre d'origine : Chambre des sénateurs. L'ensemble des débats Parlementaires sont disponibles sur le portail de la Court Suprême de Justice au Mexique : <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7fey1FqriczAfD6iPCLYGiDJUzmPq8U> (Consulté le 12 mai 2019).

problème de la paix et nous continuons à avoir une grande dette envers les peuples et les communautés indigènes du Mexique⁸⁸⁸.

En réaction à cette affirmation, qui faisait apparaître les désaccords sur les modifications apportées à l'initiative de Fox Quesada par les commissions, le sénateur César Jauregui López, du PAN, a ainsi opposé sa vision : « Cette Loi ne cherche pas de vainqueurs ni des vaincus, mais tout simplement d'améliorer les conditions de ceux qui ont beaucoup réclamé une reconnaissance de leurs droits : les peuples indigènes. Personne ne peut s'attribuer la paternité ni ne peut s'enorgueillir de cet effort [il fait référence au projet de Loi], car il a été le produit du consensus et de la légitimité de tous les groupes Parlementaires »⁸⁸⁹. Il était clair que, concernant la légifération de ladite loi, le PAN avait adopté de manière générale une attitude plus opportuniste, car la validation d'une telle réforme ne faisait que mettre en valeur l'alternance politique et sa position en tant que parti au pouvoir, même s'il avait mené une dure opposition face au président à l'occasion de l'accueil des zapatistes au Parlement.

Du côté des membres de l'ancien parti officiel, le PRI, dont la posture avait été ambiguë lors des discussions pour accorder la tribune aux indigènes, le sénateur Carlos Rojas Gutiérrez a souligné qu'avec le document produit par les Commissions spéciales « nous faisons un pas très important pour corriger l'injustice qui ségrègue et marginalise les communautés et les peuples indigènes (...) De plus, avec cette réforme nous contribuons au renforcement de l'État de Droit, nous contribuons à la paix, mais surtout, nous contribuons à l'unité de la nation »⁸⁹⁰.

Le vote de cette loi a été également justifié en termes d'un important changement vers un nouveau modèle social : « cette article [l'article 2] nous situe dans le XXIe siècle, dans le siècle de la reconnaissance, justement nous sommes devant le siècle de la différence, devant le siècle des États différents où sont restés derrière les protectionnismes, où nous faisons un pas vers des États solidaires, des États qui donnent les pleines garanties à chaque être humain de vivre avec dignité »⁸⁹¹. De ce fait, la promotion de cette loi est également vue comme une occasion pour le « perfectionnement de nos institutions »⁸⁹².

⁸⁸⁸ Sénateur Demetrio Sodi de la Tijera, Parti de la révolution démocratique.

⁸⁸⁹ Sénateur César Jauregui Robles, Parti Action Nationale.

⁸⁹⁰ Sénateur Carlos Gutiérrez Rojas, Parti Révolutionnaire Institutionnel.

⁸⁹¹ Sénatrice Leticia Burgos Ochoa, Parti de la Révolution Démocratique.

⁸⁹² Sénateur Felipe de Jesús Vicencio Álvarez Parti Action Nationale.

Les termes dans lesquels a été mené le débat dans la Chambre des députés, révèlent comment l'idée de construire une nation homogène n'était plus le principe de base des lois concernant les populations indigènes. L'idée d'établir une reconnaissance prenant en compte la longue histoire des outrages et le besoin de payer une dette envers les indigènes, n'étaient pas des idées propres à l'indigénisme postrévolutionnaire. Désormais, l'ancien idéal d'homogénéité socioculturelle, aussi bien que les notions d'« intégration culturelle », de « métissage », étaient déjà perçues comme le fond du problème à résoudre dans un nouveau cadre légal. Ainsi, l'ancien passé colonial, aussi bien que celui de la construction de l'État-nation étaient considérés comme coupables de ce qu'une loi du temps présent était chargée de réparer. Ces passés ont aussi vu le déplacement de leur statut fondateur de la nation vers une vision dans laquelle ils avaient engendré des injustices à corriger. Leur évocation dans la création d'une loi de cette nature opérait sur eux une judiciarisation et un jugement indirect, car le processus de législation n'évoquait pas des faits précis à punir mais la totalité de la condition historique des indigènes depuis la conquête et jusqu'à nos jours. Dans ce sens, la notion d'un continuum de violence exercé contre les indigènes était un argument clé dans la reconnaissance de leurs droits fondamentaux, dérivés à la fois de leur origine singulière et de leur condition de victime historique.

En effet, la reconnaissance des indigènes au sein de la Constitution mexicaine a donc constitué un moment majeur dans la perception de leur histoire comme un fardeau pour la nation susceptible alors d'être allégé par l'avènement d'une nouvelle organisation politique respectueuse de la différence. La question de la réforme légale ne se posait plus en termes d'une justice nationale pour le progrès pour tout le peuple mexicain (auparavant considéré comme un peuple métis), mais pour la réparation des groupes minoritaires. En outre, la considération des indigènes comme des minorités à part transformait également la perception de l'État et de la nation comme une réalité unifiée et ayant le même sens pour tous.

La signification culturelle et historique de cette loi réside donc dans le fait d'être une forme d'affirmation des *identités particulières* et non de l'*identité nationale*. De cette manière, la vision du passé des peuples indigènes, comme tragédie d'une altérité longtemps aliénée, a trouvé tout son sens dans un nouveau cadre de prise en charge juridique. Lors du débat parlementaire, ce sens du passé est devenu un nouveau vocabulaire officiel, partagé dans les principales instances de l'État mexicain. En même temps, il revenait à l'État la gestion de ce

passé qui est devenu, lors de la discussion de la loi, une affaire historico-juridique et non plus seulement un instrument de lutte de groupes subalternes. Un nouvel élément a ainsi été introduit dans le changement contemporain du sens du passé indigène.

Pendant le débat à la Chambre des sénateurs est apparue également l'idée d'un « moment historique ». En effet, le processus de légifération a été perçu comme « une opportunité historique que la vie nous donne de pouvoir être acteurs du destin des peuples indigènes »⁸⁹³, comme un moment pour « secourir les peuples indigènes et réclamer justice et dignité »⁸⁹⁴, un « événement historique d'une énorme responsabilité que nous assumons pleinement en tant que législateurs devant la Nation mexicaine »⁸⁹⁵. Finalement, à partir de ces conceptions et résumant l'esprit de la discussion menée à la Chambre haute du pouvoir législatif, la présentation de l'avis général après le vote affirmait que : « Cette réforme en matière de droits culturels indigènes signifie un changement juridique décisif pour l'avenir du pays. C'est une question fondamentale pour la nation dans la mesure où elle établit les bases pour constituer un pays véritablement inclusif, qui reconnaît les différences culturelles dans le cadre de l'unité nationale »⁸⁹⁶. Mais cette notion d'unité nationale a, cependant, été réintroduite pour apaiser les craintes de balkanisation et non pour justifier l'homogénéisation du peuple mexicain, tel que l'indigénisme postrévolutionnaire le prônait auparavant.

Au cours des débats qui ont eu lieu à la Chambre des Députés le 28 avril 2001, les notions d'« occasion historique », de « dette historique » et de « réparation » ont également fait évoluer la délibération de la Loi sur les droits et la culture indigène. Dans les discours d'ouverture en séance plénière, le député Justino Hernández Hilaria, membre de la Commission des points constitutionnels, a signalé que le processus législatif concernant les peuples indigènes était un moment :

(...) plein de signification émotive et pourtant difficile de déterminer juridiquement car basé sur des faits historiques, sur un sentiment d'identité et de préservation de la propre culture (...) Les réformes constitutionnelles en matière de droits et culture indigène terminent leur cycle au sein du Congrès de l'Union, représentant le sommet d'un des processus politiques, sociaux et culturels les plus significatifs de l'histoire récente du

⁸⁹³ Senatrice Luisa María Calderón Hinojosa, Parti Action Nationale.

⁸⁹⁴ Sénateur Jorge Zermeño Infante, Parti Action Nationale.

⁸⁹⁵ *Ibidem*.

⁸⁹⁶ Avis et discussion finale, Chambre des sénateurs, 25 avril 2001.

Mexique. Ce jour historique pour le Mexique, mais surtout pour les indigènes, ouvre une nouvelle relation avec es indigènes⁸⁹⁷.

Cette relation a aussi été définie dans les termes d'une nouvelle sensibilité politique qui cherchait à payer « une fois pour toutes la dette historique que nous avons en tant que pays en raison de l'injustice qu'ils ont vécu pendant 500 ans »⁸⁹⁸.

A la différence des débats qui ont eu lieu au sein de la Chambre des sénateurs, ceux de la Chambre des députés sont revenus plus fortement sur la question de cette dette historique devant laquelle la Loi sur les droits et la culture indigène était censée apporter une réparation et une nouvelle prise en charge juridique des indigènes du Mexique, définis comme des « oubliés durant longtemps »⁸⁹⁹. Toutefois, même dans le partage d'un vocabulaire historique renvoyant à la condition de victime ancestrale, le Parti du Travail a présenté un avis différent en votant contre l'avant-projet de loi, considérant que les modifications apportées à l'initiative présidentielle représentaient une :

(...) antichambre de la guerre au Chiapas et en continuité avec les politiques d'extermination de nos frères indigènes de cette région et de tout le pays. Nous nous référons à l'accord entre les groupes parlementaires qui ont validé un avis qui refuse la reconnaissance des communautés indigènes en tant qu'entités de droit public, tout en leur octroyant une reconnaissance en tant qu'entités d'intérêt public.

(...) Tout au long des 300 ans de la Colonie et de presque deux siècles que nous avons comme nation indépendante, les peuples et les communautés indigènes ont fait l'objet de racisme, d'exploitation, d'ethnocide et d'exclusion qui les ont maintenus en marge du développement national et dans de terribles conditions économiques et sociales. Après plus de 50 ans d'indigénisme gouvernemental, des politiques paternalistes et autoritaires de l'ancien régime, le 2 juillet dernier a semblé offrir l'opportunité d'un changement réel dans la situation des peuples indiens en tant que partie fondamentale de la nation mexicaine.

Cependant, les intérêts des puissants secteurs économiques et politiques semblent s'acharner à maintenir la continuité de la relation dominante de l'État et de la société métisse envers les peuples indigènes.

Le soulèvement indigène armé du 1 janvier 1994, la Loi pour le dialogue et la conciliation de mars 1995, les Accords de San Andrés de février 1996 ; la Caravane Zapatiste de février et mars 2001 ; accompagnée et soutenue par des millions de mexicains et la défense de l'initiative des réformes constitutionnelles en matière indigène de la COCOPA, ont

⁸⁹⁷ Député Justino Hernandez Hilaria, membre de la Commission des Points Constitutionnels.

⁸⁹⁸ Député José Narro Céspedes, Parti du Travail. Tout de même, il faut rappeler qu'il avait présenté une motion de suspension du débat sur la loi, car il considérait que l'approbation de l'initiative restait extrêmement précipitée.

⁸⁹⁹ Député Gustavo Riojas Santana, Parti de la Société Nationaliste.

fermement montré que la vieille relation établie envers les peuples indiens est inadmissible et n'a plus de place dans la nouvelle démocratie.⁹⁰⁰

Cette allocution s'inscrit dans l'opposition aux modifications qui avaient été apportées principalement par la Commission des Points Constitutionnels de la Chambre des sénateurs à laquelle Diego Fernandez de Cevallos appartenait, et qui était l'une des figures les plus controversées du fait de son opposition à la création des droits de reconnaissance et d'autonomie. De la même manière, son opposition relevait du fait que l'accord de la loi provenait principalement des partis de gauche. La Commission des Affaires Indigènes n'avait pas eu d'accord avec la Commission des Points Constitutionnels : débat qui continuerait à être un motif de discorde, même après l'adoption de la Loi sur les droits et la culture indigène.

Du côté de la gauche, les modifications faites à l'initiative de loi par les Commissions ont ainsi été perçues comme un élément de continuité de l'oppression historique d'un monde sur l'autre. D'après cette vision, le député Uuc-kib Espadas Ancona, du PT, a catégoriquement exprimé que : « Les peuples indiens se sont installés sur le territoire national des centaines d'années avant que les conquistadores n'envahissent et blessent cette terre. Cependant, nous ne sommes pas capables aujourd'hui comme nation, nous ne sommes pas capables en tant qu'État, de reconnaître cette réalité »⁹⁰¹. D'une manière plus claire, la gauche avait fait sien le discours sur la victimisation historique. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, au sein des partis de gauche, notamment le PRD et le PT, plusieurs indigènes militaient ou des membres de ces partis étaient originaires des États fédérés comportant d'importantes densités de populations indigènes. Sans être une généralité absolue, ces différences octroyaient un engagement plus important auprès de la cause pour la reconnaissance des indigènes en termes d'oubliés de l'histoire qui cherchent à « préserver leur identité (...) et qui partagent une culture, une mémoire et un destin », malgré 500 ans de transformations, bien entendu⁹⁰².

Or, la question de l'autonomie restait le sujet le plus ambigu. Toutefois, pour certains parlementaires, le fait de respecter l'identité ou la culture équivalait à accorder ces droits aux indigènes et, même, à payer la dette historique. Y compris à l'intérieur du principal parti de

⁹⁰⁰ Député Félix Castellanos, Parti du Travail.

⁹⁰¹ Député Uuc-kib Espadas Ancona, Parti du Travail.

⁹⁰² Député Nicolas Álvarez Martínez, Parti Révolutionnaire Institutionnel.

gauche, le PRD (et le plus opposé à la réforme) certains de ses membres ont affirmé que la seule reconnaissance identitaire était déjà une grande réussite et un moment historique :

Aujourd'hui nous réussissons à refléter dans la Constitution la place que les peuples indigènes occupent dans la nation pluriculturelle mexicaine. Plus jamais les indigènes seront occultés à cause d'un cadre légal qui ne les reconnaît pas ! Félicitations et que ce soit pour le bien des peuples indigènes et pour la paix, pour le progrès de tout le Mexique !⁹⁰³

Pour les groupes parlementaires qui donnèrent leur vote en faveur de la Loi sur les droits et la culture indigène, le paiement de la dette historique envers les peuples indigènes représentait aussi la refonte du pacte social : « C'est un nouveau pacte social que nous établissons pour un futur possible au Mexique. Et il est aussi établi la reconnaissance des peuples et communautés dans leur droit à la libre-détermination, pour être exercé dans un cadre constitutionnel d'autonomie qui assure l'unité nationale »⁹⁰⁴.

Cependant, la question épineuse restait celle des modifications de l'initiative de loi présentée par Vicente Fox Quesada qui cherchait à établir (au moins sur le papier) le respect de l'autonomie et la libre-détermination, tel qu'il avait été établi dans les Accords de San Andrés depuis 1996, sur la base de la Convention 169 de l'OIT. Dans le document de la COCOPA, tout comme dans l'initiative présentée par l'exécutif, il était établi que les peuples indigènes ont le droit à la libre-détermination et à l'autonomie concernant un ensemble d'aspects de leur organisation sociale, économique, politique et culturelle, parmi lesquels la possibilité d'exercer leurs cadres juridiques, en coexistence avec ceux de l'État. Toutefois, dans les modifications apportées par les Commissions, il a été réaffirmé non seulement l'unité indivisible de la nation, mais aussi la suprématie de la Constitution face aux procédures juridiques entamées par les institutions indigènes⁹⁰⁵.

Concernant ce dernier point, un grand nombre de membres du PRD et du PT ont fait part de leur ferme opposition face au refus du PRI et du PAN devant la possibilité d'introduire la notion d'autonomie indigène dans le projet final de loi. Ils ont notamment insisté sur le fait

⁹⁰³ *Ibidem.*

⁹⁰⁴ Député Juan Manuel Carreras López, Parti Révolutionnaire Institutionnel.

⁹⁰⁵ Un tableau comparatif entre la proposition de loi COCOPA et le résultat final de l'adoption de la Loi sur les droits et la culture indigène est disponible dans la *Revue Chiapas*, n°. 11 : <http://revistachiapas.org/No11/ch11comparacion.html> (Consulté le 25 mai 2019).

qu'il ne s'agissait donc pas d'un jour historique⁹⁰⁶, et que les indigènes n'étaient pas élevés au rang d'un nouveau sujet de droits, mais tout simplement à celui d'entités d'intérêt public. Dans ce sens, le député Jaime Cervantes Rivera, du PT, a dénoncé qu'il ne trouvait nulle part dans l'avis des Commissions la réponse aux « réclamations ancestrales des peuples et des communautés indigènes (...) il ne me reste qu'à féliciter le Président Fox, car son initiative va être approuvée, car il continuera à donner des perles de verre⁹⁰⁷ en échange de l'or et des garde-mangers en échange des droits constitutionnels des mexicains et des indigènes »⁹⁰⁸.

Pour ceux qui s'opposaient aux modifications à l'initiative originale, l'approbation de l'avant-projet était un acte précipité et semblait répondre à d'autres intérêts économiques et politiques. La réforme accomplie tait de même considérée comme une nouvelle injustice, car modifiant l'esprit originel des Accords de San Andrés et de la proposition de loi COCOPA. Il s'agissait ainsi d'« une initiative qui reste à mi-chemin, qui marchande, comme il y a 500 ans, de manière mesquine la plénitude des droits fondamentaux des peuples indiens »⁹⁰⁹.

Plusieurs membres du PRD et du PT ont ainsi dénoncé l'initiative des Commissions et leurs modifications, les estimant honteuses et s'inscrivant dans un modèle de tutelle étatique sur les indigènes et dans un ancien paternalisme caractéristique de l'autoritarisme politique antérieur à l'alternance de l'année 2000. Ils ont alors refusé les modifications de l'avant-projet, les replaçant une nouvelle fois dans une perspective historique : « les arguments qui nous sont présentés aujourd'hui, qui disent qu'en appuyant cette initiative nous fermerons une blessure historique, sont non seulement faux, mais il s'agit également d'une mauvaise blague pour les indigènes du Mexique et d'Amérique (...) nous ne voulons pas le début d'une reconquête comme au XVIe siècle... ! »⁹¹⁰. Finalement, un autre sens d'« historique » fut proposé :

Ce jour passera à l'histoire comme le jour où l'on a raté la justice et la vérité. Aujourd'hui, cette répression éloigne de la tribune notre liberté d'expression qui est une partie substantielle de la démocratie (...) Les forces les plus obscures de l'histoire de notre pays ont fait triompher les pires consignes qui prétendent les exterminer [les indiens]. Aujourd'hui les fils et les représentants des pillards historiques des peuples indiens, avec ruses diverses ont convaincu leurs moutons de trahir le peuple... !⁹¹¹.

⁹⁰⁶ Député Martí Batres Guadarrama, du Parti de la Révolution Démocratique.

⁹⁰⁷ Au Mexique, il est très commun d'entendre l'histoire selon laquelle lors de la conquête de 1521 les Espagnols auraient offert aux indigènes des perles en verre en échange de leur or.

⁹⁰⁸ Héctor Sánchez López, Parti de la Révolution Démocratique.

⁹⁰⁹ Député Humberto Mayans Canabal, Parti de la Révolution Démocratique.

⁹¹⁰ Député Miguel Bortolini Castillo, Parti de la Révolution Démocratique.

⁹¹¹ Député Auldarico Hernández Jerónimo, Parti de la Révolution Démocratique.

Malgré la controverse générée par les débats parlementaires autour de l'initiative de Loi sur les droits et la culture indigène, modifiée par les Commissions parlementaires, le projet de loi a été adopté. Un vote particulier fut émis par le député Héctor Sánchez López (Membre de la Commission des Affaires Indigènes) pour signaler les importantes failles et différences qui subsistaient en comparaison avec les Accords de San Andrés et la loi COCOPA. Cependant, le processus de législation continua, faisant parvenir aux États fédérés l'initiative de loi qui déboucha le 18 juillet 2001 sur l'obtention des votes favorables nécessaires. La réforme fut uniquement rejetée par dix congrès locaux : Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Hidalgo, Mexico, San Luis Potosí, Sinaloa, Zacatecas, Baja California et Morelos ; les six premiers États cités comportant les plus nombreuses communautés indigènes. Finalement, le 14 juillet 2001, l'exécutif publia la réforme dans le *Journal officiel de la fédération*.

Le processus de réforme et les modifications à l'initiative de Vicente Fox Quesada ont été perçus comme une nouvelle « trahison historique »⁹¹², comme une « contre-réforme »⁹¹³ ou comme « une réforme mutilée »⁹¹⁴, car elle n'accorda pas aux indigènes l'intégralité de leurs demandes, les définissant comme des « sujets d'intérêt public » et non comme des « sujets de droit ». Il a été aussi affirmé que les législateurs mexicains avaient confondu les notions d'État et de nation⁹¹⁵, invoquant une peur de séparatisme ou attribuant une potentielle division de la nation issue de la reconnaissance des droits des indigènes. L'historien Jérôme Baschet, engagé auprès de l'EZLN, définit cet événement comme une « paix manquée », un moment qui montrait comment la dynamique de la marche des zapatistes avait été « annihilée par un obstacle redoutable : l'abîme entre la mobilisation sociale et une classe politique héritée des temps anciens et en panne de renouvellement »⁹¹⁶. La distance entre le Mexique profond et le Mexique imaginaire ?

⁹¹² CASTRO SOTO, Gustavo. « Siete años, siete traiciones al proceso de paz », San Cristóbal de las Casas, 22 août 2001: <http://otrosmundoschiapas.org/analisis/SIETE.pdf> (Consulté le 30 mai 2019).

⁹¹³ « La ley indígena », *Nexos*, 1 septembre 2001.

⁹¹⁴ GÓMEZ, Magdalena. « La constitucionalidad pendiente. La hora indígena en la Corte », dans HERNÁNDEZ, Rosalva Aída, PAZ, Sarela et SIERRA, María Teresa. « Introducción », *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, Mexique, CIESAS, 2004, pp. 165-204.

⁹¹⁵ ESPINOZA SAUCEDA, Guadalupe. « Alcances y limitaciones de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena », dans LÓPEZ BÁRCENA, Francisco et al. (éds). *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, Centro de orientación y asesoría a pueblos indígenas, Ediciones Casa Vieja « La guillotina », México, 2000, pp. 65-78.

⁹¹⁶ BASCHET, Jérôme. « Chiapas 2001, la paix manquée. La marche de la dignité indigène et la reconnaissance frustrée des droits des peuples indigènes », *Journal de la société des américanistes*, 2001, n°. 87, p. 11.

La phase de reconnaissance – conflictuelle et non aboutie – des indigènes, en tant que sujets de droits du fait leur situation de victimes de l’histoire, nous montre un aspect décisif de la mémoire dans les sociétés contemporaines : son lien avec le degré de démocratie, effective ou à construire, dans un pays donné.

Le cas du Mexique nous montre, de surcroît, comment des acteurs précis peuvent mobiliser un discours de mémoire sur un passé ancien afin de faire entrer leurs revendications dans l’agenda des politiques en cours. Mais, comme nous avons pu le voir, les rhétoriques associées à la reconnaissance des victimes ne sont pas extérieures à la construction des idéologies et aux conflits entre des intérêts politiques d’ordre divers. Un gouvernement de transition a ainsi profité non seulement de la conjoncture historique mais aussi du langage disponible à propos de la réinterprétation mémorielle du passé indigène pour consolider sa propre légitimité politique.

L’inflation considérable des références au passé indigène autour de l’année 2000 a pris également du sens dans un contexte des négociations politiques associées à l’espoir d’un changement dans une société qui avait été soumise au monopole d’un seul parti, le Parti de la Révolution Institutionnelle. Dans ce scénario, l’alternance a été confrontée à un impératif de transition, à savoir, la question de la réconciliation nationale perçue comme une affaire vieille de plusieurs siècles.

A cet égard, la prise de parole des zapatistes était également perçue non seulement comme une dénonciation des « siècles de colonialisme », mais du blocage politique qui perdurait au Mexique à cause du Parti Révolutionnaire Institutionnel. Par ailleurs, sur ce point l’EZLN, aussi bien que le gouvernement de l’alternance, ont coïncidé dans l’accusation du régime politique antérieur comme une source des malheurs qui aurait prolongé les siècles d’oppression. L’administration de Fox Quesada avait ainsi capitalisé le mouvement zapatiste pour se présenter comme une nouvelle démocratie ayant surmonté la longue dictature du PRI qui aurait aussi été incapable d’écouter et de reconnaître les indigènes. Cependant, l’utopie d’une nouvelle démocratie semblait fondée dans la figure d’un homme, le président (y même malgré les controverses avec son propre parti), comme le veut la tradition politique mexicaine

connue sous le terme de « présidentielisme » Nous situant dans cette époque relativement récente, une question s'impose alors : quoi donc de plus fort pour Fox Quesada qu'un nouveau discours pluriculturaliste faisant des droits internationaux des indigènes le drapeau de sa propre lutte pour la conquête du pouvoir ?

Mais finalement, au-delà des critiques et soupçons, l'enjeu de la reconnaissance des indigènes lors de l'alternance de 2000 a établi un lien entre réparation, droit à la mémoire et reconnaissance d'une identité ancestrale à travers la quête d'une nouvelle démocratie. Comme dans d'autres contextes de transition à un nouveau régime (défini comme démocratie), la mémoire est donc venue jouer un rôle décisif face aux dettes du passé, quel que soit leur propre temporalité. Cette place centrale de la mémoire dans la transition ici décrite a ensuite donné lieu à des politiques concrètes, définies comme modalités de réparation, dernière phase du phénomène mémoriel dont il est ici question.

CHAPITRE 6

Le temps de la réparation : le passé indigène à l'heure de l'utopie de l'interculturalité (2001 à nos jours).

L'accueil des zapatistes au parlement mexicain et le processus législatif de La loi des droits et culture indigènes ont coïncidé, sur le plan international, avec un événement d'une importance majeure : le 2 novembre 2001, lors de sa conférence générale, l'UNESCO a adopté la Déclaration universelle sur la diversité culturelle.

Ce texte attribue une valeur *universelle* aux principes d'identité, de diversité et de pluralisme, en considérant la variété de cultures comme un patrimoine de l'humanité qui « doit être reconnu et affirmé au bénéfice des générations présentes et des générations futures »⁹¹⁷. Ainsi, elle fait du respect de la différence, notamment celle des minorités et des peuples autochtones, un impératif éthique et politique qui ne peut se réaliser que dans le cadre du pluralisme culturel. Défini comme « réponse politique au fait de la diversité culturelle »⁹¹⁸, ce cadre est considéré comme le seul moyen pour dépasser l'idéal de sociétés homogènes et l'universalisme traditionnel, tout en prônant la coexistence pacifique de peuples différents.

La militance mémorielle des zapatistes s'est donc inscrite dans la promotion de la diversité culturelle comme nouvelle valeur démocratique. Toutefois, le point d'orgue parlementaire pour la reconnaissance des indigènes n'a pas abouti au résultat escompté, ni répondu complètement aux attentes annoncées. La réforme constitutionnelle n'a pas posé les bases d'une autonomie et d'une autodétermination des populations indigènes. D'un point de vue strictement légal, les indigènes n'ont pas obtenu un statut de « sujets de droits », et les Accords de San Andrés n'ont pas été entièrement respectés.

⁹¹⁷ Déclaration de l'UNESCO sur la diversité culturelle : http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Consulté le 12 août 2019).

⁹¹⁸ *Ibidem*.

Cela signifie-t-il que rien n'a changé et que l'on a assisté à un retour de l'indigénisme et de l'utopie d'une nation métisse et unifiée ? Comme nous l'avons vu, à compter des années 1990, le Mexique a commencé à adopter le pluralisme culturel dont l'élément clé est la définition de l'indigène comme victime de l'histoire. Mais en dehors des intellectuels, des organisations indigènes et de l'État, cette vision des choses n'était pas dominante dans l'imaginaire national à la fin du XXe siècle. Cependant, à partir des années 2000, l'utopie de la nation pluriculturelle s'est consolidée, aussi bien comme discours officiel, que comme nouveau rapport social et public au passé. Cette utopie est associée à la construction d'une société nationale fondée sur des relations interculturelles harmonieuses entre les populations indigènes et les « non-indigènes », à savoir, le reste de Mexicains « métis »⁹¹⁹.

Pour clore notre travail, nous proposons d'examiner les transformations et les expressions liées à ce passage du conflit mémoriel zapatiste vers l'institution d'une nouvelle communauté nationale imaginaire⁹²⁰. Trois axes d'analyse seront ici abordés : le premier correspondant à une réforme institutionnelle prônant l'interculturalité comme un pas vers la réparation et le respect des populations indigènes ; le deuxième s'attardera sur un exemple à propos de cet idéal : la mise en marche des universités interculturelles, nouveau projet étatique faisant partie d'un discours sur la manière concrète de solder une dette ancestrale auprès des indigènes. Finalement, nous présenterons quelques réflexions sur les effets inattendus de la mémoire indigène à l'heure de l'utopie de l'interculturalité. Nous montrerons notamment des indices de l'émergence d'une ethnobureaucratie et d'un sentiment de supériorité de certains « indigènes » à propos des « métis ». Cette partie est, principalement, le fruit de plusieurs enquêtes, entretiens et observations que nous avons effectué sur le terrain, et qui nous permettront de montrer comment certains acteurs contribuent à stabiliser une vision mémorielle du passé, tout en la faisant coexister avec un retour aux mythes des origines précolombiennes.

Finalement, nous chercherons à problématiser la manière dont les conceptions sur l'identité et le passé indigène sont revendiquées, de nos jours, comme incontestables.

⁹¹⁹ Comme le philosophe León Olivé a synthétisé dans son ouvrage à propos des enjeux politiques de l'interculturalité au Mexique : *Interculturalismo y justicia social*, Mexique, UNAM, 2004.

⁹²⁰ Nous faisons ici référence à l'idée de nation entendue comme une « communauté imaginée » et donc comme une construction. Voir ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, New York, Verso, 2006.

6.1 La réforme institutionnelle : le projet officiel d'un État interculturel.

Comme nous l'avons souligné au cours de ce travail, la modification constitutionnelle concernant la reconnaissance du caractère pluriculturel de la nation mexicaine a été le produit de circonstances variées et d'acteurs divers. Ce processus s'est principalement déroulé en réponse aux négociations politiques menées dans le cadre du conflit du Chiapas. La popularité médiatique de cette guerre dans le sud-est mexicain a joué un rôle fondamental dans la prise de parole et la visibilité publique de ceux qui avaient pris les armes au nom d'une « lutte contre l'oubli ancestral ». C'est à cette occasion que s'est exprimé avec force un discours sur la mémoire historique dans l'espace public mexicain. Le discours sur une souffrance ancestrale a été ainsi l'instrument d'une stratégie politique visant l'obtention de droits spécifiques, légitimés dans l'idée d'une identité à la fois nationale et autochtone. Ainsi, l'article 2 de la Constitution stipule dorénavant que la nation, si elle reste unique et indivisible, est aussi plurielle et fondée dans ses « peuples originaires ». C'est ainsi, qu'aujourd'hui, les indigènes sont encore présentés comme des ancêtres nationaux, non dans un sens archéologique mais plutôt comme un patrimoine et comme des communautés vivantes qu'il est nécessaire de protéger.

La réforme constitutionnelle est, néanmoins, une nouvelle source de tension par rapport à la reconnaissance juridique de la pluralité culturelle. Après sa publication, le 14 août 2001, qui approuvait les modifications faites par les commissions parlementaires à l'initiative du président Fox Quesada, des organisations indigènes ont déposé des recours auprès de la Cour Suprême de Justice de la Nation (CSJN), afin de rejeter cette législation. Ils arguaient principalement le non-respect des Accords de San Andrés, l'absence de reconnaissance du droit à l'autonomie et à l'autodétermination dans le cadre d'une nouvelle gouvernance : la région indigène, laquelle devait être théoriquement régie par des institutions traditionnelles des communautés indigènes. D'une manière générale, la réforme a octroyé aux populations indigènes la possibilité « de prétendre à l'exercice de leur droit à l'autonomie, mais elle n'établit aucune modalité pour la mener à bien »⁹²¹. Les organisations protestaient du fait que les populations indigènes n'avaient pas été consultées pour l'adoption de la réforme, comme le

⁹²¹ VELASCO CRUZ, Saúl. « La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación », *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVI, n°. 189, 2003, p. 72.

stipule la Convention 169 de l'Organisation International du Travail, qui leur octroie ce droit pour toute décision les concernant.

Cette opposition à la réforme s'est traduite par la présentation de 330 recours constitutionnels, déposés auprès de la CSJN par des municipalités des États de Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Morelos, Veracruz, Michoacán, Jalisco, Puebla, Tabasco, Hidalgo et Tlaxcala contre la réforme des articles 1, 2, 4, 18 et 115 de la Constitution. Neuf de ces controverses ont été rejetées, étant hors délais, mais 321 ont été reçues et étudiées. Les organisations espéraient que la réforme allait être revue en profondeur. Toutefois, après une séance plénière qui s'est tenue le 6 septembre 2002, huit de onze magistrats de l'ont déclaré que cette instance ne possédait pas la faculté de censurer les procédures de réformes constitutionnelles. Dans un document de 80 pages qui retrace la procédure suivie, la CSJN signale que :

La procédure de réforme et d'ajouts au texte constitutionnel en matière de droits et de culture indigène est contestée dans le cas qui nous occupe. Ce tribunal en session plénière détermine que le recours constitutionnel n'est pas recevable contre la procédure de réforme et d'ajouts constitutionnels que prévoit l'article 135 de la Constitution fédérale, puisque l'article 105 du même texte constitutionnel, ne prévoit pas que l'organe chargé d'effectuer lesdites réformes, puisse être une des parties lors d'une controverse constitutionnelle, ou que les actes de l'organe puissent être contestés, c'est pourquoi la Cour Suprême de Justice de la Nation ne peut les réviser.⁹²²

Trois magistrats ont présenté un rapport de 600 pages pour refuser l'avis majoritaire où il est affirmé et revendiquaient la capacité de la Cour à revoir et même à modifier des réformes faites à la constitution. Ce document souligné donc que les controverses présentées à propos de la réforme de l'article 2 étaient légitimes. Toutefois, puisqu'il s'agissait d'une position minoritaire, le rapport n'a pas donné lieu à une révocation de cette loi considérée, par l'EZLN, le Conseil National Indigène et plusieurs organisations indigènes, comme contradictoire avec ce qui avait été pacté lors des Accords de San Andrés

⁹²² Problématique citée et expliquée dans ADONON, Akuavi, « Le droit étatique mexicain et les populations indigènes : fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration », *Droit et cultures*, n°. 56, 2008-2, mis en ligne le 03 février 2009 : http://journals.openedition.org/droitcultures/187_5 (Consulté le 12 août 2019). Traduction d'Akuavi Adonon.

La plupart des magistrats ont donc donné une réponse négative⁹²³. La magistrate Olga Sánchez Cordero, qui avait affirmé des mois auparavant qu'il fallait éviter d'éloigner la loi de la réalité indigène, s'est finalement prononcée pour un refus de la révision des recours constitutionnels⁹²⁴. Sánchez Cordero a alors affirmé que ce refus était « strictement juridique et constitutionnel, indépendamment de sa solidarité personnelle avec les peuples indigènes »⁹²⁵, en ajoutant également que « la libération des indiens du Mexique pour la défense de leurs droits fondamentaux ne commence pas avec la résolution de cette affaire ni ne doit finir avec elle »⁹²⁶. Tout en reconnaissant leur pauvreté et la « beauté de leur culture »⁹²⁷, elle a soutenu la réponse négative de la plus haute instance du pouvoir judiciaire au Mexique.

Selon l'appréciation de Magdalena Gómez, avocate spécialiste des droits des indigènes, la décision de la CSJN n'a pas reconnu « les intérêts juridiques et historiques des peuples indigènes »⁹²⁸. De même, d'après Gómez, la prise en charge d'une révision en profondeur de la réforme constitutionnelle aurait pu représenter l'occasion de rétablir la place des indigènes comme acteurs légitimes au sein d'un cadre juridique et d'intégrer les conventions internationales sur ce sujet dans la législation du pays. Cela impliquait de concevoir de nouvelles formes d'autonomie, mais aussi de territorialité au vu des revendications des organisations indigènes.

Après la résolution de la Cour Suprême de Justice de la Nation, le Conseil National Indigène a rendu public un rapport basé sur des informations provenant des organisations indigènes, en affirmant catégoriquement : « j'accuse le gouvernement mexicain pour sa responsabilité dans la perpétuation des conditions de la pauvreté indigène et du manque de

⁹²³ Plusieurs d'entre eux ont exprimé leurs arguments dans des journaux : CASTRO, Juventino. « Las reformas constitucionales en materia indígena », *El Universal*, 12 septembre 2002; SÁNCHEZ CORDERO DE GARCÍA VILLEGAS, Olga, « Constitución y derechos indígenas », *El Universal*, 30 septembre 2002; « El fallo sobre ley indígena, legal, no complaciente. Una resolución favorecedora habría perjudicado al Poder Judicial », entretien avec Juan N. Silva Meza, ministre de la SCJN, *La Jornada*, 30 septembre 2002.

⁹²⁴ L'argument présenté a été de considérer que la Cour Suprême de Justice de la Nation ne possédait donc pas les facultés pour superviser et contrôler les décisions de « l'organe réformateur » (Chambre des députés, Chambre des sénateurs et les parlements locaux).

⁹²⁵ « Cierra la Corte la última puerta a pueblos indios », *La Jornada*, 7 septembre 2001.

⁹²⁶ *Ibidem*.

⁹²⁷ *Boletín de la Suprema Corte de Justicia de la Nación*, 6 août 2002.

⁹²⁸ GÓMEZ, Magdalena. « La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la Corte », dans HERNÁNDEZ, Aida, PAZ, Sarela et SIERRA, María Teresa (éds.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad, identidad*, Mexique, CIESAS, 2004, Porrúa, p. 202.

reconnaissance de leurs droits fondamentaux »⁹²⁹. Cette accusation était accompagnée d'une liste de cas de violations des droits des populations indigènes, notamment dans le cadre du Plan Puebla-Panamá, considéré par les organisations indigènes comme une agression majeure aux droits collectifs car entraînant l'occupation des territoires indigènes ancestraux. De la même manière, ils dénonçaient le manque de participation des indigènes dans la conduite des politiques publiques pour leurs communautés, principalement en matière d'éducation.

Quant à l'Armée Zapatiste de Libération Nationale, qui attendait depuis avril le résultat de la réforme, elle s'est immédiatement prononcée lors des conclusions du débat parlementaire du 28 avril 2001. Dans un court communiqué, ses membres ont affirmé que la décision adoptée ne faisait que perpétuer la guerre au Chiapas, raison pour laquelle ils l'ont ironiquement nommée « la réforme de reconnaissance constitutionnelle des droits et de la culture latifundiaire et raciste »⁹³⁰. Le jour même, dans un deuxième communiqué publié par la plus haute autorité de l'EZLN, nous pouvons observer la position selon laquelle réforme « ne répond en aucune manière aux demandes des peuples indigènes, du Congrès National Indigène, ni à la société civile nationale et internationale qui s'est récemment mobilisée »⁹³¹. Par la suite, ils ont décidé de rompre le dialogue avec l'État, en considérant l'événement comme une « trahison » des Accords de San Andrés et du projet initial de loi COCOPA, et comme une offense grave faite aux indigènes, car « elle méprise la mobilisation et le consensus sans précédent auxquels est parvenue la lutte indigène de nos jours »⁹³².

Suite à cela, les chemins empruntés par l'EZLN et par l'État (accompagnés d'autres membres des populations indigènes) se sont définitivement séparés.

⁹²⁹ «El congreso nacional indígena denuncia al gobierno mexicano» <http://www.jornada.com.mx/2001/11/19/oja55-cni.html> (Consulté le 12 août 2019).

⁹³⁰ « La maldita trinidad (que como su nombre lo indica, está formada por cuatro (c'est ironique?): Diego, Jackson, Chucho y Barlett) volvió a hacer de las suyas en el senado », communiqué de l'EZLN signé par le sous-commandant Marcos le 29 avril 2009. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-maldita-trinidad-que-como-su-nombre-lo-indica-esta-formada-por-cuatro-diego-jackson-chucho-y-bartlett-volvio-a-hacer-de-las-suyas-en-el-senado/> (Consulté le 12 août 2019).

⁹³¹ « La reforma constitucional no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indígenas, del Consejo Nacional Indígena, ni a las de la sociedad civil nacional e internacional », 29 avril 2001, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-reforma-constitucional-aprobada-en-el-congreso-de-la-union-no-responde-en-absoluto-a-las-demandas-de-los-pueblos-indios-de-mexico-del-congreso-nacional-indigena-del-ezln-ni-de-la-sociedad-civil/> (Consulté le 12 août 2019).

⁹³² *Ibidem*.

Les zapatistes, de leur côté, ont commencé à élaborer un plan d'autonomie en dehors de l'État, traduisant de fait les Accords de San Andrés. En août 2003, ils ont créé cinq Conseils du Bon Gouvernement (*Juntas del Buen Gobierno*) dans leurs communautés au Chiapas. Ce régime est géré depuis par des autorités indigènes locales qui ne sont pas rémunérées et peuvent se voir retirer leurs fonctions selon la volonté de la communauté⁹³³. Le traitement des affaires communautaires s'effectue ainsi à travers ces conseils caractérisés par la lenteur de leur délibération et aboutit à la prise de décisions collectives. Les Conseils autonomes, qui dialoguent également avec les autorités municipales officielles, permettent les visites d'observateurs nationaux ou étrangers. Ils s'organisent financièrement en répartissant de manière égalitaire les ressources qui proviennent de la solidarité nationale et internationale et qui excluent, par principe, toute aide des autorités chiapanèques et mexicaines. Ainsi, ils créent notamment des projets de professionnalisation de l'artisanat, leur propre système d'éducation (*la escuela zapatista*), ou encore des cliniques de santé communautaires. De manière générale, ce projet en cours tente de construire une réalité et des subjectivités inédites exprimant leur idéal de collectivité⁹³⁴.

L'autre chemin officiel ouvert après le résultat de la réforme constitutionnelle est celui parcouru depuis par l'État, au travers d'une série de nouvelles politiques interculturelles qui nous intéressent tout particulièrement. Ces politiques permettent à l'État, aujourd'hui, de devenir l'acteur principal de la mise en valeur de la « mémoire historique des indigènes », transformée en rhétorique officielle.

Lors de la modification de la loi fondamentale du pays pour inclure la reconnaissance du caractère pluriculturel de la nation, le discours étatique a commencé à envisager une réforme institutionnelle prônant la construction d'un État interculturel. Ce dernier a été conçu depuis ses bases comme seule la possibilité de garantir le respect et la promotion de la pluralité culturelle caractérisant le pays, selon ce qui est établie dans la réforme que nous venons d'examiner. De la même manière, la réforme institutionnelle a été mise en marche comme une

⁹³³ Il s'agirait d'un modèle de démocratie différente, fondée sur une pratique communautaire expérimentale, selon un article récent : ÁVILA ROJAS, Odín. « La experiencia zapatista: análisis sobre sus prácticas democráticas », *Revista de ciencias sociales*, vol. 31, n°. 42, juin 2018, pp. 195-211.

⁹³⁴ BASCHET, Jérôme. « Construire l'autonomie : le commun sans l'État », *éditions papiers* : <http://www.editionspapiers.org/publications/construire-l-autonomie> (Consulté le 22 août 2019).

possibilité de participation des indigènes dans la construction du nouveau pacte social dérivée de leur reconnaissance. Ce processus correspond à la création d'un ensemble d'institutions qui, sous couvert de réparation, ont établi les bases pour que la mémoire indigène soit exprimée au sein des politiques sur la diversité culturelle et de l'interculturalité. Comme nous le verrons, cette phase est celle d'une renationalisation⁹³⁵ du passé indigène, désormais déracinée de son statut de stratégie subalterne⁹³⁶.

Dès son entrée en fonction, l'administration de Fox Quesada a entrepris plusieurs mesures en matière de politique publique pour les peuples indigènes favorisant, par ailleurs, une nouvelle image et pratique de l'indigénéité. En effet, en septembre 2000, Fox Quesada a désigné, pour la première fois, un indigène comme directeur de l'Institut National Indigéniste. L'anthropologue d'origine nahua, Marcos Matías, également chercheur et militant, a ainsi été placé à la tête du principal organisme de gestion des peuples indigènes. Toutefois, à la suite de plusieurs désaccords concernant l'initiative de la Loi sur les droits et la culture indigènes, Marcos Matías a démissionné en 2001. Humberto Aldaz, un indigène mixte de Oaxaca a alors pris le relais. Ces changements opérés au sein de leur administration avaient pour objectif de montrer un certain éloignement vis-à-vis de l'ancienne politique indigéniste, plus verticale et dominée généralement par la participation d'individus identifiés comme « non-indigènes ». Effectivement, bien que les politiques indigénistes aient favorisé la construction d'une élite intellectuelle indigène, les principales responsabilités de l'administration publique en matière des indigènes restaient réservées aux « métis ».

Lors de l'alternance, un ensemble de nouvelles institutions a également commencé à être créé afin d'offrir une prise en charge des indigènes, étant donné leur marginalisation historique. Le principal exemple est celui du Bureau de Représentation pour le Développement des Peuples Indigènes (*Oficina de representación para el desarrollo de los pueblos indígenas*)⁹³⁷ inclus

⁹³⁵ Nous empruntons cette formule à Johann Michel, selon laquelle il explique le passage de la dénationalisation des mémoires locales, se définissant comme victimes de la nation, à une renationalisation de la mémoire où ces mêmes mémoires sont insérées dans le discours officiel, que ce soit selon la tendance à réaffirmer d'anciens rapports au passé (l'unité nationale, par exemple) ou dans la mise en valeur du récit victimaire. Voir MICHEL, Johann. *Gouverner les mémoires*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

⁹³⁶ Il est tout de même intéressant de signaler que la plupart des documents administratifs de ces nouvelles institutions intègrent le zapatisme comme un précédent qui aurait permis ce changement.

⁹³⁷ Ce bureau spécialisé était le premier pas vers la transformation de l'INI. De 2000 à 2003, les deux instances ont dû collaborer dans l'élaboration d'un projet de réforme institutionnelle.

dans le décret du 4 décembre 2000 et rattaché à la présidence⁹³⁸. Connue sous la dénomination d'ORDPI, son objectif visait à la prise des principales politiques pour les populations indigènes. Pour ce faire, cette institution a, tout d'abord, été chargée de réaliser des diagnostics sur les actions politiques menées auparavant par l'indigénisme, dans plusieurs domaines liés aux populations indigènes : éducation, santé, développement de l'économie, situation géographique, culture, femmes, questions de l'environnement et en matière de justice⁹³⁹.

La création de cette institution contribuait, donc, d'une manière centrale à la volonté pour changer l'orientation de l'indigénisme. Tout d'abord, la nouveauté fut de désigner à sa tête une femme d'origine otomí⁹⁴⁰, Xóchitl Gálvez, ingénieure et entrepreneure qui n'était connue ni dans les cercles académiques, ni dans l'administration indigéniste, mais qui était proche du Parti Action Nationale. La figure de Gálvez a été capitalisée non seulement pour son « indigénéité » et du fait d'être une femme, mais aussi pour sa réussite économique, étant elle-même issue des peuples perçus comme essentiellement pauvres. Selon Natividad Gutiérrez Chong, spécialiste des élites intellectuelles indigènes, Gálvez a été présentée comme un personnage « non traditionnel » comparée aux cadres qui jusqu'à ce moment avaient conduit la politique indigéniste : plutôt des hommes, chercheurs en sciences sociales et sans origine indigène déclaré⁹⁴¹. Toutefois, Gálvez a immédiatement fait l'objet de controverse, non seulement à cause de ses déclarations⁹⁴² dans lesquelles elle caractérisait les indigènes comme folkloriques, mais aussi pour son manque de prise de position claire face à l'initiative de Loi sur les droits et la culture indigènes, dont le résultat avait tant offusqué l'EZLN.

⁹³⁸ *Diario oficial de la Federación*, mercredi 13 décembre 2000.

⁹³⁹ Le diagnostic dans ces domaines a été présenté en février 2001 dans le document : *Diagnóstico y líneas de acción. Oficina de representación para el desarrollo de los pueblos indígenas*. Fonds documentaires CDI, classement : CDI. 90.01.01. 0002.

⁹⁴⁰ Une des ethnies du Mexique situées dans plusieurs territoires du pays. Toutefois, puisqu'aujourd'hui la catégorisation d'un individu comme « indigène » dépend de la langue parlée, Xóchitl Gálvez ne correspondait pas totalement au profil « indigène ». Cependant, le critère de l'« auto-identification » est aussi invoqué par les recensements, laissant la question de l'appartenance dans une complète ambiguïté.

⁹⁴¹ GUTIÉRREZ GHONG, Natividad. « Mercadotecnia en el indigenismo de Fox », dans HERNÁNDEZ, Aida, PAZ, Sarela et SIERRA, María Teresa (éds.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad, identidad*, Mexique, CIESAS, 2004, Porrúa, pp. 27-51.

⁹⁴² Galvez a fait des déclarations déplacées sur la canonisation de Juan Diego, premier saint indigène et personnage historique à qui la Vierge de Guadalupe se serait manifestée au XVI^e siècle : « Il était temps qu'un saint indigène existe et j'espère que si quelqu'un cherche à abuser des indigènes, cette personne réfléchira à deux fois parce qu'il sera puni par Juan Diego ». MUÑOZ, Alma E. « Se chingará Juan Diego a quien friegue indios », *La Jornada*, 2 août 2002.

Or, depuis l'ORDPI, et sous la direction de Xóchitl Gálvez, la conception de la réforme institutionnelle avait été envisagée fondamentalement pour transformer l'Institut National Indigéniste (INI) et pour mettre en place la notion d'interculturalité comme d'un mécanisme nécessaire à la réforme définitive de l'indigénisme. Cette réforme était perçue comme la démarche à suivre suite à la modification de l'article 2 de la constitution qui, si bien assurait la reconnaissance, n'offrait aucune base pour l'exécution d'une nouvelle politique publique que l'État entendait comme réparation historique.

Comme évoqué dans le chapitre précédent, à l'intérieur des politiques multiculturelles du Mexique, il est affirmé sans cesse, depuis la fin des années 1980, qu'il existe une dette historique envers les indigènes. En 2001, les débats parlementaires, à propos de la modification l'article 2, avaient laissé voir un penchant pour ce discours centré sur la souffrance historique d'une identité brutalisée depuis des temps ancestraux et en attente de reconnaissance. Toutefois, l'émergence de la rhétorique officielle sur l'interculturalité a commencé à rendre visible une autre dimension de l'action politique associée à la perception des indigènes comme victimes ancestrales. Avec la notion d'interculturalité, l'ORDPI et l'INI entendaient progresser vers la construction d'un État interculturel, défini comme un nouvel ordre politique et social faisant de la pluralité culturelle le principe d'action de toutes les institutions (ministères, directions générales, etc.), tant fédérales que fédérées⁹⁴³.

Le projet de construire un État interculturel, comme étape postérieure à la reconnaissance de la pluralité culturelle, a été présenté comme une quête de « transformations profondes et durables dans les politiques publiques, non seulement sur la base d'un ensemble solide d'idées et d'arguments issus des processus d'analyse et de consultation, mais aussi sur la base d'instruments juridiques qui leur confèrent leur validité légale »⁹⁴⁴. La réforme institutionnelle a donc été envisagée comme le passage de la « Nation pluriculturelle » à l' « État interculturel »⁹⁴⁵ dans lequel les indigènes mexicains trouveraient un soutien de la part de toutes les

⁹⁴³ Tel que le développe le document interne de travail de l'ORDPI et l'INI : « Pueblos indígenas, políticas públicas y reforma institucional », Serie de documentos, México, D. F., juillet 2002, CDI Fonds documentaires, Classement : ED 09/2599.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁹⁴⁵ De manière générale, l'interculturalisme est défini comme une politique latinoaméricaine. A la différence du multiculturalisme anglo-saxon ou européen, elle cherche à résoudre le racisme et la discrimination envers les populations indigènes. Qu'il s'agisse d'un projet officiel d'interculturalité ou de la mise en valeur des savoirs

institutions afin d'appuyer leur développement et de construire un contexte libre de conflit ethnique ou d'imposition de l'homogénéité au nom de l'État-nation⁹⁴⁶. En suivant la même logique et depuis la nouvelle conception établie par l'ORDPI et l'INI, l'interculturalité a été définie non pas comme une affaire de reconnaissance, mais comme l'établissement concret d'une « nouvelle relation » entre l'État, les populations indigènes et la société nationale⁹⁴⁷. Dans cette vision des choses, l'idée d'interculturalité a été conçue comme l'élément d'un nouveau consensus social qui devait suivre la phase de la réforme légale⁹⁴⁸. En quelque sorte, l'idée d'interculturalité réfère, depuis, à la possibilité d'une réconciliation nationale, d'un dialogue *entre* cultures, d'un respect mutuel.

Au Mexique, tout comme dans plusieurs pays d'Amérique Latine ayant introduit des modifications constitutionnelles pour reconnaître leur pluralité culturelle, l'interculturalité constitue aujourd'hui le maître mot d'une nouvelle rationalité administrative orientée vers la réforme des institutions censées favoriser un développement des communautés indigènes en accord avec leur identité et leurs cultures. Très tôt, les projets reprenant le concept d'interculturalité l'ont aussi définie comme une notion qui se réfère non à l'existence de cultures diverses sur un même territoire, mais plutôt à un idéal de ce que les relations entre ces cultures devraient être si elles étaient guidées par des principes d'égalité, de respect à la différence et de justice. Irmgard Rehaag, une des premiers chercheuses à aborder la question, souligne que, depuis le point de vue de l'approche interculturelle, « toutes les cultures sont valables à part entière, et dans un processus de compréhension mutuelle, un rapprochement à l' « autre », à celui qui nous semble «étrange » s'effectue. En même temps, cela impliquerait

« autochtones », l'interculturalité est un discours qui a fortement saisi la manière de concevoir les démocraties latino-américaines contemporaines. Pour une perspective assez complète et critique sur l'Amérique latine voir notamment le chapitre « El interculturalismo latinoamericano y los Estados nacionales », dans TUBINO, Fidel. *La interculturalidad en cuestión*, Pérou, Fondo editorial de la Universidad Católica del Perú, 2015.

⁹⁴⁶ L'idée de construire un État interculturel a fait l'objet de peu de réflexions. Aujourd'hui, le débat tourne autour des politiques concrètes censées permettre la formation des États interculturels régis par la tolérance, par le respect et par la coexistence de « savoirs sociaux différents ». A la différence du pluralisme qui renvoie à la reconnaissance, l'interculturalité représente plutôt un horizon de futur associé à la transformation concrète des idéologies de l'homogénéité qui avaient guidé la construction de l'État-nation en Amérique Latine. C'est le diagnostic présenté dans l'ouvrage de : BARABAS, Alicia. *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, Mexique, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.

⁹⁴⁷ L'expression « nouvelle relation avec les peuples indigènes », apparue au cours du mandat de Salinas de Gortari, devint centrale dans l'administration Fox Quesada. La plupart des rapports officiels sur la politique pour les indigènes est basée sur cette idée. Voir : *Una nueva relación con los pueblos indígenas. Memoria de política pública para el desarrollo de los pueblos indígenas 2001-2006*, CDI, 2006, publication interne.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 24.

une confrontation avec sa propre culture »⁹⁴⁹. Il s'agit, ainsi, d'une relation à construire et, plus qu'une réalité, l'interculturalité constitue un projet socio-politique⁹⁵⁰.

Plus encore, l'interculturalité est associée à deux notions qui nous intéressent particulièrement : d'un côté, la nouvelle politique a commencé à définir l'interculturalité comme une forme de « reconstitution » culturelle des indigènes, car marginalisés depuis longtemps et contraints à s'assimiler depuis l'époque de l'indigénisme postrévolutionnaire ; de l'autre, l'interculturalité est considérée comme un acte de justice historique et de réparation des dommages provoqués par la condition historique des indigènes et par l'application des politiques d'intégration⁹⁵¹.

Partant donc d'une conception idéale de la société, basée sur des textes juridiques, la réforme institutionnelle a été mise en œuvre dans l'idée d'accompagner la « reconstruction de la mémoire historique et de l'identité des communautés indigènes, tout en conservant leurs institutions traditionnelles »⁹⁵² ; idée qui plaçait l'initiative de réparation au centre des préoccupations de l'interculturalité, la faisant ainsi devenir le pilier du discours sur la réforme institutionnelle. Dans cet ordre d'idée, l'État a aussi conçu un nouveau cadre de programmes cherchant à s'accorder à la diversité culturelle et promouvant la consultation des populations indigènes en concordance avec des instruments internationaux de protection de ces derniers. L'idée sous-jacente était également de pouvoir faire disparaître la condition historique ayant longtemps marquée les populations indigènes et donc de dissoudre ainsi le poids du passé colonial qui les maintenait comme des marginaux.

Cette idéal qui apparaît dans les principaux documents de la nouvelle politique sur la pluralité culturelle sous l'administration de Fox Quesada. Ainsi, le Plan de développement pour les peuples indigènes 2001-2006 a été présenté sous la légende : « État, peuples indigènes et société. Vers une nouvelle relation », insistant aussi sur le besoin de faire disparaître des « formes ancestrales d'inégalité et de discrimination qui ont tant blessé la liberté et la dignité

⁹⁴⁹ REHAAG, Irmgard. « Reflexiones acerca de la interculturalidad », *CPU-e*, Revista de Investigación Educativa, n° 2, janvier-septembre, p. 4.

⁹⁵⁰ HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. « Sobre los sentidos de “multiculturalismo” e “interculturalismo” », *Ra-Ximhai*, Universidad Autónoma Indígena de México, vol. 3, n° 2, pp. 429-442.

⁹⁵¹ Voir également « Pueblos indígenas, políticas públicas y reforma institucional », *Serie de documentos*, México, D. F., juillet 2002, CDI Fonds documentaires, Classement: ED 09/2599.

⁹⁵² *Ibidem*.

des personnes. Ce n'est qu'avec le plein développement des peuples indigènes, qu'il sera possible de consolider la démocratie d'une nation culturellement plurielle »⁹⁵³. A l'intérieur de ce discours officiel ont émergé les termes d'équité, d'égalité d'opportunités, de respect pour la diversité et de justice, faisant principalement référence aux populations indigènes.

Il est intéressant de se pencher sur l'introduction faite dans le Plan de développement (2000-2006) et qui reprend le discours de Vicente Fox Quesada :

Tel que je l'ai exprimé à diverses occasions, faire sortir les peuples indigènes du retard, de la pauvreté et de la marginalisation ancestrale n'est pas seulement un devoir de mon gouvernement, mais un acte de justice indéniable. Cependant, ceci est une tâche que l'exécutif ne peut pas entreprendre tout seul, car la dette que nous avons envers les peuples indigènes concerne l'ensemble de la société et de la nation. Pour cela, je vous invite, tous et toutes, à vous joindre à cet effort pour supprimer la pauvreté et la discrimination, pour reconnaître notre diversité culturelle et ethnique et, surtout, pour écouter la voix, l'intellect et créativité de millions de Mexicains qui, pendant des siècles, ont été ignorés.⁹⁵⁴

Cette vision, ancrée dans la dimension mémorielle du passé, révèle la manière dont la nouvelle administration s'est placée comme responsable et principale entité pouvant offrir une solution aux indigènes, jouissant désormais pleinement du statut victimaire. Pour matérialiser cette responsabilité (attribuée aussi à toute la société mexicaine), l'ORDPI a envisagé la réforme de l'Institut National Indigéniste, perçu comme une institution obsolète et appartenant à l'utopie de l'homogénéité nationale ayant désormais expiré⁹⁵⁵. Colonne vertébrale de l'indigénisme postrévolutionnaire, l'INI fut l'institution à laquelle l'État fédéral avait délégué toute la politique sociale envers les indigènes. Mais, pour la nouvelle administration, elle est arrivée à un tournant historique nécessitant sa transformation.

Depuis ce constat, l'ORDPI a entrepris des diagnostics sur l'activité de l'INI afin de le remplacer par la Commission pour le Développement des Peuples Indigènes. Institution dont l'histoire complète de sa création reste à écrire, la CDI s'est greffée à l'INI (y compris dans les locaux physiques), reprenant son organisation, ses centres coordinateurs et plusieurs éléments dans sa manière de fonctionner, mais tout en devenant un organisme transversal censé dialoguer avec l'ensemble des ministères correspondant à des secteurs spécifiques de la vie socio-

⁹⁵³ *Plan de desarrollo nacional para los pueblos indígenas. 2001-2006*, Mexique, CDI, 2006, p. 8.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, p. 12.

⁹⁵⁵ « Pueblos indígenas, políticas públicas y reforma institucional », Serie de documentos, México, D. F., juillet 2002, CDI Fonds documentaires, Classement : ED 09/2599, p. 33-34.

politique du Mexique (santé, éducation, légalité, travail, etc.). Pour cette raison, la réforme institutionnelle était conçue comme « multisectorielle », car en lien avec une réforme profonde de tous les secteurs de la justice sociale mexicaine⁹⁵⁶. La CDI a donc été proposée pour garantir « le développement intégral et durable des communautés indigènes, aussi bien que la formation des espaces d'échange pour un « dialogue interculturel »⁹⁵⁷.

En parallèle à la réforme de l'INI visant la création de la CDI, en 2003, l'Institut National des Langues Indigènes (INALI) a été fondé et chargé de la préservation et la valorisation des « langues originaires » du Mexique. Une troisième institution avait déjà été créée en 2001, par décret présidentiel, la Coopération Générale d'Éducation Interculturelle et Bilingue (CGEIB), sur laquelle nous reviendrons, dans la suite de ce chapitre, car elle concerne le projet d'éducation interculturelle que nous allons étudier. Ces institutions ont été mise en marche en tant que principaux opérateurs de la forge d'un État interculturel.

Somme toute, c'est finalement la transformation de l'Institut National Indigéniste en Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes qui est parvenue à mettre un point final à l'indigénisme. Originellement prévu comme une instance permettant d'orienter les indigènes vers le progrès (avec des changements dans les années 1960 et 1970), l'INI était donc le principal foyer de l'indigénisme. Nous insistons sur ce point car, aujourd'hui, plusieurs critiques adressées aux politiques interculturelles insistent sur le fait qu'il s'agit de la même logique indigéniste, paternaliste et nationaliste. Certes, la pratique du multiculturalisme au Mexique continue d'être rattachée à l'administration étatique, mais le discours et les attentes ne sont ni les mêmes, ni ne correspondent à la même vision du passé indigène et aux actions à accomplir en conséquence.

Contrairement à l'INI, la CDI a été prévue, comme signalé dans le Programme National pour le Développement des Peuples Indigènes 2001-2006, comme « une institution pour promulguer des conseils, former et informer, ainsi que pour créer des canaux d'attention et de communication qui transformeront les peuples indigènes en véritables interlocuteurs de l'action gouvernemental, et de la société mexicaine en générale »⁹⁵⁸. Depuis l'idéal d'une nouvelle

⁹⁵⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁹⁵⁷ Selon le message de Xóchitl Gálvez présenté dans le *Plan de développement national pour les peuples indigènes 2001-2006*.

⁹⁵⁸ *Plan de desarrollo nacional para los pueblos indígenas. 2001-2006*, CDI, Mexique, 2006, p. 20.

politique publique pour les populations indigènes, il s'avérait aussi nécessaire de « redéfinir la mission, les fonctions et les compétences de l'Institut National Indigéniste », afin de réfléchir aux « espaces de participation, de consultation et de représentativité que ces populations exigent pour définir et convenir des décisions et des projets qui les concernent particulièrement »⁹⁵⁹. La nouvelle politique a donc été mise en rapport avec une responsabilité que l'État aurait lui-même engendré au temps de la formation et de la promotion de l'idée de l'unité nationale. La CDI a également été conçue comme instance intermédiaire entre les communautés locales et l'État, désormais soucieux de la pluralité culturelle⁹⁶⁰. D'après cette idée, l'idée de développement a aussi connu une transformation, en étant désormais associée à la participation des populations dans la politique qui leur est adressée. C'est qui a, nécessairement, impliqué la mise à l'écart définitive des projets pour leur intégration ou leur assimilation.

Ainsi, cette réforme institutionnelle a été justifiée par la nécessité de :

« a) Abandonner l'idée selon laquelle l'inégalité et la pauvreté, dans lesquelles se trouvent beaucoup de peuples indigènes, relèvent de la différence culturelle. b) Abandonner l'idée, et la pratique, selon lesquelles l'intégration des cultures indigènes à la culture nationale (dominante) est la condition pour atteindre la modernité, le développement et le progrès. Cela s'avère nécessaire pour reconnaître que dans la diversité culturelle de tous les Mexicains, il y a un énorme potentiel pour le développement national. Que cela nous donc donne de la force et de la vigueur comme nation »⁹⁶¹.

Ces arguments s'inscrivaient également dans l'objectif d'étendre la nouvelle « relation » avec les indigènes à toutes les institutions de l'État, afin de ne pas les confiner à un seul organe politique, tel qu'auparavant était le cas à propos du fonctionnement de l'INI. Le démantèlement du discours de la nation métisse correspondait, dans les faits, à un abandon de l'action centraliste associée à l'INI. Par ailleurs, il était impossible de rendre opérationnel le discours de la réparation et d'une prise en charge des indigènes depuis l'INI, lui aussi, en quelque sorte, responsable des actions d'ethnocide imputées à l'État postrévolutionnaire.

⁹⁵⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁹⁶⁰ « Hacia una nueva propuesta de gobierno en torno a los pueblos indígenas de México. Cambio y transición a favor de la equidad, el multiculturalismo y el desarrollo (Documento preliminar para discusión) ». ORDPI, 2000, Fonds documentaires CDI, Classement FD 69/INI sans numérotation de pages.

⁹⁶¹ *Ibidem*.

Au début, les diagnostics et les débats se sont plutôt orientés vers la création d'un Conseil National pour le Développement des Peuples Indigènes⁹⁶². Mais la question ne semblait pas claire ni quant à la dénomination ni quant à la nature de l'institution. Comme nous pouvons le constater lors des débats parlementaires de la Chambre des députés à propos de la Loi de création de la CDI, la nouvelle institutions pour la prise en charge des indigènes a généré des doutes quant à sa nature et à ses fonctions : « un organisme de ce type, dans le meilleur des cas, pourrait être un INI mais plus grand, mais il ne suffirait pas pour résoudre la problématique indigène qui, comme nous l'avons signalé, doit être prise en charge par toutes les instances de l'administration publique sur les trois niveaux du gouvernement et en accord avec les compétences de chacun d'eux »⁹⁶³.

Cet INI « plus grand » a alors été défini comme un organisme public décentralisé avec une des compétences qui ont été fixées lors de la proposition finale pour la création de ladite institution⁹⁶⁴. La principale différence résidait toutefois dans le fait que cette institution puisse se détacher du Secrétariat du Développement Social (un des principaux ministères au Mexique), puisque la finalité était de « laisser derrière une vision dont le développement des peuples indigènes relevait uniquement de la pauvreté et des programmes d'assistance sociale »⁹⁶⁵ : claire référence à l'indigénisme, considéré depuis plusieurs années comme une politique qui n'aurait fait que palier les maux des sociétés indigènes.

⁹⁶² En 1977, lors du « Deuxième congrès national des peuples indigènes » la transformation de l'INI avait été proposée par des organisations indigènes, notamment pour créer une Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes, avec des unités opérationnelles de l'INI (centres coordinateurs). Toutefois, les organisations indigènes de l'époque avaient proposé que cette Commission soit dirigée principalement par les Conseils suprêmes régionaux (issus des régions indigènes) et par le Conseil National des Peuples Indigènes. Voir, « Segundo congreso nacional de pueblos indígenas. Programa de acción para el desarrollo social y económico de los pueblos indígenas de México ». San Felipe del Progreso, février 1977, dans DEL VAL, José et ZOLLA, Carlos. *Documentos fundamentales del indigenismo*, Mexique, UNAM, 2014, pp. 659-683.

⁹⁶³ Député Bonifacio Castillo, groupe parlementaire du Parti de la Révolution Démocratique. Débat parlementaire de la Chambre des députés à propos de l'Initiative de Loi de création de la Commission nationale pour le développement des peuples indigènes, proposé par la Chambre des Sénateurs. Processus législatifs disponibles sur le site internet de la Cour Suprême de Justice du Mexique : <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativoCompleto.aspx?q=1K5PMk8y/k4kiy/XL1a05NSy4fosbTc+qKZ8jOpXj3f7GAAcUxJ4oaf3x8EqY1+F> (Consulté le 21 août 2019). Toutes les références au débat parlementaire qui suivent à propos de cette loi ont été obtenues à partir de ce document.

⁹⁶⁴ « Exposition du projet de création de la CDI par l'abrogation de la loi de création de l'INI », même document.

⁹⁶⁵ Discussion législative de la Chambre des Députés. Présentation de l'initiative par le député Héctor Sánchez López, président de la Commission des Affaires Indigènes, membre du Parti de la Révolution Démocratique.

Par ailleurs, les débats parlementaires ont alors souligné que la réussite de l'idéologie indigéniste avait consisté en la forge d'un important projet de nation (métisse). En miroitement avec cette idée, la réforme institutionnelle a été considérée comme l'occasion, et le pas nécessaire, pour affirmer et mettre véritablement en place l'idée d'une nation pluriculturelle. Cependant, avec l'installation de la CDI, le discours général pointait du doigt, sans cesse, le fait que l'indigénisme avait été une politique « profondément anti-démocratique »⁹⁶⁶, appliquée de manière verticale, contribuant à la discrimination des indigènes, à la conduite des politiques non négociées avec eux, et favorisant une condition ancestrale d'inégalité car n'ayant pas conçu de mécanismes pour la reconnaissance de la pluralité culturelle ni de l'interculturalité comme des principes qui auraient dû régir l'ensemble des politiques publiques. Une vision que les parlementaires ont exprimé depuis un point de vue rétrospectif, bien sûr.

L'initiative pour la réforme institutionnelle de l'INI a été discutée en octobre 2002 par la Commission des Affaires Indigènes de la Chambre des Députés et la Commission des Affaires Indigènes de la Chambre des Sénateurs avec pour objectif d'instaurer la Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes⁹⁶⁷. Les débats parlementaires concernant cette réforme ont eu lieu le 14 décembre 2002 à la Chambre des Sénateurs où l'initiative a été adoptée sans discussion par 106 votes et 6 abstentions. Le 15 décembre un avis spécial a été sollicité à la Commission des Affaires Indigènes et également à la Commission de Gouvernance et de Sécurité Publique, qui ont émis un procès-verbal d'appréciation sur l'initiative, globalement positive. Le document honorait le besoin de reformer les institutions pour les peuples indigènes afin de les accorder avec l'article 2 qui venait d'être réformé, et « pour promouvoir l'égalité d'opportunités des indigènes et éliminer toute forme de pratique de discrimination »⁹⁶⁸. De même, le besoin d'une nouvelle institution se justifiait encore une fois par l'affirmation d'une obsolescence de l'INI, dont le modèle (indigéniste) semblait désuet face aux défis des droits culturels des peuples indigènes, considérés désormais comme des acteurs avec une voix propre⁹⁶⁹.

⁹⁶⁶ Députée Nelly Campos Quiroz, Parti Action Nationale

⁹⁶⁷ Le document dont l'initiative s'est inspirée avait été élaboré par un groupe interne de l'ORDPI dirigé par Xochitl Galvez : « ORDPI/INI, Plan de trabajo del Grupo "Reforma institucional" », février 2001, CDI Fonds documentaires, classement : FD 90.01.01.0002.

⁹⁶⁸ Procès-verbal de la loi de création de la CDI. Processus législatifs. Cour Suprême de Justice de la Nation.

⁹⁶⁹ Députée Béatriz Lorenzo Juárez, Parti Alliance Nationale.

La restructuration institutionnelle donnant lieu à la CDI s'inscrivait (même si de manière moins notable) dans la lignée du discours sur la « dette historique envers les peuples indigènes »⁹⁷⁰ qui renforçait le projet de création d'instruments politiques concrets pour assurer cette tâche identifiée également comme « une obligation morale »⁹⁷¹. Cicatrifier les blessures du passé signifiait, donc, mettre en place de nouvelles politiques publiques pour y parvenir.

Quant au Parti Révolutionnaire Institutionnel, relié historiquement à l'INI, son avis était également favorable vis-à-vis de la disparition de ce dernier au profit de la CDI, car cette institution semblait répondre au besoin de permettre aux indigènes d'« élaborer, proposer et réaliser des plans et des programmes de développement sans qu'il leur soit imposé des projets qui n'aident pas leur émancipation »⁹⁷². Le projet de la CDI, jouissant d'un plus grand consensus que la Loi sur les droits et la culture indigènes, était donc présenté comme la création d'une institution plus adaptée à la réalité des indigènes en ce début du XXI^e siècle⁹⁷³. Bien évidemment, quelques divergences sont apparues, mais elles furent mineures. Par exemple, le député Sergio Vaca Betancour, du Parti Action Nationale, a affirmé que la création de la CDI n'était qu'une nouvelle expression de la *palabrería güera*⁹⁷⁴ pour ne rien faire finalement pour les indigènes⁹⁷⁵.

La loi de Création de la Commission pour le Développement des Peuples Indigènes (CDI) fut ainsi approuvée le 30 avril 2003, réformant la Loi de Création de l'Institut National Indigéniste datée du 8 décembre 1948. La CDI y était proposée comme un organisme décentralisé et capable de dialoguer de manière transversale avec les différents Secrétariats d'État⁹⁷⁶. Dans le fonctionnement de cette nouvelle institution, le directeur de la CDI pouvait être nommé par le président de la république, sa fonction étant rattachée à l'exécutif. Cependant, la CDI compterait également avec un Conseil Consultatif intégrant des représentants des peuples indigènes, des organisations sociales et académiques, ainsi que des parlementaires et

⁹⁷⁰ Députée Nelly Campos Quiróz, du Parti Action Nationale.

⁹⁷¹ *Ibidem*.

⁹⁷² Député Santiago López Hernández, Parti Révolutionnaire Institutionnel.

⁹⁷³ Député Agustín Trujillo Iñiguez, Parti Révolutionnaire Institutionnel.

⁹⁷⁴ Cette expression renvoie à une idée des fausses promesses ou des paroles en l'air provenant des élites, ces dernières considérées blanches et descendant des conquistadores. De là l'emploi du mot *güero* (blanc).

⁹⁷⁵ Député Sergio Vaca Betancour, Partie Action Nationale.

⁹⁷⁶ 13 Secrétariats d'État (Ministères), parmi lesquels : Secrétariat de Gouvernance, Secrétariat des Finances, Secrétariat du Développement social, Secrétariat de l'Éducation, Secrétariat du Travail, Secrétariat de la Santé.

des représentants des états fédérés. Cette « ouverture » de l'ancienne politique indigéniste était (et est encore aujourd'hui) définie comme une action pour créer une politique plus horizontale, reflétant ainsi les valeurs de la pluralité⁹⁷⁷.

Tout comme la CDI, une autre institution a vu le jour, renforçant encore davantage l'idée d'une restauration de la culture indigène qui aurait été agressée depuis cinq siècles. L'Institut National des Langues Indigènes (INALI), issu de la promulgation de la Loi générale sur les droits linguistiques des peuples indigènes, a été conçu comme l'un des principaux instruments permettant d'accomplir cette « réparation historique ».

Il est nécessaire de s'arrêter sur la création de cette loi et de l'institution qui lui a été associée du fait qu'au Mexique le critère principal pour déterminer l'indigénéité d'une personne est en effet la langue parlée. Bien que d'autres critères existent, comme l'auto-perception de l'identité ou le sentiment d'appartenance, la langue reste l'élément prioritaire des recensements. Dans le même sens, et puisque la politique de la pluralité culturelle ancre ses racines historiques dans la dénonciation de l'ethnocide, l'idée d'une récupération et de protection de l'identité indigène devait se focaliser sur l'élément culturel principal, à savoir la langue. Ainsi, c'est au nom de la restauration identitaire que l'INALI a été mis en place au Mexique lors du processus de la réforme institutionnelle.

Quant à la Loi générale sur les droits linguistiques des peuples indigènes, elle a été le produit de deux initiatives présentées à la Chambre des députés. D'un côté, la Loi fédérale de droits linguistiques, proposée par le Parti de la Révolution Démocratique (PRD) et la Loi générale de langues indigènes, proposée par le Parti Action Nationale (PAN). La différence entre ces deux initiatives, l'une provenant de la gauche, l'autre de la droite n'était pas véritablement substantielle et elles ont finalement été fusionnées en une seule, conçue comme loi générale du fait que la question des langues indigènes concernait non seulement l'administration fédérale, mais aussi les administrations des états fédérés.

⁹⁷⁷ La création de la CDI est présentée selon ces termes dans le texte : *Instituto nacional indigenista-Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas 1948-2012*, p. 37. Document produit par la CDI en 2012 et disponible sur <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf> (Consulté le 25 août 2019).

Dans les deux cas, les débats ont privilégié l'argument de la réparation d'une violence ancestrale exercée contre les indigènes. Par rapport au passé défini depuis la vision d'un colonialisme enraciné dans la société nationale, l'espagnol (langue officielle du Mexique jusqu'à alors) a été présenté comme la langue des conquistadores. C'est pour cette raison que la nouvelle loi visait la reconnaissance des langues indigènes en qualité de langues nationales au même titre que l'espagnol. Ainsi, son objectif était mis en valeur de la manière suivante :

Ces peuples, dont les expressions écrites ont été inscrites sur des codex mémoriaux et stèles qui ne sont aujourd'hui que la fausse fierté des descendants des conquistadores, ont été privés sans miséricorde de leur parole écrite. Les langues indigènes ont été, par la violence matérielle et symbolique, condamnées à l'analphabétisme total et n'ont même pas mérité d'être enregistrées dans les statistiques nationales⁹⁷⁸.

Le marqueur d'identité (la langue), et un passé très lointain, ont alors resurgi pour donner forme à une nouvelle politique s'inscrivant dans le respect de la pluralité culturelle. Cette loi, dite dans « l'esprit du temps » a été argumentée comme une opportunité et comme « un moment historique pour mettre fin à la continuité de la conquête »⁹⁷⁹ et à continuité de « discrimination linguistique »⁹⁸⁰. Formulée au début du XXI^e siècle, ladite loi prétendait contribuer au paiement d'une dette vieille de cinq siècles. Mais, l'incitative ne parlait pas seulement de mettre fin à la continuité de la conquête puisqu'elle visait également une « reconversion linguistique de l'État ». Cette loi était également censée :

... établir les conditions légales qui généreront une authentique reconversion linguistique de l'État qui soit en accord avec la pluralité linguistique de la nation... ceci représentera sans doute un grand investissement économique pour la nation. Mais ceci est peu significatif. La quantité d'argent que cela peut coûter sera un moindre geste au regard de la gigantesque dette humaine que nous ne pourrons jamais payer⁹⁸¹.

Le discours officiel sur l'idée de solder une dette historique ancestrale s'est donc ancré dans un cadre juridique pour « ceux parlant une langue maternelle différente de celle des

⁹⁷⁸ Exposition des motifs pour l'initiative de création de la Loi générale sur les droits linguistiques des peuples indigènes, 25 avril 2001. Sur le portail de la Cour Suprême de Justice du Mexique. Processus législatifs <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfOrdenamientoDetalle.aspx?q=Dj1h0FIB72MnMhaziBSSKxAdHE7Y1/ps8S6Utpf9yEBfiVwImKpyFBZv1LEbmMli> (Consulté le 30 août 2019).

⁹⁷⁹ *Ibidem*.

⁹⁸⁰ *Ibidem*.

⁹⁸¹ *Ibidem*.

conquistadores »⁹⁸². Il s'agissait aussi d'une remise en cause vis-à-vis de l'indigéniste, perçu comme principal coupable de la disparition des langues indigènes. C'est dans cette perspective que la réforme institutionnelle a vraiment donné une nouvelle aux langues « originaires », ces dernières étant auparavant plutôt confinées à un environnement privé au profit de l'espagnol, longtemps considéré comme seule langue nationale.

Les cinq premiers articles de la Loi générale sur les droits linguistiques nous permettent d'apprécier sa nature et sa portée :

Article 1 : La présente loi est d'ordre public, d'intérêt social et de portée générale pour les États-Unis Mexicains et a pour objectif de réguler la reconnaissance et la protection des droits linguistiques, individuels et collectifs des peuples et communautés indigènes, ainsi que la promotion et le développement des langues indigènes.

Article 2 : Les langues indigènes sont celles des peuples existants sur le territoire national avant l'établissement de l'État mexicain, en plus de celles des peuples indo-américains, aussi préexistantes, enracinées par la suite sur le territoire national et qui peuvent être reconnues par le fait qu'elles possèdent un ensemble organisé et systématique de formes de communication orales fonctionnelles et symboliques.

Article 3 : Les langues indigènes font partie intégrale du patrimoine culturel et linguistique national. La pluralité des langues indigènes est donc une des principales expressions de la pluralité culturelle de la Nation Mexicaine.

Article 4 : Les langues indigènes, reconnues dans les termes de la présente loi, et l'espagnol sont des langues nationales par leur origine historique et ont la même validité sur les territoires, localisations et contextes dans lesquels elles sont parlées.

Article 5 : L'État à travers ses trois niveaux de gouvernement – fédération, entités fédérées et municipalités – dans les domaines de leurs compétences, reconnaitra, protégera et promouvra leur préservation⁹⁸³.

D'autre part, un des plans principaux d'exécution correspond à la réforme de la fraction IV de l'article 7 de la Loi générale d'Éducation afin de « promouvoir, aux moyens de l'enseignement, la connaissance de la pluralité linguistique de la nation et le respect des droits linguistiques des peuples indigènes. Ceux qui parlent des langues indigènes auront accès à une éducation obligatoire dans leurs langues »⁹⁸⁴. Cela termina de sceller l'importance de

⁹⁸² *Ibidem*.

⁹⁸³ Loi générale sur les droits linguistiques des peuples indigènes, *Diario oficial de la federación*, 13 mars 2003.

⁹⁸⁴ Avis de la Chambre des députés sur l'initiative des deux lois transformées en Loi générale mentionnée, 5 décembre 2002. Sur le portail de la Cour Suprême de Justice du Mexique. Processus législatifs <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfOrdenamientoDetalle.aspx?q=Dj1h0FIB72MnMhaziBSSKxAdHE7Y1/ps8S6Utpf9yEBfiVwImKpyFBZv1LEbmMli> (Consulté le 05 septembre 2019).

l'éducation bilingue et interculturelle, mise en place dès les années 1970, mais devenue l'artère principale de la réforme institutionnelle seulement à partir des années 2000. Comme nous le verrons dans la prochaine partie de ce chapitre, le domaine privilégié de transmission de ce nouveau discours officiel autour de la pluralité culturelle a été celui de l'éducation puisqu'il permet de diffuser, et d'inculquer, un nouveau sens de l'identité et du passé.

La Loi générale sur les droits linguistiques garde ainsi une importance particulière au regard de notre enquête. Dans la logique contemporaine, la mise en valeur de la différence et l'insistance sur le respect des identités est au cœur des politiques de mémoire, celles-ci étant entendues comme des moyens pour former un citoyen plus tolérant grâce au rappel du passé⁹⁸⁵. Au Mexique, légiférer sur les langues indigènes correspond tout à fait à ce projet, car pour les revaloriser, la loi a dû s'engager sur le terrain d'une histoire auparavant dénoncée : celle de la conquête, de la discrimination et de la marginalisation qu'il fallait faire reculer pour fonder une nation pluriculturelle. Le discours de la réconciliation sociale, déjà présent dans la notion de l'interculturalité, constitue aussi l'arrière-plan du discours prônant la réparation historique. L'idée d'une loi de réparation et de protection a également associée à la capacité de l'État de poser un cadre législatif s'inscrivant dans le droit international, tels qu'attestent les débats parlementaires où la justification de ladite loi s'est faite en invoquant les instruments internationaux tels que la Déclaration des droits humains, la Convention 169 de l'OIT, mais aussi la Convention internationale sur les droits des enfants.

Revenons maintenant sur le rôle de l'Institut National des Langues Indigènes (INALI), principal instrument d'exécution de ce projet. L'INALI a été conçu comme une institution essentielle faisant partie de l'administration publique fédérale⁹⁸⁶ et chargée de mettre en place des stratégies, des projets et des actions pour la valorisation et la promotion des langues indigènes, l'accès à la langue et sa connaissance et sa présence dans des médias de masse pour contribuer à renforcer le droit des indigènes de s'exprimer dans leurs langues sans être discriminés. Les moyens pour y parvenir incluent, jusqu'à nos jours, des projets de

⁹⁸⁵ LEFRANC, Sandrine et GENSBURGER, Sarah. *A quoi servent les politiques de mémoire ?* Paris, Science Po Presses, 2017.

⁹⁸⁶ Avis de la Chambre des députés sur la Loi générale sur les droits linguistiques des peuples indigènes, 12 décembre 2002. Sur le portail de la Cour Suprême de Justice du Mexique. Processus législatifs <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfOrdenamientoDetalle.aspx?q=Dj1h0FIB72MnMhazIBSSKxAdHE7Y1/ps8S6Utpf9yEBfiVwImKpyFBZv1LEbmMli> (Consulté le 10 septembre 2019).

développement linguistique, littéraire et éducatif en langue indigène, des traductions en version bilingue de contes, des chansons ou des récits de vie dans les communautés indigènes⁹⁸⁷, des projets de recherche sur les langues indigènes, la diffusion des traités internationaux valorisant le respect et la patrimonialisation de « langues originaires », et, plus largement, le soutien pour la création d'institutions à cet effet⁹⁸⁸.

Ces attributions (au moins dans le discours) ont fait de l'INALI une des principales institutions de la réforme visant la formation d'un État interculturel à travers la récupération et la célébration de la culture indigène, notamment exprimée dans les langues⁹⁸⁹.

Quant à la gouvernance de l'INALI, elle s'appuie sur un Conseil Général et un directeur nommé par le président du Mexique. Le Conseil Général est formé par sept représentants de l'administration publique fédérale, trois représentants des écoles, des institutions d'éducation supérieure et universités indigènes et trois représentants des institutions académiques et organismes civils qui « se distinguent par la promotion, la préservation et la défense dans l'usage des langues indigènes »⁹⁹⁰ ; ce qui inclut principalement des anthropologues.

La Loi générale sur les droits linguistiques des peuples indigènes a ainsi été adoptée le 13 mars 2003, établissant l'existence de l'INALI en lien avec d'importants consensus⁹⁹¹. C'est ainsi que la rhétorique officielle a valorisé l'interculturalité comme la voie de réparation et de reconstruction du pacte social. Dans la perspective mémorielle de ce discours, il revient à l'État de lutter contre la discrimination d'une minorité nationale désormais déclarée légalement comme base de la nation.

⁹⁸⁷ Les actions et activités de l'INALI sont largement présentées sur son portail officiel : <https://www.inali.gob.mx/>. (Consulté le 10 septembre 2019).

⁹⁸⁸ *Ibidem*.

⁹⁸⁹ Par exemple, en 2003 le Mexique a adopté le jour international de la langue maternelle établi par l'UNESCO à l'initiative du Bangladesh et approuvé par la Conférence générale en 1999. La commémoration de ce jour, fixé au 21 février de chaque année, est assuré par l'INALI, la Direction générale d'éducation indigène et par le Ministère de l'Éducation au Mexique.

⁹⁹⁰ Avis de la Chambre des députés sur la Loi générale sur les droits linguistiques des peuples indigènes, 12 décembre 2002. Sur le portail de la Cour Suprême de Justice du Mexique. Processus législatifs <http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfOrdenamientoDetalle.aspx?q=Dj1h0FIB72MnMhaziBSSKxAdHE7Y1/ps8S6Utpf9yEBfiVwImKpyFBZv1LEbmMli> (Consulté le 12 septembre 2019).

⁹⁹¹ La loi a été votée par les deux chambres du parlement avec une considérable majorité de votes en faveur et peu de remises en cause sur sa nature. Le problème soulevé par la loi lors des discussions était plutôt de autour de la question de la pertinence de créer l'INALI alors que la CDI avait également été installée.

La promulgation de ladite loi nous permet, de plus, de cerner un autre aspect en cohérence avec la logique de la mémoire : redonner la parole, *dans leur propre langue*, aux victimes ancestrales. L'idée de restaurer la langue originaire d'une identité blessée depuis cinq siècles dévoile ainsi dans l'interculturalité une dimension importante de la mémoire déclinée dans un sens post-colonial : l'ambition est de restituer des éléments culturels niés à cause du système colonial et de sa perpétuation au fil des siècles. Encore une fois, il s'agit d'une interprétation de l'histoire reprise au Mexique sans tenir forcément compte de la nature de l'ordre colonial, ni de la manière dont les langues indigènes étaient pratiquées au cours de plusieurs siècles. Selon d'autres interprétations, les langues indigènes auraient survécu durant les trois siècles du régime colonial, puisque ce dernier n'a pas cherché à imposer une l'homogénéité linguistique, mais l'a plutôt préservée⁹⁹².

Mais au-delà des controverses sur la « vraie » nature du passé, la mise en place d'une institution comme la Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes, ainsi que la création de l'Institut National des Langues Indigènes, peuvent aussi être perçues comme d'importants indicateurs d'une entrée définitive du Mexique dans le paradigme de la reconnaissance et de la réparation des identités blessées. En quelque sorte, ces mesures formulées à travers des processus législatifs, et diffusées dans l'espace public, constituent des politiques de mémoire et une forme de lois mémorielles, si l'on comprend ces deux notions dans un sens large : c'est-à-dire comme des formes qui cherchent à réguler les représentations collectives du passé⁹⁹³. Le discours de l'État interculturel et les politiques contemporaines de mémoire se rejoignent ainsi dans l'objectif d'agir par rapport à un passé qui ne devrait pas se répéter dans le futur, particulièrement pour les victimes. Cela atteste d'un changement du rapport entretenu au passé et de la place que celui-ci occupe dans la conception d'une politique sociale nationale.

⁹⁹² Voir notamment les ouvrages dirigés par Serge Gruzinski et Carmen Bernard : *Histoire du Nouveau Monde, T. I De la découverte à la conquête, une expérience européenne (1492-1550)* et *T. II : Les métissages (1550-1640)*, Paris, Fayard, 1991 et 1993.

⁹⁹³ Sens qui est proposé par Nikolay Kaposov dans : *Memory laws, Memory Wars. The Politics of the Past in Europe and Russia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

6.2 Les universités interculturelles : un programme de reconstitution identitaire.

Suite à sa création par décret présidentiel en janvier 2001, la Coordination Générale d'Éducation Interculturelle et Bilingue a commencé à mettre en place le projet d'un nouveau type d'universités : les universités interculturelles, visant à former des professionnels maîtrisant deux modèles culturels : celui de l'Occident et celui des cultures précolombiennes (considérées comme originaires). De manière générale, ce projet a été conçu comme un mécanisme pour empêcher la discrimination des indigènes et pour favoriser, chez eux et chez la société métisse, la valorisation d'une identité longtemps niée. Cela coïncide avec l'un des idéaux principaux des démarches mémorielles : saisir l'éducation comme un moyen de générer une conscience quant aux causes des conflits au sein d'une société, mais aussi quant aux possibilités d'un meilleur avenir par rapport au passé.

Bien évidemment, la notion d'une éducation plus adéquate pour les indigènes ne date pas du temps de l'alternance et du projet de construire un État interculturel. Depuis les années 1960, la politique indigéniste avait adopté l'éducation bilingue et biculturelle pour répondre aux échecs de la politique éducative qui avait été menée entre 1921 (depuis la fondation du Secrétariat d'Éducation Publique) et 1940, et guidée par un projet d'acculturation et d'intégration à l'homogénéité nationale. De 1940 à 1960, plusieurs modifications avaient été introduites dans la politique indigéniste et ne cherchaient plus à faire disparaître les us et les coutumes indigènes. Toutefois, au cours de cette période, l'ensemble des politiques opérées par l'indigénisme continuaient à être orientées par l'idéal de construction d'une nation métisse, ou bien d'emmener les indigènes vers le progrès.

Or, vers les années 1960, le constat des échecs de l'acculturation n'était plus à faire : les langues indigènes ne disparaissaient pas et les taux de monolinguisme étaient importants, démontrant que l'implantation de l'espagnol n'avait pas eu les effets souhaités. De même, l'exode rural et le peuplement des grandes villes, conséquences de la période de modernisation et d'industrialisation, rendaient nécessaire une nouvelle éducation pour des groupes et

communautés catégorisées comme indigènes devenus, dans certains cas, des groupes plutôt urbains, migrants ou comptant parmi eux de nouvelles élites intellectuelles.

Rappelons également qu'à l'époque, l'indigénisme avait commencé à être reformulé pour s'orienter vers un modèle de collaboration avec les organisations indigènes, dont l'essor date de la même époque, comme nous l'avons décrit précédemment. La proposition d'une éducation bilingue et biculturelle a été faite par l'Alliance des Professionnels Indigènes Bilingues (ANPIBAC), eux-mêmes bénéficiaires d'une éducation plus traditionnelle, et par le Conseil National des Peuples Indigènes (CNPI). L'éducation interculturelle et bilingue a ainsi été mise en place à l'aide de ces organisations et de l'incorporation progressive des intellectuels indigènes dans l'administration publique ou dans le domaine de l'éducation. Cette nouvelle éducation a été conçue comme une nouvelle modalité permettant d'offrir une formation aux indigènes dans leurs propres langues, et afin de récupérer leur culture, perçue comme agressée par les politiques d'acculturation et d'assimilation que le premier indigénisme avait proposées⁹⁹⁴.

C'est donc dans un contexte de revendications sociales, éducatives et académiques des années 1960 et 1970, menées par des organisations indigènes et par les anthropologues critiques, que le gouvernement mexicain créa en 1978 la Direction Générale d'Éducation Indigène (DGEI). Cette institution devait répondre à l'ambition d'assurer un nouveau programme d'éducation dans des contextes considérés comme des « régions de refuge »⁹⁹⁵. Il s'agissait fondamentalement d'un programme social dirigé aux communautés indigènes dans le cadre d'une revalorisation de leur culture. Cette éducation privilégiait les niveaux élémentaire et secondaire. Avec la création de la DGEI, la clôture d'une politique d'acculturation avait ainsi été envisagée. Cela a impliqué la revigoration des traditions, l'édition de textes en langue indigène, la valorisation de la littérature indigène et la diffusion des stratégies pédagogiques pour une éducation attentive aux différences culturelles. La DGEI était, à cette époque-là, le principal organisme pour concevoir, diffuser et évaluer l'éducation bilingue et biculturelle

⁹⁹⁴ HERNÁNDEZ LÓPEZ, Ramón. « Reflexiones en torno al sistema de educación indígena bilingüe y bicultural », dans RODRÍGUEZ, Nemesio J. et al. (éds.). *Educación, etnias y descolonización en América latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, Mexique, Unesco, 1983, pp. 115-130.

⁹⁹⁵ Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les régions de refuge (ou interculturelles) étaient considérées comme telles du fait de la coexistence des communautés indigènes avec une société métisse.

adressée aux communautés indigènes⁹⁹⁶. Par ailleurs, cette nouvelle modalité d'éducation a nécessité la participation de professionnels indigènes plus qualifiés et devenus indispensables pour un projet de cette nature. Ainsi, ce renouveau de l'éducation a offert un nouvel espace de négociation et de participation pour des intermédiaires indigènes, pour la plupart d'entre eux intellectuels et professeurs ayant bénéficié des anciennes politiques indigénistes et ayant produit eux mêmes, dans certains cas, la nouvelle idéologie de l'indianisme. En 1983, cette participation des indigènes a abouti à la désignation d'un indigène bilingue comme directeur de la DGEI.

Nonobstant, même si la création de la DGEI a signifié un changement, en tant qu'une institution encourageant directement la participation des indigènes dans les politiques indigénistes, des critiques sont survenues à la fin des années 1990, aussi bien de la part de secteurs académiques, que de la part de plusieurs intellectuels indigènes. Elles concernaient principalement les programmes de formation des enseignants qui étaient considérés comme insuffisants ou peu adéquates à la diversité culturelle⁹⁹⁷. De même, elles soulignaient les difficultés que les enseignants avaient pour mener véritablement une éducation bilingue, ce qui remettait donc en question la place et les tâches qui incombaient à la DGEI.

Les critiques étaient également adressées quant au manque de matériels bilingues, aux lacunes d'une pédagogie biculturelle et non interculturelle, au nombre très bas de professionnels formés pour accomplir une véritable éducation interculturelle et à la persistance de pratiques orientées vers un objectif d'assimilation ou d'acculturation. Ces critiques, pointant le caractère incomplet de l'éducation organisée par la DGEI et l'insuffisance de cette réorientation de la politique indigéniste, montraient les symptômes d'un « échec dans les objectifs d'un changement interculturel et intergroupe, et d'une certaine impuissance pour réussir la restructuration des pratiques pédagogiques annoncées par l'éducation interculturelle et bilingue »⁹⁹⁸. Finalement, en 1997, le Secrétariat d'Éducation Publique (SEP) a adopté la dénomination d'« éducation interculturelle et bilingue », insistant principalement sur la notion

⁹⁹⁶ BERTELEY BUSQUETS, María. « Panorama histórico de la educación para los indígenas en México », disponible sur http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/hm/articulos/sec_5.htm (Consulté le 30 août 2019).

⁹⁹⁷ MOYA, Ruth. « Reformas educativas e interculturalidad en América Latina ». *Revista iberoamericana de Educación*, n °. 17, 1998, pp. 105-187.

⁹⁹⁸ MUÑOZ, Héctor. « Interculturalidad en educación, multiculturalismo en la sociedad », dans MUÑOZ, Héctor (éd.). *Rumbo a la interculturalidad en educación*, Mexique, Universidad autónoma metropolitana-Iztapalapa, Universidad pedagógica nacional, unidad Oaxaca, 2002, p. 32.

d'interculturalité. Bien que Gonzálo Aguirre Beltrán, leader intellectuel de l'indigénisme, avait conçu depuis les années 1970 l'éducation indigène comme une « éducation interculturelle », le terme n'avait pas été prédominant dans les programmes éducatifs menés par la DGEI, puisqu'il coexistait encore avec le projet indigéniste d'une éducation promouvant l'unité nationale.

A partir de l'alternance de l'année 2000, l'orientation de l'éducation indigène a connu une transformation grâce à l'adoption définitive de l'« éducation interculturelle et bilingue », et grâce à la création d'un nouveau système d'éducation supérieur opéré depuis la Coordination Générale d'Éducation Interculturelle et Bilingue (CGEIB), l'une des artères principale de la formation de l'État interculturel. Inspirée d'un ensemble de documents internationaux, l'éducation interculturelle a été conçue comme « culturellement adaptée » aux différences ethniques. Cette idée a été exprimée dans le « Manifeste latino-américain pour une éducation pour tous » adopté en 2000 à Dakar lors du « Forum mondial de l'Éducation » organisé par l'UNESCO et l'UNICEF afin d'établir des actions mondiales pour une éducation visant l'équité, la justice éducative, la qualité et la prise en charge de la diversité culturelle⁹⁹⁹. Dans ce document, les notions de multiculturalité et d'interculturalité ont émergées comme deux caractéristiques essentielles que les services éducatifs des régions devraient adopter¹⁰⁰⁰. Le prononcement a été adopté par plusieurs pays d'Amérique Latine et intégré comme l'un des fondements internationaux de l'éducation pour la diversité culturelle.

Sylvia Schmelkes, une des principales intellectuelles critiques de la DGEI au Mexique, faisait partie des membres du groupe latino-américain qui ont formulé ledit document. En janvier 2001, l'administration de Fox Quesada et l'ORDPI l'ont nommée directrice de la nouvelle CGEIB, fédérant donc le programme d'éducation interculturelle décrit par elle-même comme une politique qui cherchait à « renforcer les langues et les cultures qui font du Mexique un pays multiculturel »¹⁰⁰¹ et comme un « moyen pour renforcer la diversité des langues et des

⁹⁹⁹ « Pronunciamiento latinoamericano por una educación para todos » <http://www.opech.cl/novedades/Pronunciamiento.pdf> (Consulté le 2 septembre 2019).

¹⁰⁰⁰ L'affirmation de l'éducation interculturelle comme une action de justice indispensable dans la région a été ratifiée lors de la « Septième réunion du Comité régional et intergouvernemental du Projet principal d'éducation en Amérique Latine et Caraïbe » tenue du 5 au 7 mars 2001 et convoquée par l'UNESCO. À la suite de cette réunion, la Déclaration de Cochabamba a été adoptée, présentant la notion d'une éducation culturellement pertinente : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000121485> (Consulté le 2 septembre 2019).

¹⁰⁰¹ SCHMELKES, Sylvia. « Educación Intercultural y equidad », *Educación: Articular políticas para revertir la desigualdad*. Colección: Legislando la Agenda Social. México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública. Cámara de Diputados, 2006, p. 75.

cultures, pour contribuer au développement durable de chaque région du pays »¹⁰⁰². Avec l'éducation interculturelle et bilingue, est aussi apparue l'intention d'étendre cette modalité éducative au reste de la population, à savoir, les « non-indigènes » ou « métis »¹⁰⁰³.

Aujourd'hui directrice générale de l'Institut National d'Évaluation Éducative (INEE), S. Schmelkes continue à voir dans la création de l'éducation supérieure interculturelle un projet en cours et une utopie, plutôt qu'une réalité déjà accomplie. Ainsi, en 2015, elle revenait sur la question de la manière suivante :

Cette utopie implique que les indigènes se valorisent eux-mêmes, qu'ils ressentent une fierté de ce qu'ils sont. Nous ne pouvons pas construire de relations interculturelles tant qu'une partie de la population demeure dans une situation de domination, car eux-mêmes se considèrent inférieurs face aux métis. Tant qu'il n'y aura pas une fierté de leur propre identité, il est impossible de parler d'une véritable interculturelité. Parfois la domination vient de la société en général, parfois il s'agit d'une auto-domination, et c'est là que l'éducation *interculturelle*, qui doit commencer par une éducation *intraculturelle*, peut aider à une reconnaissance de la propre identité en tant qu'une valeur positive ; comme quelque chose que l'on pourra partager avec les autres, les métis, sans que ces derniers imposent une politique verticale pour les indigènes. L'indigénisme a réussi à faire disparaître des langues et des cultures, il est temps aujourd'hui de renverser cette situation. Ça a été le pari de l'éducation interculturelle depuis les origines de la CGEIB¹⁰⁰⁴.

Dans un de ces principaux aspects, la nouvelle éducation interculturelle et bilingue consiste, depuis, en la création d'universités interculturelles dans des régions où habitent plusieurs groupes ethniques (Mayas, Nahuas, Mazahuas, Purépechas, Tlahuicas, Matlalzincas, Otomies, parmi d'autres très nombreux). Ces centres d'études ont été mis en place par la CGEIB et le Secrétariat d'Éducation Publique (SEP), en collaboration avec les états fédérés concernées

¹⁰⁰² AHUJA SÁNCHEZ, Raquel et al. *Políticas y fundamentos de la Educación Intercultural y Bilingüe en México*, Mexique, Secretaría de educación pública, 2004, p. 14.

¹⁰⁰³ Dans le document *Memoria de la educación intercultural y bilingüe en México*, rapport interne de la CGEIB, Fonds documentaires de la CDI, sans classement.

¹⁰⁰⁴ Entretien avec Sylvia Schmelkes, 16 février 2015, ville de Mexico. Les entretiens ici évoqués ont été réalisés entre janvier et août 2015 auprès de plusieurs fonctionnaires des politiques interculturelles. Nous les croiserons avec des observations de terrain réalisées précédemment et effectuées à l'Université Interculturelle de Mexico, ainsi qu'avec des entretiens menés à l'Université Interculturelle Maya du Quintana Roo, seule institution à avoir accepté notre demande pour la réalisation d'entretiens auprès des professeurs et des étudiants. Il est nécessaire de souligner que très peu de fonctionnaires ou d'universités interculturelles nous ont permis de réaliser nos entretiens dans le cadre de notre recherche en histoire et sans engagement politique de notre part. Certaines universités interculturelles nous ont demandé de présenter notre projet à leurs comités scientifiques internes. De même, notre non-identification comme « indigène » a constitué une barrière auprès de plusieurs personnes sollicitées pour un entretien.

par le programme¹⁰⁰⁵. Leur installation a été le fruit de négociations entre plusieurs acteurs : le gouvernement fédéral, les administrations des états fédérés, les municipalités, en collaboration avec des ONG, des anthropologues (en qualité d'experts) et des communautés indigènes, participant déjà ou menant elles-mêmes des programmes d'éducation indigène ou d'éducation populaire (restant toujours dans le cadre de l'État et des programmes gérés par le SEP).

Ce phénomène n'est pourtant pas exclusif du Mexique. Effectivement, dès les années 1980, et plus particulièrement depuis les années 1990 (après la ratification de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail pour les Peuple Indigènes et Tribaux), plusieurs pays ont commencé à lancer des programmes universitaires soucieux de la pluralité culturelle¹⁰⁰⁶. C'est le cas notamment de l'Université des Régions Autonomes de la Côte Caraïbe du Nicaragua (URACCAN), un des projets pionniers et mis en œuvre en 1992. Au Mexique, la mise en place de certaines universités indigènes existait déjà depuis la fin des années 1990, mais ce ne fut qu'à partir de l'alternance politique que le projet a été adopté comme un axe central du nouveau pacte social.

Dans le discours officiel, la tâche de ces nouveaux centres d'études présentée comme une modalité pour « récupérer, revaloriser, revitaliser les langues, les cultures, les savoirs et les expériences des peuples originaires »¹⁰⁰⁷, ainsi que d'assurer une formation appropriée au contexte économique (souvent marqué par la marginalisation) et aux caractéristiques linguistiques. Plus globalement, l'objectif était d'« établir des liens étroits de communication directe entre les cultures ancestrales et le monde moderne »¹⁰⁰⁸. Cette éducation a également été proposée comme une suite de la réforme constitutionnelle. Partant donc de la reconnaissance

¹⁰⁰⁵ CASILLAS MUÑOS, María de Lourdes et SANTINI VILLAR, Laura. *Universidad intercultural. Modelo educativo, SEP-CGEIB*, Mexique, CGEIB, 2006, p. 7.

¹⁰⁰⁶ A présent, la littérature sur l'éducation interculturelle est extrêmement vaste, mais elle partage globalement les mêmes convictions à propos d'une décolonisation des subjectivités indigènes au moyen d'une récupération de sa propre culture. Une vision générale sur l'éducation interculturelle en Amérique Latine est proposée dans : DIDOUT-AUPETIT, Sylvie. « Introduction : L'enseignement supérieur indigène en Amérique latine : levier de changement, utopie ou chimère ? », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°. 7, 2008, pp. 7-26. Daniel Mato propose, quant à lui, une synthèse des politiques éducatives pour les afrodescendants et les indigènes de la région : MATO, Daniel. « Différence culturelle, interculturalité et enseignement supérieur en Amérique latine », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°. 7, 2008, pp. 49-66.

¹⁰⁰⁷ Selon la définition élaborée par la CGEIB : <http://eib.sep.gob.mx/cgeib/desarrollo-de-modelos/universidad-intercultural/> (Consulté le 5 septembre 2019).

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*.

de la pluralité culturelle et de la restructuration des institutions gérant la politique sociale pour les indigènes, le projet d'éducation interculturelle a été défini comme :

... un des terrains les plus importants, car il s'avère indispensable de proposer une éducation pour l'interculturalité censée inclure les éléments basiques pour un traitement équitable et respectueux entre des membres divers de la société mexicaine qui abritent des visions différentes du monde, des formes d'organisation sociale distinctes et des projets de futurs variés, exprimés à travers des langues et des formes d'expression également diverses¹⁰⁰⁹.

Pour Sylvia Schmelkes, avec l'abandon de l'indigénisme, le défi était de générer une nouvelle éducation universitaire hors des zones urbaines traditionnelles, car elle considère que, dans ce contexte, les programmes avaient plutôt été conçus en fonction d'une population métisse, ne répondant donc pas aux besoins des communautés indigènes. « Le projet d'éducation interculturelle est donc une manière de lutter contre l'élitisation de l'éducation supérieure et de chercher l'équité à travers la pertinence culturelle. L'indigénisme et l'éducation pour l'homogénéité ont fait disparaître des langues et cultures entières. Depuis le début, notre projet était donc totalement différent, se détachant d'une volonté de détruire les cultures qui a tant touchée les peuples originaires »¹⁰¹⁰, affirmait-elle sans hésitation.

S. Schmelkes considérait aussi que le projet devait être orienté vers l'équité et la justice car la singularité des « peuples originaires » peut aujourd'hui être reconnue à travers deux aspects : leurs conditions économiques défavorable (indices de pauvreté et accès aux services) et, dans un aspect positif, la permanence de leurs institutions et de leurs identités. « C'est cette dernière condition qui doit justement être renforcée et récupérée en tant que source d'avenir pour eux et pour la nation. C'est en travaillant en accord avec leurs particularités culturelles que l'on avancera tous du même pas »¹⁰¹¹.

La quête de la pertinence culturelle, en association avec une justice sociale rénovée, a emmené la CGBEI vers un modèle de mise en valeur des indigènes. A ce propos, Fernando

¹⁰⁰⁹ Historique de la mise en place, la vision et la mission de l'éducation interculturelle au Mexique, dans « Programa especial de educación intercultural » 2014-2018, *Diario oficial de la Federación*, 28 avril 2014.

¹⁰¹⁰ Sylvia Schmelkes, entretien du 16 février 2015. Mexicaine d'origine argentine et tchèque, elle est sociologue et chercheuse en sciences de l'éducation. Elle se considère aussi comme « très touchée par l'interculturalité » étant donné ses origines très diverses. Hors de l'entretien, elle nous a confié qu'elle a toujours milité pour « la cause indigène, même si je peux être considérée comme une petite bourgeoise diplômée de l'*Université Ibéro-américaine* » (une institution privée fondée par des jésuites dont les coûts sont élevés).

¹⁰¹¹ *Ibidem*.

Salmerón Castro, son successeur et actuel directeur de la CGBEI signale que la récupération des cultures indigènes doit servir à ce que la société nationale comprenne que :

Les peuples indigènes occupent une place privilégiée qui leur a longtemps été refusée. Nous devons comprendre qu'ils ont toujours fait des apports non seulement à l'histoire mais au futur du pays et c'est donc pour cette raison qu'il faut établir un dialogue avec eux, en leur donnant un nouveau cadre éducatif qui leur permettra de devenir centraux dans la vie quotidienne de notre pays. Toutefois cela devrait impliquer également une éducation différente pour la population métisse qui est celle qui devrait enfin comprendre la valeur des cultures indigènes. L'éducation interculturelle doit être pour tous, pour que l'on puisse construire une société juste, sans racisme, sans discrimination et, surtout, pour protéger les indigènes de la perte de leurs cultures¹⁰¹².

Dans ce projet, demeure l'idée d'arrêter la répétition de situations qui ont placé les indigènes dans une position désavantageuse, marquée par le racisme et par la discrimination. L'objectif de ne pas répéter le passé comme un objectif pédagogique rapproche l'éducation interculturelle du phénomène mémoriel mondial, dont une des questions nodales est l'éducation sous l'idéal de la tolérance, du combat contre le racisme et la discrimination, et tirant des leçons du passé pour favoriser une « conversion civique par la mémoire »¹⁰¹³. Une question qui reste problématique. Dans le cas de l'éducation interculturelle, c'est à travers la récupération de la culture considérée « autochtone » ou « authentique » que cet idéal est promu comme solution à l'ethnocide. Face à un passé vieux de plusieurs siècles que l'on chercherait à surmonter par la construction d'un avenir différent, l'éducation interculturelle a été définie comme « un projet à long terme car il doit confronter des inerties produites par plusieurs siècles de domination culturelle et de peur de la différence »¹⁰¹⁴.

Sous cet objectif, depuis l'année 2004, date de la création de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico¹⁰¹⁵ (première dans le genre), cette politique publique a donné comme résultat la création d'une dizaine d'universités interculturelles installées dans plusieurs états

¹⁰¹² Fernando Salmerón Castro, directeur de la Coordination d'Éducation Interculturelle et Bilingue, entretien du 07 mai 2015. F. Salmerón est anthropologue et fils de l'un des philosophes les plus importants du Mexique, Fernando Salmerón, recteur de l'Université Autonome Métropolitaine et fondateur de la Faculté de Philosophie de l'Université de Veracruz. Les Salmerón sont une famille d'intellectuels et d'universitaires au Mexique.

¹⁰¹³ GENSBURGER, Sarah et LEFRANC, Sandrine. *A quoi servent les lois mémorielles ?* Paris, Sciences Po Presses, 2017 p. 67.

¹⁰¹⁴ Document interne de la CGEIB, « Diez años de andar. Catálogo fotográfico ». Sans classement.

¹⁰¹⁵ <https://uiem.edu.mx/> (Consulté le 10 septembre 2019). La plupart des universités interculturelles possède un site internet avec l'offre des formations et avec un historique de sa création, ainsi que des précisions des ethnies qu'elles prennent en charge.

fédérés englobant des régions indigènes : Sinaloa, État de Mexico, Tabasco, Puebla, Chiapas, Veracruz, Quintana Roo, Michoacán, Guerrero, San Luis Potosí, Hidalgo et Nayarit¹⁰¹⁶ (en ordre de création)¹⁰¹⁷. En plus de ces universités, gérées par l'État à travers l'intermédiaire de la CGEIB, d'autres programmes plus indépendants existent, tels que l'Institut Supérieur Ayuuk dans l'état d'Oaxaca (une institution gérée par des jésuites), l'Université Interculturelle des Peuples du Sud de Guerrero, l'Université Paysanne Indigène située à Puebla et à Oaxaca, et l'Université de la Terre à Oaxaca, parmi les plus connus et résidant en dehors du système d'éducation étatique¹⁰¹⁸. A l'heure actuelle le nombre d'étudiants est estimé à 15 000¹⁰¹⁹.

Selon Sylvia Schmelkes la création de ce système constitue également une réponse à l'urgence de former des professionnels indigènes capables de générer les connaissances, les compétences et la mise en valeur de leurs cultures afin de travailler au sein de l'ensemble des niveaux scolaires : éducation primaire et éducation secondaire¹⁰²⁰. Dans cette perspective, les formations dispensées par ces universités incluent, principalement, des licences et des maîtrises, et sont présentées comme des programmes de « pertinence culturelle », intégrant les savoirs ancestraux, propres aux cultures indigènes, aux savoirs occidentaux¹⁰²¹. Dans ce sens, la notion de patrimoine joue également un rôle important, car dans ce modèle d'éducation il est considéré que les populations indigènes ont réussi à préserver et transmettre leurs savoirs, langues et traditions à travers des millénaires¹⁰²². Les politiques interculturelles y voient donc des éléments d'une haute valeur, dignes d'être préservés, mais aussi susceptibles d'être mis au profit pour la construction d'une société orienté par le principe de la diversité culturelle.

D'après cette idée, les licences peuvent varier d'une université à une autre, mais nous trouvons de manière systématique une licence en langue et culture indigène (la filière principale de toute université interculturelle), avec des matières concernant les « langues originaires »,

¹⁰¹⁶ L'ensemble des universités interculturelles gérées depuis la CGEIB forment un réseau connu comme REDUI (Réseau d'universités interculturelles) : <http://www.redui.org.mx/> (Consulté le 10 septembre 2019).

¹⁰¹⁷ SCHMELKES, Sylvia. « Intercultural Universities in Mexico. Progress and Difficulties », *Intercultural Education*, Vol. 9, n° 1, 2009, pp. 9-15.

¹⁰¹⁸ DIETZ, Gunther. « Universidades interculturales en México. Balance crítico de la primera década », *RMIE* vol. 21, n° 70, México, juil./sep. 2016, pp. 984-690.

¹⁰¹⁹ LLOYD, Marion (éd). *Las universidades interculturales en México. Historia, desafíos y actualidad*, Mexique, UNAM, ISSUE, PUEES, 2019.

¹⁰²⁰ Tel qui est prévu par le *Programme national d'éducation 2001-2006* du Secrétariat d'éducation publique.

¹⁰²¹ MUÑOZ CASILLAS, María de Lourdes et SANTINI VILLAR, Laura. *Universidad intercultural. Modelo educativo*, Mexique, SEP-CGEIB, CGEIB, 2006. Voir tout particulièrement de la page 38 à 42.

¹⁰²² *Ibidem*, p. 11.

déclarées langues nationales, comme nous l'avons vu avec la création de l'INALI. Des licences en développement durable interculturel font parties de la majeure partie de l'offre en éducation interculturelle, mais il existe aussi d'autres variantes comme : santé interculturelle, tourisme alternatif¹⁰²³, droit interculturel¹⁰²⁴, parmi les principales.

Dans le cadre de ces formations, des acteurs différents participent aux activités universitaires. Aux côtés des anthropologues (qui gardent une place privilégiée dans la conception, la formulation et l'application de ce modèle éducatif), des pédagogues sont devenus des acteurs clés, tout comme des agronomes, des linguistes, des écrivains indigènes, des experts en communication ou en technologie.

Lors de notre participation aux activités proposées par trois universités interculturelles, nous avons également constaté la présence de guérisseurs régionaux, de chamans, de sages-femmes connus dans les villages et de personnes réputées pour leur « sagesse ancestrale ». Dans le cas de ces acteurs, il semblerait que le niveau de formation, certification ou compétence ne soit pas primordial puisque l'objectif est davantage d'intégrer d'autres savoirs tout en suivant une logique d'horizontalisation des connaissances et de diversification éducative. L'idée de la présence de sages traditionnels ou de guérisseurs est considérée par Francisco Monroy Gaytán, recteur de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico (UIEM)¹⁰²⁵, comme la « possibilité de faire comme s'ils étaient professeurs au même titre que les professeurs et chercheurs d'une université normale. Ils le sont de fait, mais le savoir occidental les a occultés pendant longtemps, les considérant comme des barbares, ou comme des vieux superstitieux, qui étaient en retard par rapport à la science occidentale »¹⁰²⁶.

A l'UIEM, nous avons pu constater que plusieurs projets de recherche et d'enseignement font appel à la participation de ces personnalités réputées pour leur « sagesse ancestrale », notamment dans la municipalité de San Felipe del Progreso ou dans les alentours. Des projets d'agroécologie, de santé interculturelle et de langue et culture ont intégré des travaux de terrain

¹⁰²³ Notamment dans le cas de l'Université Interculturelle Maya du Quintana Roo, située dans l'extrémité sud-est du Mexique, proche de Cancún, principale enclave touristique du Mexique.

¹⁰²⁴ Licence proposée pour la première fois à l'Université Interculturelle du Chiapas.

¹⁰²⁵ Située dans la région centrale du Mexique, dans la ville de San Felipe del Progreso, l'UIEM a été la première université interculturelle du Mexique. Fondée en 2004, elle est censée proposer une éducation interculturelle aux groupes Matlatzinca, Mazahua, Nahuatl, Otomí et Mazateco (identifiées par recensement sous critères linguistiques) qui représentent aujourd'hui 27 % de la totalité de la population de la municipalité.

¹⁰²⁶ Conversation avec Francisco Monroy Gaytán, géographe et recteur de l'UIEM, 28 novembre 2012.

auprès de ces personnalités. De la même manière, lors d'événements nationaux réunissant plusieurs universités interculturelles, nous avons également constaté le rôle central de la mise en relation (*vinculación*) des universités avec les communautés, qui est un aspect prévu dans les fondements du modèle :

Les UI introduisent un schéma novateur d'enseignement-apprentissage-recherche-mise en relation. Cela requiert d'un modèle d'organisation académique novateur dans lequel les professeurs et fonctionnaires participent par des tâches de recherche, de formation et de mise en relation. Les autorités, les étudiants et les professeurs doivent s'engager dans le développement des connaissances pertinentes et utiles pour les communautés indigènes qui les entourent. De ce fait, la retro-alimentation entre les communautés et l'université que ce processus requiert se transformera en une forme de mise en relation plus étroite¹⁰²⁷.

Ainsi, le projet a été conçu pour favoriser un engagement auprès des communautés habitant les régions où universités interculturelles. Cet engagement s'exprime par une volonté de combattre l'exclusion en favorisant la valorisation de l'identité, même si cela ne prend pas en compte les débats autour de cette notion, comme nous le verrons ultérieurement.

Par ailleurs, la valorisation de l'identité au sein de ce projet cherche à reconnecter celle-ci avec le passé qui est considéré comme authentique. Dans les universités interculturelles, nous retrouvons une référence permanente au passé précolombien, considéré comme principal source de la culture indigène. Le passé colonial est, au mieux, présentés comme un passé complémentaire ou une sorte de fiction occidentale. De manière générale, le rapport au passé colonial est négatif, car associé à la période de destruction des cultures originaires que les nouveaux programmes universitaires cherchent à récupérer.

Il est intéressant de noter que l'esthétique de plusieurs universités interculturelles cherche à mettre en valeur l'« authenticité indigène ». Ainsi, il est habituel de trouver une référence au passé précolombien dans les installations, la décoration, ou les panneaux en langue indigène de la région). Prenons l'exemple du portail web de l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo avec des éléments qui font clairement référence à l'imaginaire sur les mayas comme une civilisation ancestrale associée à plusieurs sites archéologiques d'importance majeure :

¹⁰²⁷ MUÑOZ CASILLAS, María de Lourdes et SANTINI VILLAR, Laura. *Universidad intercultural. Modelo educativo, SEP-CGEIB*, Mexique, CGEIB, 2006, p. 12.



Figure 22 La légende en espagnol, anglais et maya est : « Être dans le monde, être soi-même », accompagné d'une pyramide qui fait référence au site archéologie maya de *Chichen-Itzá*. Dans : <http://www.uimqroo.edu.mx/> (Consulté le 12 septembre 2020)

A l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, ce rapport est observable dans les espaces physiques : son bâtiment principal est circulaire et possède des motifs indigènes. Il est connu comme le « Bâtiment Quetzalcóatl », en référence à la principale divinité aztèque.



Figure 23 Bâtiment principal de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, connu comme *Quetzalcóatl* (Le serpent à plumes). Photographie de novembre 2012. Archives personnelles.

Il faut tout de même signaler que ces allusions au passé précolombien sont redevables de l'histoire nationale forgée depuis la fin du XIXe siècle qui, comme nous l'avons montré, a fait de ce passé le principal héritage historique national. Au XXe siècle, comme nous l'avons aussi examiné, à l'indigénisme a fait de l'indigène vivant le porteur de cette ancestralité aussi associée aux origines nationales. Aujourd'hui cette revalorisation de l'imaginaire national indigéniste (qui avait été mis en cause) a connu un nouvel élan avec l'idée de solder une dette historique, idée au cœur de l'éducation interculturelle.

Depuis cette perspective, Gunther Dietz, anthropologue d'origine allemande et un des principaux intellectuels de l'éducation interculturelle au Mexique, affirme dans plusieurs de sur le sujet que cette nouvelle politique éducative :

Devra reconnaître la dette historique que le système éducatif, scientifique et technologique mexicain a envers les peuples indigènes, dont les savoirs ont été expropriés, folklorisés ou réduits au silence par une société d'abord créole, ensuite métisse ; cette dette d'origine coloniale, mais qui persiste jusqu'à l'actualité, s'exprime au travers d'inégalités dans l'accès, l'équité et la pertinence éducative, dans l'exclusion des langues, cultures, savoirs indigènes des institutions d'éducation supérieure et dans la méconnaissance et le gâchis de la richesse de la diversité culturelle et biologique de la part de la société mexicaine¹⁰²⁸.

Comme nous l'avons vu, cette affirmation n'est pas injustifiée et s'inscrit dans une historiographie spécifique. Si, entre les années 1970 et les années 1990, le discours prenait le ton d'une dénonciation, les politiques de l'interculturalité sous-entendent désormais être la solution à cette destruction culturelle. Destruction culturelle à laquelle les anthropologues critiques se sont attaqués, devenant eux-mêmes les acteurs d'une politique de « récupération culturelle », comme Dietz l'est lui-même en tant que chercheur, mais aussi en tant que consultant dans des instances gouvernementales de l'interculturalité. Toutefois, Gunther Dietz n'est pas un cas isolé dans cette modalité d'éducation comme moyen pour solder une dette historique datant de l'époque coloniale. Des documents officiels de réunions ou de rapports définissent ce projet dans les mêmes termes, soulignant leur capacité à proposer une solution à

¹⁰²⁸ DIETZ, Gunther. « ¿Qué de intercultural tiene la universidad intercultural? Del debate político-pedagógico a un estudio de caso Veracruzano? », *Relaciones*, n °. 141, hiver 2015, p. 40.

une situation qui dure depuis la conquête de 1521¹⁰²⁹. À travers cette idée, les acteurs sociaux participant à la mise en place de l'éducation interculturelle intègrent totalement cette vision, en devenant eux-mêmes des vecteurs de sa normalisation.

Pour Javier López Sanchez, directeur de l'Institut National des Langues Indigènes depuis sa création en 2003, et se revendiquant tzeltal du Chiapas comme il le revendique, la dette historique et ancestrale envers les peuples est immense mais aujourd'hui :

Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que depuis des siècles existe une dette, mais bien de rechercher les moyens pour la dédommager, pour nous réparer, nous les peuples originaires, sans s'arrêter uniquement à la constitution qui affirme que notre pays est multiculturel. Le véritable paiement de cette dette est une vaste prise de conscience que seule l'éducation peut accomplir. L'éducation y joue donc un rôle central, depuis l'enfance et jusqu'à l'université, pour que nous puissions nous reconnaître comme un pays multiculturel, et pour construire un véritable dialogue interculturel avec les métis. Sans cette éducation, nous ne dépasserons pas nos simples plaintes contre la discrimination ou l'exclusion. Il s'agit de continuer cette lutte encore non accomplie¹⁰³⁰.

Comme López Sanchez, un bon nombre d'intellectuels engagés perçoivent l'arrivée de l'éducation interculturelle comme le résultat d'une prise de conscience des indigènes, de leur place dans la société nationale et, à partir de là, de la possibilité de favoriser leur prise de pouvoir (*empowerment*) par rapport à leur identité¹⁰³¹.

À propos de cette quête de prise de pouvoir sur soi pour les indigènes, Sergio Téllez Galván, fondateur et directeur de l'Université Interculturelle de Veracruz nous a partagé ceci :

Longtemps les indigènes ont été condamnés à l'oubli. Toutefois, pour les sortir de cette condition, une révolution armée n'est pas la solution. La solution est dans l'éducation, dans ce que nous apprenons depuis l'enfance. Si nous grandissons en pensant que nous appartenons à une race inférieure ou que les métis et blancs sont supérieurs, il n'y aura jamais de société interculturelle. Comme Guillermo Bonfil Batalla disait, il faut absolument dissoudre cette idée qui a marqué toute l'histoire du Mexique. Le seul moyen de combattre ce colonialisme interne ancestral c'est en éradiquant, depuis la racine, ces conceptions d'infériorité, et la meilleure solution j'en suis persuadé, c'est l'éducation¹⁰³².

¹⁰²⁹ Document de travail de la rencontre entre universités interculturelles réalisée à Tepoztlán, Morelos, en 2007 : <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INTERCAMBIO/Interculturales/pdfs/DOCUMENTO.pdf> (Consulté le 12 septembre 2019).

¹⁰³⁰ Entretien avec Javier López Sánchez, anthropologue et directeur de l'INALI, 9 mars 2015, ville de Mexico.

¹⁰³¹ Voir à ce sujet : MARTI I PUIG, Salvador et al. (éds.). *Empoderamiento y educación superior en contextos interculturales en México*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2014.

¹⁰³² Conversation avec Sergio Téllez Galván, anthropologue et enseignant-chercheur à l'Université de Veracruz, 15 mai 2015, et fondateur de l'Université Interculturelle de Veracruz.

David Islas Bravo, un des principaux acteurs de la création de l'Université Interculturelle de Veracruz, dévoile sa vision des choses aux côtés de Sergio Téllez Galván, se rappelant ce pour quoi il s'est engagé dans ce projet :

Cette éducation est faite pour réparer une erreur historique et pour arrêter la violence à laquelle les peuples originaires ont été confrontés depuis la conquête. Je me suis engagé dans ce projet pour son côté révolutionnaire. Je sais que cela n'a pas été simple, de créer cette université si particulière. Dans l'Université Veracruzana il y a encore beaucoup de racisme et il était inconcevable pour ces gens-là que les indigènes de plusieurs régions puissent profiter d'une éducation spéciale. Mais nous avons compté avec le soutien du parlement de Veracruz. C'est nécessaire de réveiller le Mexique profond. Les zapatistes ont fait un bout du chemin, mais là, il revient à tous les indigènes et aux métis d'accomplir ce réveil, mais depuis l'intérieur des institutions pour que cela dure, pour arriver une fois pour toutes à décoloniser notre pays. A travers cette nouvelle manière de voir l'éducation, nous travaillons dans le questionnement des stéréotypes qui nous ont longtemps fait penser que les peuples indigènes étaient inférieurs¹⁰³³.

Cette perspective montre que l'éducation est perçue comme le moyen de combattre la discrimination des indigènes. Toutefois, les activités des universités interculturelles tendent plus à la récupération d'un passé et d'une culture indigènes considérés comme purs, ou authentiques, qu'à une réflexion sur les mécanismes à travers lesquels se sont tracées les différences raciales. De plus, le projet est généralement mis en valeur comme une « progressive décolonisation des savoirs, langues et subjectivités »¹⁰³⁴, comme une forme de restituer leur place symbolique aux indigènes dans la nation, une nation qui leur aurait tourné le dos pendant des siècles, les considérant inférieurs.

¹⁰³³ Entretien avec David Islas Bravo, coordinateur de diffusion de l'Université Interculturelle de Veracruz, 12 mars 2015. D. Islas Bravo a accepté de nous accorder un entretien en dehors de l'UVI, tout en sachant que Gunther Dietz avait refusé notre demande pour interviewer des membres de l'université. D. Islas Bravo nous a également confié que ce refus s'expliquait car « Dietz protège son objet de recherche. Il contrôle tout ce qui se fait dans cette université en termes de recherche, car il ne veut pas que sa propre production scientifique soit concurrencée ou que son objet principal (qu'il voit encore comme des « *indios* ») lui échappe des mains ». En effet, la production scientifique à propos de l'éducation interculturelle au sein de l'Université Interculturelle de Veracruz est presque exclusivement réalisée par G. Dietz et son équipe de travail, regroupés dans l'axe des « études interculturelles » et dans le projet « inter-savoirs ». Ce projet étudie le cas de l'UVI, mais émet également des recommandations pour le modèle national d'éducation interculturelle. Voir : <https://www.uv.mx/uvi/files/2012/11/Informe-UVI-Intersaberes.pdf> (Consulté le 20 septembre 2019). Il s'agit d'un exemple de la manière dont les anthropologues continuent à être une pièce centrale dans la production et l'application des politiques d'intervention auprès des individus catégorisés comme indigènes.

¹⁰³⁴ DIETZ, Gunther. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en la educación. Una aproximación*. Mexique, FCE, 2009, p. 261.

Mais une nuance s'avère nécessaire. Comme nous avons vu dans le premier chapitre, l'image de l'indigène dans l'indigénisme postrévolutionnaire n'était pas celle d'un être inférieur, mais celle d'un secteur national de la population en décalage par rapport aux standards du progrès. De la même manière, l'indigène avait été défini comme le porteur d'une grandeur historique, raison pour laquelle la politique indigéniste était censée lui offrir les conditions d'une modernisation et d'une intégration dans l'avenir d'une nation homogène. Aujourd'hui, les universités interculturelles font des accusations de l'anthropologie critique contre l'indigénisme une de leurs bases discursives, en attribuant le manque d'éducation « culturellement appropriée » à la pratique des politiques d'assimilation et d'intégration¹⁰³⁵. Dans cette perspective, elles entendent réparer la disparition culturelle que le projet d'une nation homogène aurait provoqué. Certes l'indigénisme ne s'orientait pas vers la construction de relations interculturelles, mais sa culpabilisation comme argument des politiques interculturelles actuelles implique une vision très a posteriori des choses.

Se situant dans cette vision, Mario Collí Collí¹⁰³⁶, enseignant-chercheur de l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo (UIMQROO) et « mayaphone » évoque aussi le passé :

Depuis la colonisation du pays par les Espagnols et jusqu'à la reconnaissance des indigènes comme cœur de la diversité culturelle de notre patrie, nous n'avons connu que des politiques d'intégration et de domination. Le comble fut l'indigénisme et sa volonté de faire disparaître nos cultures. Cependant, avec le capitalisme, les choses se sont dégradées, la discrimination est encore plus importante, car il ne s'agit pas seulement de traiter les indigènes comme inférieurs, mais comme une main d'œuvre pas chère. Pendant la colonie, l'indépendance et la révolution, et jusqu'à nos jours, les nouveaux modèles économiques ont fait de l'indigène un esclave. Nos étudiants parfois obtiennent leur diplôme afin d'aller travailler dans la Riviera Maya, dans la zone d'hôtellerie de Quintana Roo¹⁰³⁷. Nous sommes comme à l'époque du Porfiriato, où les mayas étaient esclaves dans les *haciendas*. A mon avis, ce problème peut être résolu par l'éducation interculturelle, mais seulement si elle émane des communautés et non de l'État. Bien sûr que le Secrétariat de l'éducation a une profonde dette historique, mais celle-ci ne pourra être surmontée que si l'on redonne la voix aux communautés, si les Anciens deviennent des professeurs de plein droit. Si cela n'arrive pas, nous continuerons à perpétuer une bureaucratie indigéniste

¹⁰³⁵ Au sujet de la différence entre l'éducation sous l'indigénisme et le modèle interculturel, voir : BERTELEY BUSQUETS, Marí. « Educación indígena del siglo XX en México », LATAPÍ SARRE, Pablo (coord.). *Un siglo de educación en México*, Vol. II, Mexique, FCE/CONACULTA, 1998, pp. 140-172.

¹⁰³⁶ Aujourd'hui critique de l'indigénisme, Mario Collí Collí a travaillé pendant 22 ans dans des programmes culturels et d'éducation populaire animés dans la zone de Carrillo Puerto, Quintana Roo, et opérés par l'Institut National Indigéniste et la Commission Nationale pour la Culture et les Arts.

¹⁰³⁷ La Péninsule du Yucatán est la principale enclave touristique du Mexique. De ce fait, un phénomène est très présent dans la zone de Cancún et ses alentours : la mise en tourisme d'une sorte de « mayanité ancestrale », représentée sur des sites archéologiques ou dans des parcs thématiques censés attirer le tourisme étranger.

d'État et à perpétuer également une mentalité coloniale qui est arrivée sur notre continent avec Hernán Cortés¹⁰³⁸.

Bien que Mario Collí Collí remette en cause le fait que le programme donne une place prépondérante à l'État pour son organisation et déroulement, il reconnaît qu'il faut renforcer les universités interculturelles car cela serait le seul moyen d'offrir aux indigènes une éducation prenant en compte la « singularité de leur identité et son histoire qui est très différente de celle de la société métisse »¹⁰³⁹. Le seul reproche qu'il adresse au modèle est de ne pas intégrer suffisamment les communautés locales dans les activités académiques et d'appliquer le même format d'évaluation à des « êtres avec des caractéristiques cognitives différentes qui n'ont pas été adéquatement prise en compte depuis des siècles »¹⁰⁴⁰.

La définition des acteurs eux-mêmes dans le cadre de la politique interculturelle nous permet de constater la compréhension du vécu à partir de la dimension mémorielle du passé. Cela révèle la consolidation d'un régime mémoriel, concept que Johann Michel définit comme la forme selon laquelle de « nouvelles grammairies mémorielles parviennent ainsi à s'institutionnaliser comme politique publique »¹⁰⁴¹. C'est aussi le cas de la mémoire indigène transformée en base de cette nouvelle politique publique qui façonne un code de représentation de soi au sein des institutions à partir de la notion de victime ancestrale.

Par exemple, Deyra Jiménez Balam, une jeune enseignante-chercheuse, de l'UIMQROO, « descendante des mayas » (tel qu'elle affirme), considère que :

Depuis la conquête et les atrocités que mon peuple a dû endurer, une dette historique demeure. C'est pour cela que tous les programmes qui entendent s'adresser aux populations indigènes doivent insister sur la pertinence culturelle, pour pouvoir récupérer notre personnalité historique. Mais c'est uniquement à travers l'enseignement que l'on parviendra à récupérer ce qui nous fut volé pendant des siècles. Les universités interculturelles sont un scénario de récupération, de revalorisation de la culture. C'est pour cela que je suis ici, en raison du profil des étudiants et pour la mission de cette université. Il s'agit donc d'une université qui contribue à payer la dette historique due aux étudiants originaires, aux peuples indigènes¹⁰⁴².

¹⁰³⁸ Entretien avec Mario Collí Collí, enseignant-chercheur à l'UIMQROO, 21 janvier 2015, ville de José Maria Morelos.

¹⁰³⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁴¹ MICHEL, Johann, *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p.12.

¹⁰⁴² Entretien avec Deyra Jiménez Balam, enseignante-chercheuse à l'UMQROO, 21 janvier 2015.

Lucía Alcalá, également enseignante-chercheuse (mais qui ne se définit pas comme indigène) va dans le même sens que Jiménez Balam, et considère que l'axe académique du « développement humain » de l'UIMQROO contribue à dissoudre le « colonialisme interne » qui a provoqué cette dette envers les indigènes. Pour elle, cela implique de :

... travailler avec des approches psychologiques pour redonner la confiance en eux à ceux qui ont été discriminés. Il faut leur permettre de développer leurs propres connaissances niées pendant des siècles, car les indigènes, ici les mayas, ont des formes différentes de construire la connaissance. Récupérer leur sagesse, en médecine traditionnelle, en culture, va leur permettre non seulement de redevenir eux-mêmes, mais d'apporter à la nation un nouvel élan pour l'avenir. Je sais bien que la colonisation a changé les mentalités, implanté des traditions nouvelles qu'aujourd'hui les indigènes considèrent même propres. Mais il reste une mémoire collective qui fait vivre l'essence pure des peuples. Ici, les mayas savent très bien qu'il faut conserver leur identité¹⁰⁴³.

Malgré les différences géographiques et la pluralité des contextes et des populations, le récit mémoriel mettant au centre l'indigène victime est devenu le principal fondement qui soutient l'éducation interculturelle. Au centre du Mexique, dans l'État de Morelos, et donc loin de la Péninsule de Yucatán, Laura Bensasson, fondatrice et coordinatrice de la Chaire interculturelle Carlos Montemayor au sein du Collège de Morelos, localisé dans la ville de Cuernavaca, est convaincue que l'éducation interculturelle doit être le :

Principal instrument pour équilibrer les rapports entre métis et indigènes dans un pays frappé par le trauma historique de la conquête. Mais ce trauma touche tous les mexicains, et c'est donc pour cette raison que l'éducation interculturelle doit s'adresser à tous les mexicains et non pas seulement aux indigènes, car la dette historique qui existe encore aujourd'hui est une dette envers tous les mexicains. Mais si tu observes bien, la politique d'éducation interculturelle menée par l'État est prioritairement adressée aux indigènes, ce qui nous parle déjà d'un double discours. Je crois que c'est l'héritage de l'indigénisme. Cela empêche donc de payer la dette historique qui s'exprime dans la perception que les métis ont des indigènes et qui renforce l'idée d'une société non-indigène dominante. Ce sont les métis qui doivent travailler sur cette idée et non les indigènes¹⁰⁴⁴.

¹⁰⁴³ Entretien avec Lucía Alcalá, professeur à l'UIMQROO, 21 janvier 2015. Diplômée en psychologie à l'Université de Santa Monica, Californie, Lucía Alcalá affirme avoir été recrutée grâce à Francisco Rosado May, à l'époque recteur de l'UIMQROO. Originaire de Morelia, bien loin de la Péninsule du Yucatán, elle reconnaît se sentir chez les mayas sur une « terre d'authenticité, pleine de traditions, pas comme dans le reste du Mexique, où nous voyons la culture occidentale partout ».

¹⁰⁴⁴ Entretien du 3 mars 2015. Laura Bensasson est d'origine tunisienne mais réside au Mexique depuis une trentaine d'années. Anthropologue de l'éducation, elle travaille sur la création de matériel pour l'enseignement des langues indigènes dans des villages de l'État de Morelos, qu'elle nous a aimablement montré à son domicile (jeux de société en langue nahuatl et otomí, cahiers de poésie, fiches à contenu culturel et représentant des traditions réputées aujourd'hui pour leur « préhispanité »). Elle est aussi une ancienne disciple de Carlos Montemayor, important anthropologue et linguiste politiquement engagé auprès de la cause indigène au Mexique.

Nonobstant, la présence « envahissante et dominatrice »¹⁰⁴⁵ de l'État dans la conduite de la politique découle du fait qu'aujourd'hui il est accepté de façon générale qu'il revienne principalement à la puissance publique de solder la dette historique envers les populations indigènes, tout en revalorisant les cultures indigènes au sein d'un nouveau modèle éducatif. La Coordination Générale d'Éducation Interculturelle (CGEIB) accepte ce rôle lorsqu'elle affirme dans la définition de son identité institutionnelle que : « notre tâche implique de concevoir, accompagner et évaluer l'instrumentalisation des politiques et des pratiques éducatives qui conduisent à la connaissance et la reconnaissance des apports des différents peuples et cultures qui ont contribué à la formation de la nation mexicaine, tout en commençant par les peuples indigènes que la Constitution politique des États-Unis Mexicains reconnaît comme sa base originelle »¹⁰⁴⁶. D'une part, cette « mission » accordée à la CGEIB est donc cohérente avec la conviction générale selon laquelle le responsable de la dette historique est l'État, ce qui revient à donner une légitimité à la conception de l'éducation interculturelle depuis la sphère des principales institutions publiques, surtout au Mexique, où la plupart des programmes sociaux sont conçus depuis le niveau fédéral et non fédéré. D'autre part, c'est dans les termes de la politique publique que s'établit qui est, et qui n'est pas indigène, une question qui relève de la permanence et des mythes nationaux mais aussi de la séparation de la population entre indigènes et métis (nous reviendrons sur ce sujet).

La mise en valeur du secteur indigène dans l'interculturalité d'État, donne, aujourd'hui une signification particulière à l'« inter-culture », la renvoyant principalement à l'identité indigène¹⁰⁴⁷, à son histoire de souffrance et au besoin de récupérer des cultures originaires longtemps niées¹⁰⁴⁸. Ceci implique également la revendication d'une authenticité indigène en parallèle au discours victimaire. Face à cette notion d'authenticité, les étudiants qui ne

¹⁰⁴⁵ Selon les mots de Mario Collí Collí en conversation hors de l'entretien directif.

¹⁰⁴⁶ CGEIB, « Identidad institucional », 2015, disponible sur : <https://eib.sep.gob.mx/wp-content/uploads/2016/06/II2015CGEIB.pdf> (Consulté le 21 septembre 2019).

¹⁰⁴⁷ Catherine Walsh a déjà signalé que la compréhension de l'interculturalité au Mexique est encore centrée sur l'indigène, délaissant l'application de ce type de politiques pour le reste de la population. WALSH, Catherine. « Interculturalidad crítica y educación intercultural », dans WALSH, Catherine, VIAÑA, Jorge et TAPIA, (éds). Luis. *Construyendo Interculturalidad*, La Paz, Convenio Andrés Bello, 2010, pp. 75-96.

¹⁰⁴⁸ J'ai approfondi par ailleurs sur la vision mythologique et archétypale des indigènes dans l'éducation interculturelle : HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. « Les rhétoriques interculturelles au Mexique : une expression contemporaine des figures archétypales de l'indigène ? », dans LUNG, Ecaterina et al. (éds.). *Time and culture/Temps et culture*, Université de Bucarest, Editura Universitatii din Bucuresti, 2016, pp.157-169.

revendiquent pas des « origines indigènes » sont catégorisés tout simplement comme « métis », mais peuvent devenir indigènes après les formations reçues.

En effet, lors de nos séjours dans trois universités interculturelles (Université Interculturelle de Veracruz, Université Interculturelle de l'État de Mexico et Université Interculturelle Maya de Quintana Roo), nous avons constaté l'importance accordée aux expressions identitaires. Il est effectivement très courant d'assister à des manifestations artistiques censées représenter les « cultures originaires ». Des danses, des rituels, le port d'habits typiques, la vente de produits régionaux, les concours de poésie en langue indigène et toute une mise en scène du patrimoine indigène sont des éléments indissociables de ces centres d'études. Ainsi, cette manière de revivre l'histoire accompagne ce projet, mais en restant différente de la seule dimension victimaire. Les mises en scènes (que nous avons pu observer) de ce qui est considéré comme « précolombien » ou « authentiquement indigène » s'insèrent certes dans la montée en puissance de la mémoire, mais également dans une façon de faire revivre l'histoire en tant que patrimoine vivant¹⁰⁴⁹.



Figure 24 : Activité culturelle à l'UIEM, en présence des autorités académiques et des enseignants à la ville de San Felipe del Progreso. Des étudiants dansent en tenues que l'on considère aujourd'hui précolombiennes. Source : MTV, Agencia de noticias, 25 novembre 2017 : <https://mvt.com.mx/impulsa-universidad-intercultural-proyectos-productivos/> (Consulté le 23 septembre 2019)

¹⁰⁴⁹ La reviviscence de l'histoire à travers des mises en scènes en tant que phénomène contemporain est analysée dans : CRIVELLO, Maryline. « Comment on revit l'Histoire. Sur les reconstitutions historiques 1976-2000 », *La pensée de midi*, vol. 3, n° 3, 2000, pp. 69-74. (Consulté le 23 septembre 2019).



Figure 25 : Rituel « précolombien » réalisé par des étudiants de l'Université Interculturelle de l'Etat de Mexico. Novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso. Source : Archives personnelles de Francisco Monroy Gaytán, ancien recteur de l'UIEM.

La mise en scène de l'histoire et de l'authenticité indigène renforce l'argument principal de l'éducation supérieure interculturelle entendue (selon ses textes fondateurs, ses idéologues et les acteurs de sa pratique) comme une manière d'exécuter une marche en arrière par rapport aux siècles de colonialisme, afin de récupérer ce qui a été volé par les conquistadores et de réparer les effets dus à la continuité des agressions au cours de toute l'histoire des populations indigènes et jusqu'au jours.

La récupération des langues, des cultures, des savoirs et des techniques au sein d'un projet étatique, permettrait ainsi aux indigènes d'occuper une place (assurée par la prise d'une auto-conscience et par une réévaluation identitaire) dans la construction d'une nouvelle nation pluriculturelle caractérisée par l'utopie officielle de rendre possibles des relations interculturelles harmonieuses. Ainsi, la tâche des universités interculturelles, est légitimée (par les acteurs de sa mise en place) en tant qu'un projet novateur qui contribue à la formation et à

la capitalisation des ressources humaines capables de « rendre horizontale l'éducation des indigènes et de tous les mexicains, en avançant tous ensemble vers une nouvelle société »¹⁰⁵⁰.

C'est l'horizon d'attente de ce modèle éducatif : le dialogue de savoirs, entendu comme la possibilité d'une communication enrichissante entre le Mexique profond et le Mexique imaginaire, tel que l'a imaginé Guillermo Bonfil Batalla, père fondateur du paradigme de la nation pluriculturelle, au même titre que Manuel Gamio fut le père de l'indigénisme et de l'utopie de la nation métisse¹⁰⁵¹. Si le processus de reconnaissance des indigènes inscrit dans la constitution n'a pas donné lieu à une réparation financière ou à des actes symboliques de réparation, l'espoir de la reconstitution identitaire et culturelle a été plutôt déposé, comme aux temps de l'indigénisme, dans les institutions étatiques qui ont fait de l'indigène, depuis longtemps, une identité en besoin d'une politique spécifique. Ainsi, dans ce Mexique « pluriculturel », l'indigène continue à être vu comme une altérité problématique.

Mais, l'éducation supérieure interculturelle « décolonise » t'elle véritablement les mentalités, comme elle le laisse entendre et le promet ? Est-elle la solution à ce que des années auparavant les anthropologues critiques ont dénoncé comme « ethnocide » ? Peut-on réparer l'histoire par la récupération d'une identité autochtone et à travers l'éducation ? Peut-on réparer, tout court, l'histoire à travers des politiques publiques ?¹⁰⁵².

Finalement, signalons que la création de ces universités est cohérente avec l'idéal mondial de trouver les moyens de réparer les préjudices historiques et leurs effets au temps présent. Rappelons, également, que la prise en charge des « identités blessées » peut prendre des expressions différentes selon les contextes et selon les groupes considérés comme minoritaires. Dans le cas des populations indigènes et des afrodescendants, il est considéré dans les débats internationaux que les réparations doivent envisager des programmes sociaux cherchant à transformer des structures nationales qui perpétuent la discrimination et le racisme et, ainsi, pouvoir construire une justice adaptée à leur situation et demandes. Au-delà de la seule

¹⁰⁵⁰ Fernando Salmerón Castro, directeur de la Coopération d'Éducation Interculturelle et Bilingue, entretien du 07 mai 2015, ville de Mexico.

¹⁰⁵¹ DIETZ, Gunther. « Reflexividad y diálogo en etnografía colaborativa: el acompañamiento etnográfico de una institución educativa "intercultural" mexicana », *Revista de Antropología Social*, vol. 21, 2012, pp. 63-91.

¹⁰⁵² Par cette question Antoine Garapon interroge depuis un point de vue juridique l'idée d'une réparation pour des crimes d'un passé lointain perçus aujourd'hui comme imprescriptibles. GARAPON, Antoine. *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*, Paris, Odile Jacob, 2008.

reconnaissance ou d'une réparation au cas par cas, il est souvent accepté que « seuls l'enseignement, l'éducation ou la création d'institutions peuvent permettre aux générations suivantes descendantes des ex-colonisés et des ex-colonisateurs de tirer des leçons des erreurs et des crimes du passé en aidant à déconstruire les structures politiques et morales sous-jacentes qui ont permis ces crimes et à débusquer la perpétuation de règles, de pratiques et d'institutions stigmatisantes »¹⁰⁵³.

Dans les années 1960, Frantz Fanon affirmait que la seule possibilité pour le colonisé d'être libéré était de se débarrasser de l'image négative de soi que le colonisateur lui avait inculquée¹⁰⁵⁴. Toutefois, si l'on accepte que la « vraie identité » du colonisé soit en dehors de l'histoire et de la société du colonisateur, comment reprendre des institutions occidentales (telles les universités) sans répéter la domination ? Est-il possible de préserver l'identité depuis la perception selon laquelle il existe un monde extérieur intrinsèquement contraire à soi ? Que révèle-t-il, finalement, cet attachement à une identité et à un passé qui lui est associé ?

6.3 Des effets de la mémoire indigène : une identité essentialisée et un passé qui ne passe pas.

La création des politiques de l'interculturalité se révèle comme un dispositif qui allie deux récits historiques : les mythes des origines, qui ont fait de l'indigène un ancêtre national, et la mémoire historique qui définit l'indigène comme une victime ancestrale. La coexistence de la mémoire et de l'histoire au sein de la formation d'un État interculturel s'avère donc un élément clé pour comprendre les manières dont ces politiques entendent réparer le passé pour restituer une identité authentique. La mémoire étant considérée comme le garant de l'identité et de la subjectivité indigène.

De ce fait, et paradoxalement, la définition de l'identité indigène dans le Mexique contemporain est celle qui continue à établir une filiation essentialiste entre les indigènes d'aujourd'hui et le passé précolombien. De ce fait, la politique interculturelle, qui cherche à

¹⁰⁵³ JOUANNET, Emmanuelle. *Qu'est-ce qu'une société internationale juste ? Le droit international entre développement et reconnaissance*, Paris, Pedone, 2011.

¹⁰⁵⁴ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 1961.

combattre la discrimination, le racisme et la marginalisation, semble revitaliser le concept de l'indigène déterminé (pour toujours) par son passé. Être indigène, à l'heure des valeurs démocratiques de la pluralité culturelle et de l'interculturalité, signifie, donc, de ne pas pouvoir sortir de ce passé qui ne passe pas.

De nos jours, les universités interculturelles continuent à se donner les moyens pour restituer la langue et la culture de ceux qui en ont été dépossédés depuis des siècles, selon le discours mémoriel. De la même manière, les régimes qui ont succédé au gouvernement de l'alternance continuent à faire de l'interculturalité un des sujets de leurs agendas politiques¹⁰⁵⁵. Dans cette logique, tout au long des deux premières décennies du XXIe siècle, les commémorations du Jour International des Peuples Indigènes (chaque 6 août) se sont intensifiées, tout comme la rhétorique officielle du respect de la diversité culturelle.

A cet effet, en 2005, la « Campagne nationale pour la diversité culturelle du Mexique » a été lancée officiellement au Musée des Cultures Populaires, pour « diffuser et élargir la connaissance, pour promouvoir et renforcer la diversité d'expressions culturelles et contribuer à la construction d'une culture nationale qui valorisera et respectera la diversité culturelle comme patrimoine des futures générations »¹⁰⁵⁶. Cette campagne, conçue principalement pour mettre en valeur les indigènes (reconnus comme patrimoine immatériel de la nation) appui son propose dans le texte de la « Convention pour la protection du patrimoine culturel et immatériel », adoptée par l'UNESCO le 17 octobre 2003. Il ne s'agit donc plus de mener l'assimilation d'un groupe perçu comme « en retard » par rapport à la civilisation, mais d'apprendre aux « métis » la valeur de ce qui est considéré comme la culture originelle du pays. Les indigènes sont ainsi devenus le centre de gravité des commémorations sur le droit à la diversité et d'une forme de « lutte institutionnelle pour inculquer le respect pour les peuples et

¹⁰⁵⁵ Depuis la création de la CDI, de l'INALI et du système d'éducation interculturelle, les différents Plans de Développement Nationaux qui se sont succédés ont incorporé les « peuples originaires » (dénomination actuelle pour indigènes) dans les rubriques du développement, de la justice et de la lutte contre la misère. Ils sont considérés comme un sujet prioritaire de la justice sociale en raison de leur patrimoine millénaire, mais aussi de leur marginalisation. Voir à ce sujet les Plans de développement nationaux des deux dernières administrations : Felipe Calderón Hinojosa (2007-2012), https://www.cenidet.edu.mx/docs/pnd_2007_2012.pdf et Enrique Peña Nieto (2013-2018) <https://www.gob.mx/epn/acciones-y-programas/plan-nacional-de-desarrollo-2013-2018-78557> (Consultés le 25 septembre 2019).

¹⁰⁵⁶ *Campaña nacional por la diversidad cultural en México. La diversidad cultural (marco conceptual)*, Mexique, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008, p. 8.

leurs cultures dans le cadre d'un nouvel État »¹⁰⁵⁷. Un État qui a souscrit à l'idéal mémoriel de l'interculturalité et à un dialogue de savoirs, tel que nous l'avons montré.

Certes, ces bonnes intentions, fondées sur la volonté d'un nouveau pacte social et d'une réconciliation de la nation avec les indigènes, permettent aujourd'hui à une nouvelle jeunesse de s'exprimer dans des langues auparavant considérées comme un marqueur d'infériorité. De la même manière, ce qui est considéré indigène au Mexique commence à être motif de fierté, d'intérêt et de valorisation. Toutefois, l'insistance sur cette forme d'identité a donné lieu également à des effets parfois contraires et jusqu'alors peu interrogés. Ainsi, bien que le régime de l'interculturalité soit fondé sur une hybridation entre indigénisme et pluralisme culturel, et donc entre histoire nationale et mémoire historique, des éléments très contemporains viennent se rajouter dans la réactualisation de l'identité indigène. Une des déclinaisons de ce phénomène est constitué par de nouvelles formes de pratique de l'indigénéité qui apparaissent de nos jours, s'appuyant tantôt sur la mémoire, tantôt sur l'histoire. D'un côté, le discours interculturel encourage des groupes ou des personnes identifiées comme indigènes à participer à la gestion de programmes officiels. De l'autre, cette participation favorise une exacerbation de l'identité indigène et des conceptions sur le passé au profit de nouvelles formes de légitimation, y compris celles qui aujourd'hui expriment un sentiment de supériorité des indigènes dans certains cas. Un effet sans doute inattendu d'après l'idéal de relations interculturelles harmonieuses !

Ces conceptions, que nous analyserons ici en fonction des dires de plusieurs acteurs de la politique interculturelle, continuent à renforcer un ordre social fondé sur une séparation symbolique - mais vécue comme réelle - entre indigènes et métis. Cette séparation dépend, à l'heure actuelle, de la catégorisation des indigènes en tant que « peuples originaires »¹⁰⁵⁸ : concept administratif apparu au cours de l'administration de Fox Quesada et affirmant l'antériorité physique, culturelle et historique des indigènes¹⁰⁵⁹. Par ailleurs, ces caractéristiques

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, p. 54.

¹⁰⁵⁸ Tel que le retrace Paula López Caballero : Andrés Manuel Lopez Obrador, à l'époque maire de la ville de Mexico (2000-2005), a mis en marche le Programme de soutien aux peuples originaires, renforçant l'établissement administratif de cette nouvelle catégorie d'identification sociale. Ce programme avait pour objectif de « stimuler les activités de développement social qui favorisent l'équité, le bien-être social, le respect de la diversité et la participation citoyenne », cité dans : LÓPEZ CABALLERO, Paula, *Les indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*, Paris, Karthala, 2012.

¹⁰⁵⁹ J'ai abordé ailleurs les significations problématiques de la notion d'origine adoptée dans le concept des « pueblos originarios ». J'ai montré comment le discours de l'interculturalité privilégie une origine métaphysique

les différencieraient « naturellement » du reste de la population mexicaine, encore catégorisée sous le concept très flou de « métis ».

Cette séparation « inscrite dans les représentations et dans l'imaginaire, ainsi que dans les pratiques individuelles, sociales, et institutionnelles »¹⁰⁶⁰ est potentialisée par la figure de l'indigène en tant que victime ancestrale, transformant la différence indigène / métis en une opposition vainqueur / vaincu, concevant ainsi une partie de la population « métisse » comme responsable des siècles d'oppression et de colonialisme. Il faut également tenir compte le fait que les indigènes contemporains ne se considèrent pas seulement comme des « descendants des victimes », mais qu'ils s'affirment eux-mêmes comme des survivants et des résistants contre le continuum de l'ethnocide. Peuple originaire et victime, l'indigène demeure ainsi dans une forme d'identification presque impossible à remettre en question. Les piliers qui la soutiennent, ayant un rapport singulier à l'histoire fondatrice, et un rapport moral au passé traumatique, s'inscrivent dans la manière dont l'État se veut garant de l'application et du respect des droits des groupes minoritaires.

Ce phénomène constitue un problème aussi bien analytique que politique. En termes ontologiques, nous faisons face à la perpétuation d'une identité conçue comme transhistorique, même si certains intellectuels admettent qu'il y aurait eu des transformations et des adaptations au cours des siècles¹⁰⁶¹. En termes historiographiques, les multiples couches de réinterprétations du passé qui donnent forme à l'identité indigène contemporaine restent, donc, invisibles. En termes politiques, la responsabilité d'un passé vieux de cinq siècles continue à être affirmée comme le fondement des modalités d'administration publique de la « question indigène » qui, par cette voie, s'affirment comme incontestables. Pour ne faire mention ici que des dimensions relatives à notre étude.

et purificatrice de l'indigénité, sans prendre en compte aucune interprétation alternative de la période précolombienne ou de l'histoire coloniale. HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. *El concepto de pueblos originarios en el interculturalismo mexicano: el problema del origen*, Mexique, Universidad Veracruzana Intercultural, 2010.

¹⁰⁶⁰LESTAGE, Françoise. « Peut-on parler d'idéologie « séparatiste » au Mexique ? A propos de la persistance des catégories indien/non indien en contexte migratoire », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 20 septembre 2013 : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65735.5> (consulté le 3 octobre 2020).

¹⁰⁶¹ Comme l'affirme paradoxalement l'historien Federico Navarrete qui essaie de montrer les changements historiques des populations indigènes au Mexique, tout en acceptant une sorte d'immuabilité de leur identité : « Les peuples indigènes ont survécu durant les cinq derniers siècles parce qu'ils ont su s'adapter aux nouvelles réalités. Être indigène n'a pas signifié s'accrocher au passé mais savoir harmoniser le changement avec la continuité, la fidélité aux traditions avec la capacité d'adaptation ». NAVARRETE, Federico. *Los pueblos indígenas del México contemporáneos*, Mexique, CDI, 2008, p. 12.

Or, constante réactualisation de cette identité indigène, et des nouveaux contenus qui viennent la renforcer, est cohérente avec ce que l'anthropologie contemporaine a conceptualisé comme *ethnogenèse*, à savoir « des processus de reviviscence ou d'émergence d'une conscience collective de groupes souvent minoritaires. Cette forme de construire une appartenance originale et parfois exclusive peut s'appuyer aussi bien sur l'usage d'une langue commune (...) ou encore sur des récits pseudo-historiques ou des traits phénotypiques. Quels que soient les critères retenus par les acteurs eux-mêmes, un des éléments clés de cette conception contemporaine de l'ethnogenèse semble être le besoin de démarquage, voire d'opposition, à d'autres groupes (dominants) »¹⁰⁶².

Mais si les notions de domination ou de colonialisme interne ont été une clé pour la cohésion d'une conscience indigène-indianiste, comme ce fut le cas entre les années 1970 et 1990, à présent, le processus d'ethnogenèse permet la pratique des identités indigènes « officielles », dont l'apparition est favorisée (voire très encouragée) par l'utopie nationale de l'interculturalité. Nous constatons qu'aujourd'hui, au Mexique, tout comme dans d'autres latitudes de l'Amérique Latine, les politiques du pluralisme culturel ont aussi favorisé l'apparition des « indiens officiels ». La célébration de la différence au sein de ces politiques a débouché dans des pratiques d'une indigénéité « acceptable », permettant à certains groupes ou individus de se montrer, de participer dans la vie politique en allant « *so long as it no goes so far* » (tant que ça ne va pas si loin), comme Charles Hale a montré dans ses travaux critiques sur le multiculturalisme en Amérique Latine¹⁰⁶³.

Certains courants et études contemporains montrent comment cette nouvelle pratique de l'indigénéité est le produit du mariage entre le multiculturalisme et le néolibéralisme. La création des politiques culturalistes servirait donc à établir une forme de reconnaissance *light*, au détriment d'une reconnaissance *hard*¹⁰⁶⁴, cette dernière censée répondre aux revendications indigènes qui avaient été élaborées à propos du libre exercice de l'autonomie et de

¹⁰⁶² BONTE, Pierre et IZARD, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 789.

¹⁰⁶³ HALE, Charles. « Does Multiculturalism Menace ? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala », *Journal of Latin American Studies*, vol. XXXIV, n° 3, 2002, pp. 485-524.

¹⁰⁶⁴ Voir ce débat notamment dans : GROS, Christan. « Ethniciser la politique, politiser l'ethnicité ? : le dilemme latino-américain », dans COUFFIGNAL, Georges (sous la direction). *Amérique latine. Les surprises de la démocratie*. IHEAL, Paris, 2007, pp. 91-104.

l'autodétermination¹⁰⁶⁵. La formulation des politiques étatiques (d'éducation, de développement, de santé) fait aujourd'hui des indigènes des « clients exotiques » tout en opérant une dépolitisation des luttes pour des droits tels que l'autonomie, l'autodétermination ou la souveraineté territoriale. De plus, la patrimonialisation et les commémorations officielles permettent donc de désactiver des revendications structurelles¹⁰⁶⁶.

L'émergence des « indigènes officiels » dans les politiques de l'interculturalité au Mexique coïncide avec ce que Guillaume Boccara définit (pour l'interculturalité d'État au Chili) comme la formation d'une ethnobureaucratie, entendue comme un champ où « des agents différenciellement dotés d'un capital économique et culturel se confrontent à partir de procédures de légitimation, d'authentification et de consécration dont l'objectif est de savoir qui a l'autorité pour dire qui est indigène et en quoi consiste la culture indigène authentique »¹⁰⁶⁷. Ce champ permet aux politiques de l'interculturalité de standardiser la culture indigène, de la professionnaliser et de tracer des périmètres pour sa pratique. En recapitalisant des discours précédents ou contraires, l'interculturalité produit ainsi ces nouveaux indigènes. Dans le cas du Mexique, le virage vers l'interculturalité d'État a non seulement étouffé l'importance publique du zapatisme (on en parle considérablement moins depuis 2001), mais l'a transformé en justification des nouvelles mesures légales et institutionnelles, celles-ci présentées comme une réponse aux demandes historiques des peuples indigènes, sans pour autant aboutir favorablement à la demande de création d'un quatrième niveau de gouvernement dans le cadre de l'État mexicain, à savoir, la région indigène.

¹⁰⁶⁵ Dans les années 1990, le philosophe Slavoj Žižek avait déjà signalé le caractère paradoxal et dangereux du multiculturalisme, tout en affirmant que ce nouveau discours culturaliste constituait l'idéologie la plus efficace pour intégrer les différences. Selon lui, cette intégration a deux faces : l'exacerbation de la diversité culturelle prenant la forme de la « tolérance » et l'intégration par des politiques basées sur cette exacerbation. Néanmoins, Žižek note que la célébration de la diversité ne touche jamais les vraies structures de la logique capitaliste, mais les maintient, créant des processus d'intégration même volontaire, qui ne sont jamais « hors du système ». ŽIŽEK, Slavoj. « Multiculturalism Or The Cultural Logic Of Multinational Capitalism », *New Left Review*, Vol I, n° 25, Septembre-Octobre, 1997, pp. 28-55.

¹⁰⁶⁶ Guillaume Boccara a consacré de nombreuses études à cette question, notamment : BOCCARA, Guillaume et BOLADOS, Paola. « ¿Qué es el multiculturalismo? La cuestión étnica en el Chile neoliberal », *Revista de Indias*, LXX/250, 2010, pp. 651-690; BOCCARA, Guillaume. « Le gouvernement des 'Autres' : sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique latine », *Actuel Marx*, 50/2, 2011, pp.191-206.

¹⁰⁶⁷ BOCCARA, Guillaume et AYALA, Patricia. « Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], n°. 67 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2013. URL : <http://journals.openedition.org/cal/361> (Consulté le 10 octobre 2019).

Dans le Mexique de nos jours, et au sein, nous pouvons observer des nouvelles pratiques d'une indigénéité institutionnelle reposant sur l'idée d'une identité déterminée aussi bien par une ancestralité traumatique, que par une ancestralité glorieuse. Ces deux dimensions acquièrent donc un nouvel usage par des personnes qui peuvent être identifiées comme « indigènes officiels » concept qui, selon Charles Hale, ne renvoie pas à des personnes mais à une catégorie sociopolitique qui englobe des participants dans la formation et l'application de droits culturels à l'intérieur d'une interculturalité institutionnelle¹⁰⁶⁸.

De la même manière, une réification de l'indigénéité est effectuée, la considérant essentielle et totalement différenciée du reste des mexicains métis, ces dernières vues aujourd'hui comme des individus impurs par rapport à l'origine précolombienne. Partant de cette conception de la réalité, la légitimité des membres de l'ethnobureaucratie s'affirme non seulement à partir de la séparation entre indigène et métis, mais aussi à travers une idée de supériorité de l'indigène. Ces conceptions apparaissent dans des situations particulières qui dévoilent de nouvelles façons d'affirmer une position spécifique à partir de la construction d'une subjectivité indigène.

Au cours de notre recherche, nous avons constaté à plusieurs reprises cette forme de positionnement identitaire dans le champ des politiques interculturelles. Par ailleurs, notre catégorisation en tant que « métisse » à l'intérieur de ce champ, nous a permis d'observer l'exacerbation de soi de certains fonctionnaires revendiqués comme indigènes, et devant des individus qu'ils considèrent comme un produit de l'« Occident » et de l'imposition coloniale.

En janvier 2015, Francisco Rosado May, ancien recteur de l'Université Interculturelle Maya du Quintana Roo a volontiers accepté notre présence et notre enquête, nous invitant à nous rendre dans la ville José Maria Morelos, dans l'État du Quintana Roo. Tout en ayant poliment refusé d'être interviewé et enregistré, Rosado May s'est présenté lors de notre première conversation comme descendant du Général Francisco May, « grand chef vainqueur de la Guerre des Castes »¹⁰⁶⁹. A cette occasion nous avons préféré ne pas entrer en polémique à

¹⁰⁶⁸ HALE, Charles. « Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”, *NACLA Report on the Americas*, n ° 38, Vol. 2, pp. 16-21.

¹⁰⁶⁹ Selon l'histoire de la péninsule du Yucatan, localisée à l'extrémité sud-est du Mexique, Francisco May fut le dernier chef militaire des mayas rebelles durant la Guerre des Castes, un conflit initié vers la moitié du XIXe siècle entre l'État indépendant et des ethnies de la région qui se situent de nos jours dans l'État du Quintana Roo.

propos du fait que les mayas perdirent la bataille contre l'État qui cherchait au XIXe siècle à absorber ces terres lointaines dans son processus de réorganisation territoriale suite à la chute de l'ancien régime colonial. Cependant, Francisco Rosado May ne s'est pas contenté de nous faire connaître son « lignage ancestral » puisqu'il nous a aussi informés de sa condition indigène lui accordant une place privilégiée :

Il faut tenir compte que quand vous êtes en terres des mayas, vous êtes alors chez des gens qui possèdent une supériorité face à la culture occidentale. Nous avons eu de grands sages, des astronomes même meilleurs que ceux que vous avez aujourd'hui. Ici, vous allez constater que la jeunesse indigène est bien plus intelligente que cette race appauvrie [sic] des métis. Notre supériorité est telle car malgré les tentatives d'extermination de notre culture au cours des siècles, nous avons appris à maîtriser le code occidental et le combiner avec le code indigène. Aujourd'hui, vous voyez bien que nous disposons enfin les moyens d'étudier en notre langue, millénaire et ancestrale. C'est une sorte de reconquête par le bas que nous sommes en train d'accomplir.¹⁰⁷⁰

Au moment où nous avons réalisé nos enquêtes, Francisco Rosado May faisait l'objet de fortes critiques et polémiques parmi les enseignants de l'UIMQROO. Il était accusé par certains professeurs d'avoir détourné des fonds de l'université pour subventionner des campagnes politiques de l'État de Quintana Roo en faveur du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI) dont il était également membre. Il lui était aussi reproché d'avoir licencié certains chercheurs et enseignants qui faisaient preuve d'une orientation politique autre que la sienne. Dans une lettre publique signée par plusieurs professeurs de l'université, Rosado May est caractérisé comme étant une personne arrogante qui « voudrait qu'on lui rende hommage du fait de porter le nom de May et d'avoir étudié en Californie »¹⁰⁷¹ (aux États-Unis). Dans le même sens, en 2018 un article de journal affirmait que Rosado May exprime de manière fréquente un « ego suprématiste fondé uniquement sur un nom de famille surfait par l'historiographie officielle »¹⁰⁷².

L'ouvrage de Nelson Reed, premier à réaliser une analyse en profondeur de la Guerres des Castes et du territoire touché, met en cause l'héroïcité de Francisco May en signalant qu'en fait il cherchait selon lui à se faire accepter à tous prix par les élites « métisses » du pays, se mariant avec une femme créole afin de blanchir sa descendance. REED, Nelson, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 1971.

¹⁰⁷⁰ Conversation informelle avec Francisco Rosado May, recteur de l'UIMQROO, 18 janvier 2015, ville de José María Morelos.

¹⁰⁷¹ « Carta abierta. Un rectorado de terror: Francisco Rosado May causante del debacle de la UIMQROO », *Noticaribe*, 11 juillet 2016.

¹⁰⁷² SANTIAGO, Viana. « Francisco Rosado May o del leal cuadro del sistema priista », *Noticaribe*, 2 avril 2018. Très polémique, cet article pointe du doigt les conflits politiques et universitaires dans lesquels Francisco Rosado May a été impliqué pendant plusieurs années.

Lors de notre séjour à l'université, plusieurs enseignants (certains d'entre eux se revendiquant mayas) se référaient à Rosado May comme quelqu'un capable de « trahir les mayas, à l'image de son aïeul »¹⁰⁷³. Par ailleurs, le recteur faisait face à plusieurs plaintes déposées auprès de la CGEIB. Cette dernière avait, à son tour, convoqué Francisco Rosado May à un auditoire annoncé pour le mois de mars 2015.

Rosado May cherchait, donc et avant tout, à donner une image positive de sa fonction de recteur et de fondateur de l'université. Lorsque nous sommes entrés en contact avec lui, nous avons mentionné que notre projet incluait des entretiens avec Fernando Salmerón Castro (directeur de la CGEIB) et Sylvia Schemelkes (ancienne directrice de la même institution) ce qui, de toute évidence, a attisé son désir de se mettre en valeur en tant qu'indigène et de parler des mayas en tant que culture ancestrale et supérieure. La place stratégique de l' « indigénéité » et de la « mayanité » qu'il exprimait était donc en lien direct avec des situations touchant sa légitimité institutionnelle et celle de l'université que, pour certains enseignants, avait été bâtie presque à l'image de sa mayanité exacerbée.

Durant notre séjour, nous avons également assisté à une cérémonie de célébration pour la signature d'un partenariat entre l'Université Interculturelle Maya du Quintana Roo et l'Université de Californie Santa Cruz (où Rosado May a lui-même obtenu son doctorat) concernant des projets d'agroécologie et de développement durable. Francisco Rosado May et Ismael Briceño Mukul (maîtres de cérémonie et le dernier enseignant de langue maya à l'université) ont organisé l'événement sous forme de festivité « maya » avec des chants « ancestraux » et un concours de poésie en langue indigène. Pour l'occasion, ils étaient habillés « typiquement » pour « monter au monde la grandeur de la culture maya »¹⁰⁷⁴. Lors de la clôture de l'événement, durant laquelle ils ont offert des cadeaux « mayas » aux chercheurs de l'Université de Californie, Rosado May a affirmé que :

...nous, les mayas, nous avons longtemps été victimes d'une destruction colonialiste agressive et sans pitié, mais aujourd'hui nous reconstruisons notre identité et la mettons au service du développement de notre pays. Nous offrons ainsi notre mémoire comme source de savoir. Car ainsi, d'autres peuples comme nous, pourront résister et réussir à être

¹⁰⁷³ Plusieurs interprétations existent sur la place de Francisco May pendant la Guerre des Castes. L'une d'entre elles signale qu'il aurait trahi les rebelles mayas du Quintana Roo face aux autorités de l'État.

¹⁰⁷⁴ Ismael Briceño Mukul, professeur de langue et de culture à l'Université maya interculturelle du Quintana Roo, discours d'ouverture de cérémonie, 20 janvier 2015.

écoutés. Vous, les occidentaux et les métis, vous pouvez vous rendre ici, sur nos terres, pour apprendre et valoriser ce qui a été ignoré par le monde pendant des siècles¹⁰⁷⁵.

Sans doute, Francisco Rosado May maîtrisait (selon son expression) deux codes associés à l'identité indigène et que nous identifions ainsi : le code des récits des origines qui associe les indigènes d'aujourd'hui aux anciennes civilisations, et le code de la mémoire historique des indigènes, considérés comme des subalternes qui reprennent leur place après des siècles de colonialisme. Le code de l'ancestralité et de la victimisation comme modalité de représentation de l'indigénéité, inscrite aussi bien dans le droit que dans les faits, est effectivement bien partagé par les cadres de l'administration des programmes de l'interculturalité, cherchant à assurer leur propre place au sein de la nouvelle administration interculturelle.

A l'occasion de notre rencontre avec Javier López Sánchez, directeur de l'Institut National des Langues Indigènes, nous avons aussi constaté cette mise en valeur d'une identité indigène essentialisée et accompagnée du même sentiment de supériorité que Rosado May nous avait permis d'observer. Durant la conversation qui a précédé l'entretien enregistré, López Sánchez nous a accueilli dans son bureau (décoré avec des statues, des symboles et des photos de sites archéologiques précolombiens) en nous regardant avec surprise et en nous disant :

Ah mince, je n'avais pas compris que vous étiez métisse ! Car ça se voit que vous l'êtes. Moi par exemple je suis comme vous, mexicain, mais je suis aussi Tzeltal, je proviens d'un peuple millénaire. Malheureusement ce n'est pas votre cas. Vous êtes mexicaine et quoi d'autre ? Parlez-vous une langue indigène ? Je n'aime pas parler l'espagnol, la langue des conquistadores qui ont essayé de détruire nos langues originaires. Je demande à mes proches et à mon entourage de ne me parler qu'en langue tzeltal. J'essaie de faire ainsi dans cet institut et c'est pour ça que j'y suis à la tête, car seulement un vrai indigène peut diriger les nouvelles politiques adressées à nos frères pour récupérer leur identité. Les métis n'ont pas la capacité intellectuelle pour comprendre nos cultures et ils ne peuvent donc pas mener à bien nos politiques.

Javier López Sánchez possède le même profil que Rosado May : études de doctorat (l'un est docteur en éducation au Mexique, l'autre en biologie et agronomie aux États-Unis), participation active à la politique publique indigéniste et, postérieurement à la politique de

¹⁰⁷⁵ Francisco Rosado May, recteur de l'Université Interculturelle Maya du Quintana Roo, discours d'ouverture de cérémonie, 20 janvier 2015.

l'interculturalité ; en plus d'un engagement dans des partis politiques ou dans des fonctions administratives dans leurs villages d'origine.

Quant à López Sánchez, il avait été représentant des populations indigènes auprès de l'Organisation des Nations Unies dans les années 1990. A cette époque il militait également au sein du PRI et a ensuite été conseiller des présidents Vicente Fox Quesada et Felipe Calderón Hinojosa (membres du PAN) à la suite de l'alternance de 2000. Originaire d'Oxchuc, au Chiapas, il a longtemps assuré des fonctions « traditionnelles » dans son village, telles que l'organisation de fêtes religieuses (catholiques). Il a également présenté sa candidature pour être député de l'État du Chiapas au cours du mandat de Calderón Hinojosa entre 2006 et 2012. Par rapport au Chiapas, quand nous l'avons questionné sur sa perception des revendications zapatistes, il nous a répondu : « ils ont eu leur moment, mais je crois que c'était un mouvement assez intolérant. Si nous voulons avoir les droits que nous méritons, il faut collaborer avec les institutions, comme le font des indigènes comme moi qui suis aussi Tzeltal, tout comme eux. Toutefois, je n'ai pas besoin d'une cagoule ni d'armes pour mener à bien la lutte »¹⁰⁷⁶. Ils nous a fait également comprendre qu'il a une vision assez négative de l'EZLN, car ils ont permis à un métis, le sous-commandant Marcos, de devenir leur leader médiatique.

En 2014, et en parallèle à sa fonction comme directeur de l'INALI, López Sánchez a aussi participé à la création d'un projet qui se veut alternatif : la « Nouvelle école chiapanèque » dans la ville de Tapachula, au Chiapas, recevant une dotation financière de l'État pour mener des programmes de formation des enseignants : « il s'agit d'un véritable programme pour construire l'autonomie, l'autogestion, le développement durable et l'interculturalité sans avoir besoin de contester l'État et ses institutions, comme d'autres indigènes ont cherché à le faire. Dans cette école, nous travaillons pour avoir un meilleur avenir et pour que les conflits de discrimination ne se répètent pas »¹⁰⁷⁷. Javier López Sánchez est ainsi un intermédiaire de la politique interculturelle de l'État, à l'intérieur de laquelle il met à profit sa catégorisation comme « indigène » et sa qualité d'« expert en matière de politique publique », tout en appliquant cette nouvelle politique dans sa région d'origine, aussi bien qu'au niveau fédéral.

¹⁰⁷⁶ Conversation avec Javier López Sanchez, 9 mars 2015, ville de Mexico.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*.

En 2012 nous avons déjà repéré ce même profil « indigène » dans l'Université Interculturelle de l'État de Mexico (UIEM). Cette année-là, nous y avons rencontré Mindahi Bastida Muñoz, enseignant-chercheur et docteur en développement rural, responsable de la recherche et des partenariats avec des universités mexicaines et étrangères. Se présentant comme indigène mazateco, il nous a expliqué la « tâche historique » de l'université :

Au temps de la conquête, le dernier empereur aztèque, Cuauhtémoc, a dit aux indigènes de préserver leur trésor. Contrairement à ce que nous croyons, l'empereur ne parlait pas de l'or qui nous a ensuite été volé par les conquistadores. Il se référait aux connaissances ancestrales qui passent de génération en génération. Nous avons été asservis et dépouillés de nos terres, de nos richesses, de nos villes, mais nous avons gardé nos connaissances. Ici, là où tu es, nous essayons de récupérer ces savoirs, pour reconstituer notre identité, pour que la dette ancestrale envers nous soit payée. La création de cette université coïncide donc avec la prophétie de Cuauhtémoc¹⁰⁷⁸.

En 2011, Bastida Muñoz avait été en conflit avec le recteur de l'UIEM : Francisco Monroy Gaytán, qui avait été nommé dans cette fonction par Enrique Peña Nieto, gouverneur de l'État de Mexico à l'époque, membre du PRI et cousin de Monroy Gaytán. Bastida Muñoz nous a partagé que selon lui « la nomination du recteur de cette université a été un acte de corruption et de racisme. Comment pouvez-vous sinon expliquer qu'un métis soit à la tête de cette université ? Nous, les peuples originaires, devons être à la tête de nos institutions. Monroy ne parle aucune langue indigène, tout comme son subalterne. Ils n'ont aucune origine indigène »¹⁰⁷⁹. Il faisait référence au secrétaire académique de l'UIEM, Luis Acevedo Prieto, d'origine nicaraguayenne et mexicaine, venu du nord du Mexique et perçu comme « presque créole », selon les propres mots de Bastida Muñoz. Quand nous lui avons demandé comment il pouvait savoir s'ils avaient une origine indigène ou non, il nous a catégoriquement répondu : « vous ne voyez pas comment ils sont physiquement ? Blancs » en nous renvoyant, par contraste, à l'image phénotypique d'un indigène : une personne de peau brune, cheveux noirs et généralement de taille moyenne. Critères de classement, et de perception des différences sociales, issus de ce que l'on appelle, aujourd'hui, la « pigmentocratie », mexicaine¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁸ Conversation avec Mindahi Bastida Muñoz, novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso.

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁸⁰ Voir notamment : SÁNCHEZ PÉREZ, Jimmy Alfonso. « “Pigmentocracia” y medios de comunicación en el México actual: la importancia de las representaciones socio-raciales y de clase en la televisión mexicana », dans *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Nov 2012, Madrid, pp.1498-1506. Le terme est également

Cependant, une autre version existait parmi d'autres membres de l'UIEM à propos de la « vraie identité » du chercheur qui s'autoproclamait « mazateco ». David Morales, professeur et conseiller du rectorat, également auto-proclamé comme nahua et comme porteur d'un héritage plus important (aztèque), nous a confié que Bastida Muñoz avait changé d'origine. « Depuis mon arrivée dans cette université, j'ai appris que Mindahi affirmait être indigène mazateco, car c'est le groupe le plus puissant et nombreux de la région. Il le faisait car il cherchait à être nommé recteur de l'université, mais il n'a pas réussi »¹⁰⁸¹. David Morales nous a dit que Bastida Muñoz était otomi-hñahñu et pas mazateco, version qui nous a effectivement été confirmée par des personnes locales qui le connaissaient mais qui n'accordaient pas d'importance aux changements identitaires de Bastida Muñoz.

Lorsque nous l'avons rencontré, Mindahi Bastida Muñoz nous a bel et bien dit qu'il était mazateco et donc membre de l'ethnie considérée comme la plus « authentique » de la région : « nous sommes aussi un groupe qui a beaucoup souffert. Derrière les montagnes qui nous entourent se trouve le peuple purépecha¹⁰⁸² avec qui nous entretenons une guerre millénaire. Nous avons donc survécu non seulement à la conquête et aux ravages du colonialisme espagnol, mais nous avons dû résister à ces peuples qui ont continué d'être nos rivaux et qui ont voulu, eux aussi, nous anéantir pendant des siècles »¹⁰⁸³. Bien évidemment, une autre lecture de cette situation est possible, puisque suite à la création de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, a été fondé en 2006 l'Université Interculturelle du Michoacán, en terres des indigènes purépecha, attirant alors une importante quantité de jeunes lycéens indigènes de l'État de Mexico dans les régions frontalières de l'État du Michoacán, et donc se plaçant directement en concurrence avec l'UIEM.

Il ne s'agit pas ici que de donner quelques exemples de ce nouveau profil d'indigène adaptant son discours en fonction de son interlocuteur. La nouveauté réside en fait dans la mobilisation de l'ancestralité et de victimisation, mises à profit au moment de la consolidation

utilisé dans le projet « Discrimination ethnico- raciale au Mexique » du Colegio de México pour étudier le racisme fondé sur la couleur de peau et les apparences physiques (blanc ou indigène) comme des critères pour la valorisation ou le rejet social. https://discriminacion.colmex.mx/?tribe_events=pigmentocracia-el-efecto-del-tono-de-piel-en-la-desigualdad-de-oportunidades-en-mexico (Consulté le 28 octobre 2019).

¹⁰⁸¹ Conversation avec David Morales, enseignant-chercheur et conseiller du rectorat de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso.

¹⁰⁸² Principale ethnie indigène de l'État de Michoacan.

¹⁰⁸³ Conversation avec Mindahi Bastida Muñoz, novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso.

d'une nouvelle politique d'État. La notion d'interculturalité, qui amène la nécessité de positionner positivement l'indigène face à la société non-indigène, entraîne le besoin pour certains acteurs de renforcer leur place à l'intérieur d'une ethnobureaucratie de plus en plus imposante. Par ailleurs, depuis ces dernières années, les universités interculturelles recrutent des diplômés issus de leurs propres licences, ou font appel à des personnes identifiées comme indigènes, parlant ou ayant appris une langue indigène.

Cette nouvelle indigénéité correspond ainsi à la situation concrète des acteurs et non à une entité abstraite¹⁰⁸⁴. C'est à l'intérieur de ces positionnements identitaires qu'apparaissent des conflits et des hiérarchisations pour établir qui est plus « indigène », plus « originaire » et donc plus légitime pour mener à bien des nouveaux projets étatiques ou pour y occuper une place prépondérante. Dans le champ socio-politique de l'interculturalité, les intellectuels et les fonctionnaires indigènes opèrent une authentification de leur identité et une validation de leur culture, tout en réservant une place positive ou négative à celle des autres. Même si cette opération tend aujourd'hui à dévoiler un discours sur la pureté raciale, on ne dispose pas encore d'études plus précises car celles-ci sont généralement perçues comme politiquement incorrectes et, paradoxalement, comme racistes.

A travers ces interactions, observées dans le passé très récent des nouvelles politiques sur la « question indigène », l'État interculturel se matérialise comme une réalité et non plus seulement comme un modèle confiné aux réformes légales des années 2001.

Or, cette ethnogenèse reste problématique : l'affirmation de la transhistoricité de l'identité indigène est légitimée par *une version de l'histoire*, en l'occurrence, l'histoire nationale (les origines glorieuses), et celle de la mémoire (le traumatisme primordial). Dans les deux cas, il ne s'agit pas d'une singularité de l'identité indigène, mais bien de la croyance générale dans les identités (nationales, de groupe, d'ethniques) formulées à travers un récit historique¹⁰⁸⁵. Ce récit est posé en termes d'un passé que l'on remémore ou commémore, et pour lequel on entame des batailles, car il crée l'effet d'un enracinement¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸⁴ BOCCARA, Guillaume. « La etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile », *Chungara*. Revista de antropología chilena, Vol. 39, n ° 2, 2007, pp. 185-207.

¹⁰⁸⁵ Tel que Hobsbawm l'a affirmé à propos des nationalismes dans *On History*, New York, The New Press, 1998.

¹⁰⁸⁶ Marcel Detienne détaille la manière dont les nations fondent leur identité sur une forme d'autochtonie qui crée le sentiment d'avoir des racines. Même conception que l'on retrouve dans des identités ethniques. DETIENNE, Marcel, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, Folio, 2010.

Dans le cas de l'identité indigène, telle qu'elle s'exprime à l'heure de l'interculturalité, elle favorise la formation des nouvelles subjectivités à l'image des « indigènes officiels ». Toutefois, même si cette indigénéité sert à la désactivation d'autres usages politiques du passé, elle ne diffère pas de l'idée selon laquelle il existe un « Mexique profond » dont la matrice serait précolombienne, tel que l'anthropologue Guillermo Bonfil Batalla le proposait déjà dans les années 1970 et 1980. L'indigénéité officielle de nos jours ne débouche donc pas nécessairement sur la reconfiguration du passé qui lui est associé. Le passé originaire et le passé traumatique constituent un ensemble au sein duquel des groupes et des individus sont censés s'y reconnaître. Cela suppose que les acteurs sociaux correspondraient en permanence à cette identité et qu'elle constituerait la nature essentielle de leur être.

Le mouvement zapatiste, les organisations indigènes et les politiques interculturelles diffèrent ainsi dans leurs objectifs et leurs moyens d'action, mais ils partent de la même base pour revendiquer leur identité. En effet, comme l'anthropologue Eduardo Restrepo souligne, il existe une pluralité de formes pour exercer l'ethnicité, notamment celle reliée à l'essentialisme stratégique, entendue comme l'usage que des groupes font d'une identité essentielle, même de manière provisoire et pour mener des luttes de reconnaissance¹⁰⁸⁷.

Comme nous l'avons ici montré, l'affirmation d'une identité indigène de groupe et individuelle compromet une conception du passé, entendue comme « le » passé de ces acteurs, même si celle-ci véhicule des contenus homogénéisants. Les mécanismes de l'intégration à ce passé sont variés, tout autant que les résultats. Dans le cas des pratiques de l'indigénéité que nous avons observé, la légitimation d'une place institutionnelle fait appel à un imaginaire autour du passé précolombien et de sa suite dans le processus de colonisation. Source d'histoire nationale et de mémoire historique, ce passé clivé demeure comme un *passé qui ne passe pas*, en tant que passé glorieux et traumatique.

En réaction à la présence perpétuelle de ce passé, il est donc possible de s'interroger sur l'ethnogenèse comme base de la production des récits historiques sur les indigènes. Comme nous l'avons montré, l'ethnogenèse fondée sur la mémoire historique date de la fin du XXe siècle. Ce récit a favorisé l'« entrée » des individus et des groupes dans un passé entendu

¹⁰⁸⁷ RESTREPO, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault, Colombie, Editorial Universidad del Cauca, 2004. Le concept d'essentialisme stratégique a commencé à être diffusé à partir de l'ouvrage : SPIVAK, Gayatri. *In other Worlds : Essays in cultural politics*, New York, Methuen, 1987.

comme traumatisme ancestral. Par la suite, de multiples acteurs par leurs interactions ont nourri ce passé mémoriel et la place politique qu'il prend de nos jours. Mais, peut-on échapper à ce passé ? Est-il possible d'être indigène sans adhérer à ce passé ? Car si cela fait cinq siècles que la dette historique n'a pas trouvé de solution, alors nous pouvons envisager des façons de contourner ce récit dont un des principaux problèmes est de catégoriser des groupes et des individus à partir de l'idée d'une identité cloisonnée qui est censée être la leur. Comme nous avons pu l'apprécier, l'alliance entre la mémoire historique et les mythes des origines, à l'heure de l'interculturalité, contribue bel et bien à exacerber non seulement cette identité unitaire mais aussi la séparation qu'elle entraîne par rapport aux « métis ».

Dans un autre contexte, l'historien Henry Rouso a montré que, malgré l'investissement de plusieurs États dans les politiques de mémoire entendues comme une nouvelle vertu démocratique, et tout en refusant l'impunité des crimes du passé et en prêtant attention aux survivants et à leurs descendants, ces États, à commencer par la France, se retrouvent à devoir faire face à la montée de la xénophobie, de l'antisémitisme et à l'émergence de conflits identitaires pleins de ressentiments¹⁰⁸⁸. Bien qu'il se réfère à l'Europe, nous pouvons établir un parallèle avec l'Amérique Latine et dans le cas qui nous intéresse, le Mexique. Non seulement les réformes de la pluralité culturelle et les institutions de l'interculturalité n'ont pas permis d'éviter les expressions du racisme et la discrimination envers les indigènes mais, dans certains cas, elles ont favorisé un sentiment anti-métis. Si l'on accepte le discours sur un passé traumatique de cinq siècles, il semblerait que le fléau persiste ou s'aggrave. Prenons un exemple d'aujourd'hui : au Mexique, la constante sensibilisation sur la valeur des cultures indigènes n'a pas empêché la haine et le racisme qui se sont exprimés à une grande échelle médiatique lors de la sortie du film *Roma*, en 2018, du réalisateur Alfonso Cuarón, dont l'actrice principale est identifiée comme « indigène ».

En plein développement et progression de l'utopie officielle de l'interculturalité, et donc d'une vaste et nouvelle politique de revalorisation des langues et des cultures indigènes, l'actrice Yalitza Aparicio, originaire de Oaxaca, s'est soudain retrouvée au centre de controverses émanant principalement d'Internet et des réseaux sociaux comme Facebook et Twitter. Tout comme dans le cas des « indigènes officiels » que nous avons présentés,

¹⁰⁸⁸ ROUSSO, Henry. *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, 2016.

l'exacerbation de l'identité indigène et la séparation des « métis » se sont fait ressentir à cette occasion.

Le film *Roma* raconte les malheurs d'une femme de ménage émigrée depuis le sud du Mexique vers la capitale à l'heure de l'urbanisation et de l'industrialisation du pays dans les années 1970. Après sa sortie en 2018, Yalitza Aparicio est devenue célèbre. Physiquement identifiée comme « indigène » et issue des ethnies triqui et mixteca, sans toutefois parler une langue indigène, Yalitza a été la cible des insultes d'une bonne partie de la société mexicaine. Sur les réseaux sociaux elle a été qualifiée de « *pinche india* » (sale indigène), « *prieta* » (manière péjorative de dire « de peau brune »), « *naca* » (insulte renvoyant aux gens de classe populaire) ou encore « *gata* » (mot péjoratif pour nommer les femmes de ménage)¹⁰⁸⁹. Ces expressions se sont intensifiées lors de sa nomination aux Oscars, réveillant la haine de certains acteurs et actrices mexicains qui considéraient honteux la nomination de celle qu'ils qualifiaient d'inconnue sans une grande carrière comme actrice¹⁰⁹⁰. Ils mettaient aussi en cause le parcours de Yalitza car enseignante de métier dans son état natal, elle avait été seulement repérée par Alfonso Cuarón à Oaxaca lors du casting pour ledit film.

Les insultes lancées à Yalitza ont donné lieu à des fortes discussions sur les réseaux sociaux où des gens la défendaient, la glorifiant, mais diffusaient aussi un nouveau type de contenu. Avec une circulation massive de ses photos dans des magazines de mode, Yalitza était revendiquée comme la « mexicaine authentique », ou la « vraie beauté mexicaine »¹⁰⁹¹, insistant sur ses « origines indigènes » et sur sa « pureté ». D'autres commentaires insultaient, à leur tour, ceux qui discriminaient Yalitza. Sont alors apparues des formules telles que : « si tu es métis et un indigène te gêne, souviens-toi que tu es un sang mélangé et qu'il est la race pure ! »¹⁰⁹². Cette phrase circule aussi bien au Mexique, que dans d'autres pays d'Amérique

¹⁰⁸⁹ « Del “pinche india” al “pinche gata”, los insultos a Yalitza y a Cleo », *El Universal*, 18 février 2018: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/cine/del-pinche-india-al-pinche-gata-los-insultos-yalitza-y-cleo> (Consulté le 12 novembre 2019).

¹⁰⁹⁰ « Los ataques a Yalitza Aparicio exponen el racismo en México », *El Universal*, 23 février 2019: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/los-ataques-yalitza-aparicio-exponen-el-racismo-en-mexico> (Consulté le 12 novembre 2019).

¹⁰⁹¹ Par exemple, sur Pasión MX: https://www.facebook.com/PasionMXOficial/?_tn_=%2Cd%2CP-R&eid=ARChT2wJIoF8IO8ZjG20PuaQoeYYe9zsYIZHmVLBGra4d4CGMUr5vOLHt3EzAyFPQ2Gf63w26lm7q9-V (Consulté le 12 novembre 2019).

¹⁰⁹² Cette expression, parfois accompagnée par des images mettant en valeur les indigènes, a été très diffusée sur Facebook dans une multiplicité de querelles sur Yalitza Aparicio. Elle est issue des pages Facebook de Jade Gualingua et Daniela Gualingua, mannequins équatoriennes « indigènes » et militantes indigènes.

Latine et renforce aujourd'hui l'argument sur la pureté raciale et historique des indigènes, fondé sur les récits des origines précolombiennes.



Figure 26 Yalitza Aparicio lors de la cérémonie des Oscars 2019.
Source : Journal *Milenio*, section spectacles, 24 février 2019.

Il y a plusieurs années, l'écrivain mexicain Carlos Monsiváis affirmait que ce qui caractérise le racisme au Mexique n'est pas tant la glorification d'une race supérieure, mais la foi aveugle dans l'existence d'une race inférieure¹⁰⁹³. L'idée de cette race est indissociable de la construction du nationalisme mexicain, mais aujourd'hui elle est rénovée par la mémoire victimaire qui accepte que l'indigène, aussi bien que le métis, soient des races bien distinctes et opposées. L'association de l'identité indigène à la victimisation ancestrale a donné ainsi l'occasion à ce racisme « nationaliste » d'englober ceux longtemps considérés du côté positif de la différenciation : les métis. Cependant, le fondement de ce racisme, à savoir la catégorisation de certains groupes et individus comme « indigènes », continue d'être alimenté dans l'espace public à l'heure du paradigme de la pluralité culturelle.

¹⁰⁹³ MONSIVÁIS, Carlos. « Versiones nacionales de lo indígena », dans BENÍTEZ, Fernando (éd.). *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, Mexique, Dirección de Publicaciones, AGN Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 55-74. Cité dans LOPEZ CABALLERO, Paula. *Les indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité*, Paris, Khartala, 2012.

Plus largement, le racisme au Mexique a pour fondement l'essentialisme qui soutient la croyance dans des identités qui persistent depuis des siècles. Du plus, cet essentialisme, à la fois nationaliste et mémoriel, donne à lieu à l'heure actuelle à un phénomène de concurrence identitaire qui réveille des ressentiments et des désirs de revanche « historique ». Ces oppositions binaires, qui situent les individus d'un côté ou d'un autre, perpétuent une vision selon laquelle l'essence de chaque extrême détermine l'ensemble de ses relations sociales. C'est, par ailleurs, ce que Guillermo Bonfil Batalla proposait avec les notions de Mexique profond et imaginaire et auxquelles il accordait des caractéristiques telles que l'immuabilité, l'atemporalité, la singularité, la continuité et l'homogénéité.

Mais, aujourd'hui, en quoi la reconnaissance des indigènes comme groupes déterminés par leur passé ou par leurs caractéristiques physiques ou culturelles (précolombiennes) différerait d'une conception raciste ? Selon Jean-Frédéric Schaub, de manière générale, l'idée de race propose que les caractères moraux ou sociaux des personnes soient transmis de façon intergénérationnelle à travers des tissus ou fluides du corps (dont le sang). De la même manière, le racisme postule que les personnes ou les groupes ne peuvent pas changer et sont donc contraints à être tels depuis leur naissance et jusqu'à leur mort¹⁰⁹⁴. Comme nous l'avons vu, l'identité assignée aux indigènes, à l'heure de l'interculturalité, continue à être fondée sur la transhistoricité, donc dans l'incapacité du changement. Au contraire, une invitation permanente à être « encore plus indigène » est véhiculée par les nouvelles politiques et institutions sous couvert de réparation et de reconstitution identitaire.

Toutefois, à l'intérieur de l'utopie de l'interculturalité émergent de nouvelles perspectives venant des intellectuels qui prennent une position bien différente de celle de l'anthropologie critique. Devenue le credo de l'interculturalité, l'anthropologie critique tend, de nos jours, à empêcher des travaux qui sortent des canons qu'elle aurait imposés comme antan l'anthropologie indigéniste l'a fait.

Lors de notre séjour à l'Université Maya du Quintana Roo, nous avons rencontré l'anthropologue et sociologue Juan Castillo Cocom (*parfois indigène*, d'après sa propre présentation). Dans le premier entretien qu'il nous a accordé, nous lui avons posé la question

¹⁰⁹⁴ SCHAUB, Jean-Frédéric. *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015.

sur ce qu'il entendait par « indigène » et s'il se reconnaissait comme tel. Castillo Cocom, qui a été recruté en tant qu'enseignant-chercheur *maya*, nous a répondu ironiquement :

C'est une question sérieuse ? Le concept « indigène », tout comme le concept « maya » est un des principaux problèmes des recherches en sciences sociales. Me concernant, *parfois je suis maya, parfois je ne le suis pas*, parfois je suis mexicain, parfois je suis anthropologue. En termes du vécu des acteurs sociaux, l'indigénité est très problématique, car elle s'exprime de manières multiples et qui ne correspondent pas toujours aux formats préétablis par un ensemble de dispositifs socio-politiques. Du point de vue de l'anthropologie, l'histoire, l'archéologie et d'autres sciences, l'indigénité est très facile à définir. Il suffit de l'associer au passé précolombien ou à un ensemble de traditions exotisées et censées être pratiquées par des « indigènes ». Aujourd'hui, n'importe qu'elle livre s'appelle « Les Indiens du Mexique », « Les Mayas du Mexique », tout en se référant à « nous » comme un groupe compact et homogène. Mais prenons le mot « maya ». Il n'y a aucun groupe ethnique qui reconnaît vraiment maya, sauf quand un étranger Européen ou *gringo* [quelqu'un des États-Unis] débarque ici pour faire du tourisme, dans ce cas-là, on va sortir beaucoup de « mayanité » à lui vendre. Au-delà de ce cas de figure, le mot « maya », tout comme « indigène » est un produit des premiers anthropologues, archéologues et autres scientifiques qui ont dû classer des modèles architecturaux et des populations à un moment donné de notre histoire. Ensuite, la formation de l'État, et plus tard le tourisme, ont contribué à nous faire croire qu'il y a des indigènes à chaque coin de rue au Mexique, qu'ils sont ancestraux et bien différents de tout le monde. C'est assez récent que des gens ici peuvent se définir comme « mayas » ou comme « indigènes »¹⁰⁹⁵.

Juan Castillo Cocom, qui réfléchit depuis longtemps sur l'ethnogenèse de l'identité indigène au Mexique, tout particulièrement à propos de l'identité maya dans la Péninsule du Yucatán, explore aujourd'hui le concept d'*ethnoexode*, en opposition à l'anthropologie critique qui privilégie et valorise l'ethnogenèse. D'après lui, il s'agit d'une catégorie épistémologique pour analyser et dépasser l'unilatéralité de l'identité indigène, en établissant d'abord une critique sur la conception de l'indigénité comme une identité avec « une histoire » et « un passé » lui étant essentielle :

L'ethnogenèse explique l'identité comme le produit de sa création et recréation historique à travers le temps et l'espace. De manière particulière, il est fortement inculqué que les cultures qui sont « nées » sont, en fait, celles des peuples qui ont survécu à la conquête et à la colonisation. Ensuite, dans le maintien d'un ordre social colonial, ces obsessions pour la « genèse » ont pu être arrangeantes et constituer des explications qui, dans cette vision de choses, ont fini par générer elles-mêmes un ordre épistémologique et social qui classe les gens en fonction de cette genèse. Les amoureux (de ce type

¹⁰⁹⁵ Entretien avec Juan Castillo Cocom, enseignant-chercheur à l'UIMQROO, 19 janvier 2015, ville de José María Morelos.

d'explication) tombent enceinte de leur propre explication, donnant naissance à un grand et compliqué « ethnos-quincunx »¹⁰⁹⁶.

Le *Quincunx* est une figure symbolique issue des mythes mayas dans lesquels il est raconté que les dieux ont créé le monde. Dans le *Chilam Balam*, les représentations de la création racontent que la terre est un rectangle plat au centre duquel pousse un énorme *Ceiba* (l'arbre de vie) qui soutient le ciel à l'aide de quatre autres arbres sacrés enracinés à chaque coin du rectangle¹⁰⁹⁷. A l'intérieur de cet ensemble seraient nées les hommes et les femmes mayas.¹⁰⁹⁸ Dans le *Popol Vuh*¹⁰⁹⁹, c'est aussi sur un plan rectangulaire que les dieux précolombiens auraient créé la Terre et le Peuple du Maïs, « les anthropologues appellent ces gens « Mayas »¹¹⁰⁰ ou à défaut « indigènes »¹¹⁰¹. Cette figure du rectangle sacré est connue sous le concept de *Quincunx* dans certaines régions du Quintana Roo.

Toutefois, dans sa théorie, Castillo Cocom donne un autre sens, très ironique, à ce concept : au centre du rectangle nous retrouvons l'identité maya (ou une autre identité considérée comme indigène) « créée » par l'État-nation et par les sciences « officielles »¹¹⁰². Dans chacun des quatre coins, nous pourrions donc observer ces sciences : l'anthropologie, l'histoire, la linguistique et l'archéologie¹¹⁰³, disciplines qui ont formé les mythes des origines au Mexique, dotant la nation d'ancêtres et fournissant une identité historique et commune aux mexicains. Tel que nous l'avons observé au début de cette étude, l'anthropologie indigéniste a

¹⁰⁹⁶ CASTILLO COCOM, Juan, RODRIGUEZ, Timoteo et ASHENBRENEN, McAle. « Etnoexodus. Escaping Mayaland », dans BEYYETTE, Bethany J. et LECOUNT, Lisa J. (éds). « *The Only True People* » : *Linking Mayan Identities*. Boulder, University of Colorado Press, 2017, p. 53.

¹⁰⁹⁷ Auteur Anonyme. *El libro de los libros del Chilam Balam*, Mexique, Fondo de cultura económica, 1985.

¹⁰⁹⁸ MONTOLIEU VILLAR, María. « Conceptos Sobre la Forma de los Cielos entre los Mayas », dans DAHLGREN DE JORDAN, Barbro (éds.). *Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines: I Coloquio*, Mexique, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 139-144.

¹⁰⁹⁹ Auteur Anonyme. *Popol Vuh. El libro sagrado de los Mayas-Quichés*, Mexique, Monclém, 2013.

¹¹⁰⁰ CASTILLO COCOM. Juan A. « It Was Simply Their Word: Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the Politics of Respect », *Critique of Anthropology* 25. n° 2, 2005, pp.131-155.

¹¹⁰¹ Entretien avec Juan Castillo Cocom, enseignant-chercheur à l'UIMQROO, 19 janvier 2015, ville de José María Morelos.

¹¹⁰² Le philosophe Richard Rorty, un de plus grands représentants du pragmatisme, considérait que la seule manière d'échapper à l'essentialisme était l'ironie. Il a développé cette idée comme base d'une théorie politique qui défend la capacité des acteurs et des sociétés à se redécrire sans faire appel à un essentialisme fondé dans une histoire dont le sens serait inaltérable. RORTY, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

¹¹⁰³ CASTILLO COCOM, Juan et RÍOS LUVINANO, Saúl. « Hot and Cold Politics of Indigenous Identity: Legal Indians, Cannibals, Words, More Words, More Food », *Anthropological Quarterly*, Vol. 85, n° 1, pp. 229-256.

forgé le mythe d'une race ancestrale et précolombienne à la base de l'identité nationale. Juan Castillo Cocom va dans le même sens lorsqu'il affirme que :

Après des années de recherche et de politiques indigénistes, nous ne mettons pas en cause l'existence d'une indigénéité. Regarde ici, des jeunes se rendent dans cette université soit parce qu'on leur a appris qu'ils sont mayas, soit parce qu'ils veulent le devenir. Le problème consiste à considérer l'identité indigène comme une réalité transhistorique, comme quelque chose qui est censée de ne pas changer¹¹⁰⁴.

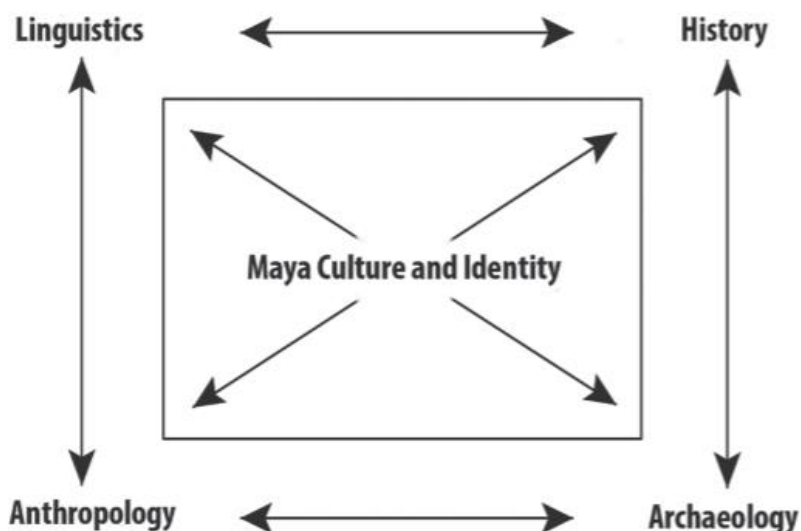


Figure 27 Le *Quincunx*.

Source : CASTILLO COCOM, Juan, RODRIGUEZ, Timoteo et ASHENBRENEN, McAle, « Etnoexodus. Escaping Mayaland », dans BIN BEYYETTE, BENTHANY, J et LECOUNT, Lisa. « *The Only True People* »: *Linking Mayan Identities*. Boulder, University of Colorado Press, 2017, p. 54.

L'union entre les sciences et l'État constitue le berceau dans lequel « indigène » (comme catégorie supra-ethnique) ou « maya » (comme catégorie ethnique) sont devenus des formes de classement social aujourd'hui presque impossibles à différencier des politiques publiques adressées donc à des « indigènes », désormais définis comme des groupes avec une histoire ancestrale et une continuité transhistorique. Dans ce lieu de genèse, la « culture indigène » peut être « inventée », testée, puis être imposée. Ensuite, une fois installée et stabilisée, elle peut être surveillée par un ensemble d'institutions.

¹¹⁰⁴ Entretien avec Juan Castillo Cocom, enseignant-chercheur à l'UIMQROO, 19 janvier 2015.

Face à ce constat, pour Juan Castillo Cocom le défi de nos jours est de parvenir à penser cette identité comme un statut duquel on pourrait *entrer* et *sortir*, actions dépendant non de la filiation historique, mais des pratiques individuelles et collectives. Il s'agirait ainsi de pouvoir sortir de l'identité assignée qui constitue une véritable prison.

Comme nous l'avons observé, les institutions interculturelles, tout comme que les « indigènes officiels », fournissent une pratique et un lieu de pratique qui façonnent de nouvelles formes de repli identitaire. La sortie du *Quincunx* implique tout d'abord ne pas voir dans ces pratiques la reviviscence d'une identité longtemps oubliée, mais plutôt l'oubli des manières dont les gens ont ainsi été catégorisés en acceptant l'ordre colonial qui séparait les « indiens » du reste de la population¹¹⁰⁵. Aujourd'hui, cette séparation est renforcée par le discours sur la mémoire, « mais si l'on prend au sérieux le processus de métissage déclenché depuis le régime colonial, il va falloir se mettre à déterminer qui est un indigène pur, ce qui suppose de réduire l'identité à un seul de ses aspects »¹¹⁰⁶.

En effet, le discours de l'ancestralité identitaire ou de la victimisation ancestrale perpétue un isolement des mondes indigènes au mépris des métissages initiés depuis la fin du XVI^e siècle. Paradoxalement fondés sur la catégorisation coloniale d'« indien », ces discours produisent un effacement de l'histoire coloniale au nom d'une authenticité indigène à restituer, sans tenir compte des influences européennes ou de l'hybridation culturelle au long de cinq siècles¹¹⁰⁷. Dans un pays formé par ce métissage qui touche la vie des mexicains d'aujourd'hui, interroger les manières à travers lesquelles ces échanges culturels ont été oubliés au profit d'une histoire des origines est, probablement, un bon début. Rappelons que, pour Michel Foucault, c'est seulement l'histoire des origines qui s'intéresse aux temps primordiaux, en effaçant les

¹¹⁰⁵ HERNÁNDEZ REYNA, Miriam et CASTILLO COCOM, Juan. « To be or not to be Indigenous: this is the "Question" in the Intercultural State Genesis », *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Volume 25, 2020, Issue n° 4: « Anthropologies of the Americas: Past, Present, Future Agendas », à paraître.

¹¹⁰⁶ Entretien avec Juan Castillo Cocom, enseignant-chercheur à l'Université Maya Interculturelle du Quintana Roo, 19 janvier 2015, ville de José María Morelos.

¹¹⁰⁷ Voir GRUZINSKI, Serge et BERNARD, Carmen. *Histoire du Nouveau Monde, T. II : Les métissages (1550-1640)*, Paris, Fayard, 1993, où les auteurs s'intéressent particulièrement à ces phénomènes. Serge Gruzinski considère que l'histoire globale est le résultat des échanges culturels, perspective depuis laquelle il a organisé de l'exposition « Planète métisse » au musée du Quai Branly à Paris, exposée de mars 2008 à juillet 2009.

événements et les singularités et en conservant « les époques les plus nobles, les formes les plus élevées, les idées les plus abstraites, les individualités les plus pures »¹¹⁰⁸.

A partir de l'isolement de l'identité et en la plaquant au reste des siècles écoulés depuis, des individus sont invités à « entrer » dans le *Quincunx* à l'aide de plusieurs technologies institutionnelles que nous avons étudiées dans cette recherche. Au sujet des politiques actuelles d'éducation interculturelle, Edwin Ivan Pool Moo, ancien étudiant de l'Université Maya Interculturelle du Quintana Roo, a écrit dans sa thèse de licence :

Avant d'intégrer cette université je n'aurai jamais pensé m'identifier comme maya-yucatéque. Mes parents, ma famille, mes amis et professeurs ne m'ont jamais inculqué cette identité. J'ai grandi en entendant la langue maya autour de moi, mais je n'ai jamais cherché à l'apprendre et elle n'était pas revendiquée comme élément primordial d'une certaine identité indigène. Moi-même je me sentais éloigné de cette langue. Cependant, mes idées ont changé depuis mon entrée à l'UIMQROO. En y faisant mes études, j'ai commencé à sentir une fascination pour tout ce qui est maya et pour les mayas, quelque chose a commencé à se transformer à l'intérieur de moi et m'a de plus en plus poussé à me sentir maya. Dans ce processus de « conversion », certains professeurs ont joué un rôle primordial à travers leurs discours essentialistes sur la mayanité. Dans cet océan de confusion, il y a beaucoup d'étudiants qui affirment aujourd'hui avoir été mayas avant même leur entrée à l'université, d'autres affirment l'être devenu ici, d'autres (très minoritaires) ne tiennent pas compte de ce discours. Paradoxalement, d'autres ont arrêté d'être mayas après avoir suivi des cours où ils ont appris que finalement ils ne pratiquaient pas de rituels ou d'autres éléments culturels attribués à cette « culture »¹¹⁰⁹.

Tout comme Edwin Pool, une étudiante en licence « Langue et culture » de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico nous a confié qu'elle ne parlait aucune langue indigène, ni se sentait identifiée à aucun groupe ethnique de la région, mais qu'elle pensait être en cours de « reconnexion » avec ses ancêtres : « je ne connaissais pas la grandeur de notre passé ni de nos langues, mais je vois qu'aujourd'hui tout cela est bien mis en valeur »¹¹¹⁰. Comme elle, d'autres étudiants nous ont informés qu'avant leurs parcours à l'UIEM, ils ne parlaient aucune langue indigène, mais « heureusement nous l'apprenons ici »¹¹¹¹. D'autres ont aussi rejoint cette

¹¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172.

¹¹⁰⁹ POOL MOO, Edwin Iván. *Discursos Identitarios: El Sacbé de la Mayanidad*. Thèse de licence à l'Université Maya Interculturelle du Quintana Roo, 2012.

¹¹¹⁰ Conversation avec une étudiante de la licence en langue et culture à l'Université interculturelle de l'État de Mexico, ville de San Felipe del Progreso.

¹¹¹¹ Conversation avec un étudiant de l'Université interculturelle de l'État de Mexico, novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso.

université parce qu'ils n'avaient pas été admis dans des universités publiques ou parce que cette université était plus proche de leur village.

Arrêtons-nous ici un peu sur l'historicité du terme maya (comme pour toute autre ethnie), devenue progressivement une évidence. Tout d'abord, il a été formulé vers la moitié du XIX^e siècle pour se référer aux ruines d'une ancienne civilisation d'une région de Mésoamérique. La langue parlée dans la région était appelée « màaya t'àan » mais sans être associée à une notion d'ancestralité. Les scientifiques de l'époque ont réutilisé le terme maya pour désigner l'architecture, l'histoire et les habitants, tel que les études de Stoll au Guatemala entre 1878 et 1883¹¹¹². Selon William Hanks, la langue maya yucatèque est le produit de la restructuration des villages peuplés par des indiens à l'époque coloniale, restructurations réalisées pour les séparer des villes où vivaient les Espagnols. Dans les villages indigènes, les Jésuites qui cherchaient à protéger les indiens ont aussi utilisé le vocable maya pour désigner les habitants. Dans ce sens, maya n'est pas une dénomination précoloniale¹¹¹³. Ce ne fut qu'au XX^e siècle que les mayas, en tant que groupe ou culture patrimoniale, ont émergé comme un produit de la création des États fédérés de la Péninsule du Yucatan. Tout comme les aztèques, ancêtres nationaux par excellence, les mayas sont aujourd'hui associés aux civilisations précolombiennes et aux imposants vestiges archéologiques entretenus par l'industrie touristique qui fait vivre une grande partie de la région. Les mythes autour des mayas préconisent aussi qu'ils seraient des extraterrestres ou favorisent des millénarismes New Age sur la fin du monde qui ont également inspiré des films américains comme *Apocalypto* (2006) de Mel Gibson¹¹¹⁴.

Dans les années 1990, la mayanité a également été associée à la rébellion zapatiste. Toutefois, actuellement il n'est pas établi de lien direct entre les mayas du Chiapas et les sites archéologiques ou des rituels ancestraux, comme c'est le cas concernant les mayas de la

¹¹¹² SCHACKT, Jon. « The Emerging Maya: A Case of Ethnogenesis », dans HOSTETTLER Ueli et RESTALL Mathew (éds.), *Maya Survivalism*, Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein, 2001, pp. 3–14.

¹¹¹³ Dans HANKS, William F. « Language and Discourse in Colonial Yucatan », dans HANKS, William (éd.), *Writing on Language, Utterance, and Context*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, pp. 271-312 et HANKS, William F. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*, Berkeley, University of California Press, 2010.

¹¹¹⁴ Voir ELBEZ, Mélissa. « Qui sont les mayas de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique (Quintana Roo, Mexique) », *L'Espace Politique* [En ligne], 28 | 2016-1, mis en ligne le 27 avril 2016 : <http://journals.openedition.org/espacepolitique/3731> (Consulté le 03 mars 2020).

Péninsule du Yucatan qui disposent même de parcs thématiques comme *Xcaret*. Ce dernier est une mise en scène de la « culture maya ancestrale » à travers des spectacles qui, par ailleurs, tirent parti de la valorisation du patrimoine naturel de la région à des fins touristiques¹¹¹⁵. A l'Université Maya Interculturelle du Quintana Roo, c'est principalement cette mayanité patrimoniale qui est adoptée comme l'identité à récupérer à travers les programmes officiels d'éducation interculturelle. Dans les autres universités interculturelles que nous avons pu visiter, la mise en valeur des cultures indigènes correspond aussi aux récits historiques nationaux sur l'ancestralité indigène : langues et rituels supposés être précolombiens, port d'habits typiques, architecture « précolombienne ». Un ensemble de marqueurs qui correspondent pour la politique interculturelle à une forme de mémoire indigène, dans le sens d'un passé à restaurer. La mayanité qui circule dans la rhétorique de l'interculturalité ne diffère donc pas de la manière générale dont les indigènes mexicains sont identifiés, à savoir, comme porteurs d'un héritage primordial tantôt aztèque, tantôt zapotèque, tantôt maya, ou tout autre peuple censé incarner les « origines » de la nation ou de ses régions. Ce qui finit, paradoxalement, par faire disparaître toute diversité culturelle.

A cet effet, l'anthropologue Quetzil Castañeda nous rappelle que les mouvements de revendications, tout autant que l'industrie touristique et les médias, ne diffèrent pas vraiment dans l'homogénéisation identitaire qu'ils produisent (délaissant les pratiques locales des gens qui pourraient éventuellement se dire mayas ou d'une autre culture sans être indigènes)¹¹¹⁶. De la même manière, l'adoption d'un discours de mémoire victimaire permet à de nombreux acteurs d'exprimer la pureté de leur identité, tel que nous l'avons vu avec le cas des « indigènes officiels », auprès de la majorité des étudiants des universités interculturelles et même au sein de la controverse sur Yalitza Aparicio. Ainsi, devenir « plus indigène » ou se montrer sur la scène publique, et même exprimer un mépris contre les « métis », trouve, paradoxalement, une légitimité dans le discours qui dénonce les siècles d'oppression. Quant à Juan Castillo Cocom, il considère qu'en effaçant la complexité des processus historiques, « l'ethnogenèse exerce un

¹¹¹⁵ Un phénomène semblable au parc du *Puy du Fou* en France qui attire massivement des touristes en quête de racines historiques. Tout comme *Xcaret*, le Puy de Fou est une expression de la manière dont l'histoire des origines de la Nation s'est emparée des contextes locaux. Voir : CRIVELLO, Maryline. « Comment on revit l'Histoire. Sur les reconstitutions historiques 1976-2000 », *La pensée de midi*, vol. 3, n° 3, 2000, pp. 69-74.

¹¹¹⁶ CASTAÑEDA, Quetzil. « We are not indigenous! An Introduction to the Maya Identity of Yucatan », *The Journal of Latin American Anthropology*, n° 9, vol 1, 2004, pp. 36-63.

contrôle épistémique grâce à des discours politiquement corrects à propos de l'inégalité ou des droits civils, conçus pour des pratiques humaines et culturelles, mais qui finissent par créer une forme moderne de vassalité qui ne permet pas aux gens comme moi d'exister au-delà des identités politiquement construites »¹¹¹⁷.

Mais si nous voyions les choses autrement ? Affirmer que certains groupes sont indigènes implique non seulement de définir la « pureté » d'une identité, mais aussi la revendication de celle-ci comme « réelle » : « Il semblerait que contempler « les mayas » ou le « temps maya » est comme regarder la télévision ou un film issu des studios d'Hollywood : cela demande de suspendre sa croyance de la réalité... il s'agit d'une acceptation de la fiction comme réelle, comme si elle était vraiment réelle : la fiction comme expérience »¹¹¹⁸, en acceptant des passés (ancestraux) comme expérience *vécue*, voire comme une sorte de déjà-vu.

Pour finir, nous souhaitons évoquer le travail Jacques Galinier et Antoinette Molinié qui documentent au Mexique et au Pérou comment les *néo-indiens* (catégorie qui embrasse des phénomènes religieux, touristiques, institutionnels, économiques ou politiques) sont plus proches de la culture télévisuelle ou de Disneyland¹¹¹⁹. Partant d'expériences différentes de celles que nous avons analysées, les auteurs ont montré comment des rituels incas ou aztèques sont désormais ouverts à des courants de tous types, comme le New Age ou encore aux batailles électorales comme celle menée par Evo Morales en Bolivie. Nous estimons que ce phénomène se déroule dans une toile de fond où l'exacerbation de l'indigénité reste politiquement correcte du fait du discours sur la victimisation ancestrale, ce qui permettrait de restituer des pratiques, que ce soit sur un plateau cinématographique, dans un parlement ou dans le domaine du tourisme. Toutefois, l'indigénité reste non seulement associée à une interprétation de l'histoire mais aussi à un phénotype. Comme le cas de Yalitza Aparicio nous le montre, être identifié ou s'identifier soi-même comme indigène dépend d'un imaginaire à propos de l'aspect, de la

¹¹¹⁷ CASTILLO COCOM, Juan, RODRIGUEZ, Timoteo et ASHENBRENEN, McAle. « Etnoexodus. Escaping Mayaland », dans BEYYETTE, Bethany J. et LECOUNT, Lisa J. (éds). « *The Only True People* » : *Linking Mayan Identities*. Boulder, University of Colorado Press, 2017, p. 47.

¹¹¹⁸ CASTILLO COCOM, Juan et RÍOS LUVINANO, Saúl. « Hot and Cold Politics of Indigenous Identity: Legal Indians, Cannibals, Words, More Words, More Food », *Anthropological Quarterly*, Vol. 85, n° 1, p. 232.

¹¹¹⁹ GALINIER, Jacques et MOLINIÉ, Antoinette. *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006.

couleur de peau, de l'esthétique, des habits, malgré, évidemment, les implications que l'acceptation de ces codes peuvent avoir¹¹²⁰.

En somme, ces nouvelles façons de pratiquer l'identité indigène révèlent à l'heure actuelle l'entrecroisement de discours paradoxaux : on peut se revendiquer victime de l'histoire et accepter de discriminer les autres perçus comme « métis ». En fin de compte, il semblerait que face à un « sang mélangé » il est difficile de quantifier la quantité de sang vainqueur et de sang vaincu qui coule dans les veines. A moins d'accepter que l'on puisse être « parfois métis, parfois indigène » ...

Tout au long de ce chapitre, nous avons cherché à examiner un passé très récent dont les effets sont toujours en cours. Les résultats de la reconnaissance des indigènes mexicains dans la loi sont observables dans la construction d'un État interculturel accompagné d'institutions conçues comme un moyen de payer la dette ancestrale que la société mexicaine aurait envers les peuples indigènes depuis cinq siècles.

L'interrogation de l'interculturalité et du projet d'éducation interculturelle nous a permis de mener une double réflexion sur le changement vers un langage de victimisation et sur le développement du pluralisme culturel au temps présent. Ces aspects prennent tout leur sens si l'on tient compte des éléments que nous avons précédemment développés : la montée en importance de la figure de l'indigène victime et sa coexistence avec le récit des origines nationales. De surcroît, les modifications que la mémoire introduit dans un régime national d'historicité sont aussi observables dans le sens contraire : la manière nationale de concevoir l'histoire constitue, accueille et adapte la mémoire en tant que nouveau passé indigène. Ce double regard nous a permis de constater les manières dont les mythes des origines sont recapitalisés par le discours de la réparation dans le cadre de la formation universitaire d'une nouvelle jeunesse indigène. Nous avons aussi observé comment, dans ce projet de restitution identitaire, des acteurs sociaux adhèrent de plus en plus à une vision victimaire du passé pour définir leur identité. C'est le cas non seulement des professeurs des universités interculturelles mais aussi des fonctionnaires de l'interculturalité et des étudiants.

¹¹²⁰ Dans le Péninsule du Yucatan, il existe le cas de *mayas* blancs aux yeux bleus et donc hors du stéréotype.

Nous avons également montré comment, à l'heure d'une utopie des relations harmonieuses, une discrimination inverse émerge dans une société où domine la séparation sociale entre « indigènes » et « métis ». Ce phénomène montre les limites de l'utilisation de la mémoire comme discours visant à lutter contre la violence, le racisme et la discrimination.

Pour réfléchir à des manières de déstabiliser les certitudes de l'identité indigène et du passé auquel elle est associée, nous avons finalement présenté la perspective de l'ethnoexode comme critique de l'ethnogenèse. A partir de ce chemin qui reste à parcourir, Juan Castillo Cocom et moi-même travaillons à l'heure actuelle sur le concept d'*iknal*. Inspiré des philosophies mayas contemporaines (et non du passé imaginaire), ce concept cherche à proposer des manières pour échapper à l'essentialisme identitaire qui existe de nos jours et à son rapport au passé. Mais ceci est une autre histoire...

Conclusions

Parcourant une histoire de moyenne durée, cette recherche a exploré la reconfiguration conceptuelle et idéologique du passé indigène au Mexique au cours de la deuxième moitié du XXe siècle. Nous avons ainsi montré le déplacement des représentations d'une histoire nationale vers la mise en mémoire du passé indigène. Cette migration du sens, et d'échelle historiographique, a été observée au prisme de l'émergence d'un paradigme socio-politique propre à notre temps : la reconnaissance de la pluralité culturelle. Thématique importante en Amérique Latine de la fin du XXe siècle, et du début du XXIe, elle partage plusieurs de ses fondements avec la montée en puissance de la mémoire comme grille d'interprétation morale du passé. Les points de convergence entre ces deux valeurs des sociétés contemporaines sont la confiance dans le cadre international des droits fondamentaux, et l'espoir que les passés traumatiques ne se répètent pas. Nous avons ainsi réuni deux sujets qui sont en général déconnectés, aussi bien dans la littérature sur les mouvements indigènes en Amérique Latine, que dans les études sur les formes de production et de politisation de la mémoire contemporaine.

Enquêter de manière critique sur la reconnaissance à l'heure du pluralisme culturel et sur la formation des mémoires identitaires a, tout d'abord, impliqué de nous placer vers une histoire de la mémoire qui prend de la distance par rapport aux engagements des acteurs sociaux étudiés. Ces derniers ont ainsi été observés comme des vecteurs de mémoire dont les actions et positions servent à la production, au remaniement et à la diffusion du récit mémoriel à des échelles variées. Cela n'a pas été simple, compte tenu notamment de la nature des travaux dont nous disposons aujourd'hui. La plupart des recherches sur la mémoire indigène entendent plutôt apporter un point de vue susceptible de nourrir les luttes indigènes contemporaines. Une des conséquences de ce parti pris est la considération du passé comme quelque chose qui aurait eu lieu d'une seule manière et d'après ce que dictent les valeurs du temps présent. Contrairement à cette croyance, notre étude a dû mobiliser une perspective réflexive qui analyse des observations du passé, tout en considérant que ce dernier n'existe pas en état pur mais s'exprime d'après l'intervention d'acteurs précis.

Nonobstant, notre étude n'a pas cherché à dévaloriser la lutte des groupes ou des individus pour la reconnaissance ou pour leurs droits. Nous avons tout simplement montré, et expliqué, quelles conceptions de l'histoire soutiennent ces engagements. Par ailleurs, le décentrement de notre regard nous a aussi permis de comprendre les problèmes dérivés d'une conception du passé selon laquelle une mémoire victimaire ancestrale peut résister au fil des siècles. Pour cette raison, il est également nécessaire de dire qu'à la différence de l'anthropologie militante actuelle, notre recherche ne voit pas les indigènes comme des groupes ou des individus situés en dehors de toute idéologie.

Ainsi, notre travail a analysé la formation d'un nouveau rapport au passé indigène au sein duquel la place de la victime, la prise de parole et la récupération d'une histoire propre ont été érigées comme moyen de légitimité politique pour la reconnaissance, et pour la subséquente préservation de ce qui est considéré indigène au Mexique.

Pour ce faire, nous avons prioritairement montré qui est identifié en tant qu'« indigène », de quelle façon et par rapport à quel passé. Il nous a donc fallu nous plonger loin dans l'histoire pour comprendre les variations de ce passé et de cette identité revendiquée de nos jours comme une évidence. Interroger, même brièvement, d'autres siècles, nous a aussi permis d'apprécier en quoi la mise en mémoire du passé indigène constitue un point d'inflexion dans l'histoire. Comme nous l'avons montré, c'est en opposition à l'indigénisme qu'une interprétation du passé en termes de trauma ancestral est apparu au Mexique.

L'émergence de cette version du passé est le produit de circonstances et d'interventions d'acteurs précis que nous avons mis en exergue au cours de cette recherche. Nous avons choisi l'année 1968 comme début de notre chronologie car à cette date au Mexique, et dans le monde entier, est apparue une nouvelle conscience critique nourrie d'un éventail d'événements survenus après la Seconde Guerre Mondiale, notamment la réflexion sur les effets du colonialisme européen et sur les processus de décolonisation. Cette ambiance de remise en question de certitudes (économiques, politiques, sociales) a fait sentir son impact dans plusieurs domaines intellectuels, politiques et institutionnels. L'étude de la génération transnationale de chercheurs qui ont fondé l'anthropologie critique nous a permis de débiter notre réflexion sur la naissance d'un nouveau sens donné au passé indigène. A la fin des années 1960, nous n'étions plus à l'heure de gloire d'une anthropologie évolutionniste incarnée par l'indigénisme, vaste

politique interaméricaine d'intégration des différences ethniques en Amérique Latine. En mettant en lumière certaines figures intellectuelles et certains lieux de formulation de cette nouvelle anthropologie engagée, nous avons pu saisir combien la vision de l'histoire tissée à travers le concept d'ethnocide a été à l'origine d'une révision totale du passé colonial en Amérique Latine.

En interrogeant la montée en puissance de l'anthropologie critique et de la transformation de l'anthropologue en principal porte-parole des indigènes latino-américains, nous avons également pu étudier la formation d'une pensée qui circule de nos jours comme paradigme dominant dans l'analyse de tout phénomène concernant les populations indigènes. De cette manière, nous avons observé l'anthropologie de l'ethnocide comme le vecteur premier d'un récit qui a fini par devenir, plus tard, le contenu de la mémoire historique des indigènes. Définir l'ethnocide dans les années 1960 et 1970 signifiait, avant tout, dénoncer l'histoire d'une perpétuelle oppression. À travers une grille de lecture marxiste, la lutte entre le maître et l'esclave est aussi devenue celle entre l'Indien et le Conquistador, entre l'Occident et les Autres. Formulé en miroir du concept de génocide culturel, celui d'ethnocide a installé une vision du passé qui permettait de revendiquer la libération des populations indigènes, à l'heure où l'émancipation des peuples devenait la formule clé du paradigme post-colonial.

L'étude de la dénonciation du passé par une science engagée, l'anthropologie de l'ethnocide a été suivi d'une analyse du discours indianiste, formulé par les premières organisations et mouvements indigènes en Amérique Latine et au Mexique, eux aussi vecteurs d'une vision de l'histoire entendue comme mémoire. Se revendiquant comme des victimes, comme des survivants et comme des résistants d'un long colonialisme occidental, plusieurs groupes, organisations, fédérations et mouvements indigènes ont ainsi initié un combat pour la récupération de leur propre histoire. Nous avons montré comment la prise de parole de ces nouvelles subjectivités indigènes correspond à l'émergence politique des indigènes comme des acteurs publics participant au débat sur la construction des États latino-américains contemporains. Profitant d'une vague mondiale de politisation des peuples natifs, autochtones et tribaux, les indigènes latino-américains sont aussi devenus l'objet d'un nouvel engagement des institutions internationales. Le « réveil indien » de l'Amérique latine a pu avoir lieu justement grâce à la configuration d'un ordre mondial juridique où des groupes et des individus

pouvaient désormais saisir des pouvoirs transnationaux pour faire valoir leurs exigences face au plan national. C'est dans ces termes que nous pouvons, dès lors parler, d'autochtonie globale, soit la mondialisation d'une nouvelle identité politique perceptible dans différents contextes nationaux où l'indigénisme avait jusque-là dominé comme perception, et comme discours officiel, à propos des altérités internes.

La grande réussite du concept du continuum de l'ethnocide est d'avoir fourni un récit historique permettant d'exprimer autrement des subjectivités indigènes, notamment en termes de souffrance ancestrale et en lien avec la quête de droits collectifs.

Nous avons ainsi vu comment la perception de soi comme victime ancestrale, en particulier en tant que victime depuis la conquête du XVI^e siècle, est le fondement essentiel des revendications indigènes contemporaines depuis la fin du XX^e siècle. Les traces et les lieux de cette mémoire victimaire sont nettement visibles dans des documents ou lors de certains événements précis, comme les controverses sur le passé. Nous avons notamment analysé la querelle de 1992 sur la « Découverte de l'Amérique » comme un moment de mémoire qui a opposé une histoire universaliste, revendiquée par l'Espagne et par plusieurs pays d'Amérique Latine, à une mémoire associée à la nouvelle identité indigène subalterne. Ce combat transnational pour le sens du passé a permis l'expression, à grande échelle, de l'interprétation du passé indigène en tant que traumatisme fondateur et prolongé jusqu'au XX^e siècle. Ce retour à l'opposition entre la « Célébration de la Découverte » et la « Commémoration de la résistance indigène et noire après 500 ans de colonialisme », nous a permis de dévoiler un choc des perceptions qu'il est courant d'observer entre histoire et mémoire dans d'autres contextes. Mais au-delà de l'étude d'une simple opposition, nous avons pu constater la montée en puissance dans l'espace public de la figure de l'indigène comme victime de l'histoire, portée à cette époque-là par une des réussites de l'activisme des anthropologues et des indigènes : la création de la Convention 169, relative aux peuples indigènes et tribaux, adoptée par l'OIT en 1989. En 1992, le récit de l'histoire de la « Découverte » était ainsi fortement concurrencé par celui mettant en scène des victimes d'il y a cinq siècles.

Comme nous l'avons vu, cette controverse mémorielle s'est déroulée dans le contexte d'un changement politique majeur : l'adoption dans plusieurs pays d'Amérique Latine du pluralisme culturel comme rhétorique officielle. Pour situer ces transformations politiques et

mutations de l'imaginaire historique, nous avons analysé son développement au Mexique où le pluralisme culturel a impacté le façonnement de la justice sociale envers les indigènes depuis la fin des années 1980. À l'ère des changements internes, en particulier l'instauration d'un pluralisme politique, l'émergence d'un pluralisme culturel a favorisé l'émergence de la notion d'une dette ancestrale envers les indigènes. Nous avons montré comment l'histoire de la première réforme constitutionnelle centrée sur la reconnaissance de la pluralité culturelle de la nation s'est inscrivait dans un contexte de tensions et de contradictions. Si le discours de la dette ancestrale, qui prenait acte d'une histoire de siècles de souffrance, a été mobilisé par un régime politique qui perpétuait sa longue existence, l'affaire n'en était pas pour autant réglée.

Pour saisir les conflits caractérisant cette époque, nous avons observé comment, malgré la modification des références au passé dans le discours officiel, un puissant mouvement indigène s'est emparé de la mémoire victimaire pour en faire l'étendard de sa lutte. Le passage par l'histoire de l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN) s'est ainsi imposé afin de cerner la manière dont, au Mexique, la mémoire historique des indigènes a commencé à devenir un récit dominant. Sans en faire le sujet principal de cette recherche, ce mouvement a occupé une partie considérable dans notre analyse en raison de l'importante place publique que la figure de l'indigène-victime-ancestrale a acquise lors du soulèvement de Chiapas. Nous avons vu comment, à la différence de la controverse de 1992, la rébellion des indigènes chiapanèques a incarné la figure de la victime indigène d'une nouvelle politique : le néolibéralisme, promu par l'État que les zapatistes considéraient aussi comme coupable de la continuité du colonialisme. La mobilisation d'une « parole indigène » par l'EZLN, comme moyen de conquête de l'espace public, a ainsi mis la nation mexicaine « face à son passé ». Un passé que le mouvement a su capitaliser pour devenir l'un des principaux mouvements révolutionnaires post Guerre Froide. Héros et victimes, les zapatistes ont été aussi les premiers révolutionnaires de la mémoire, mettant en scène dans une grande arène publique ce que l'anthropologue Guillermo Bonfil Batalla avait appelé le Mexique profond.

Aborder de cette manière la révolution que les zapatistes ont menée en se servant des médias nationaux et internationaux, s'attirant ainsi une sympathie à l'échelle mondiale, nous a également permis de souligner les caractéristiques propres à tout discours de mémoire historique. La mise en place des dispositifs d'amnistie, le débat sur le pardon, sur la

responsabilité et sur la gestion politique du passé et du présent constituent des aspects qui n'avaient pas été jusqu'alors mis en perspective dans l'étude du mouvement zapatiste, abordé le plus souvent par des travaux politiquement engagés. Ces éléments ont constitué, pour nous, un observatoire pour comprendre comment l'une des urgences de la démocratie mexicaine contemporaine se posait en termes de mémoire historique et non d'histoire nationale.

A propos de ce dernier point, l'analyse de l'alternance politique des années 2000, et de la tentative de reconstruire le « pacte social » avec les indigènes, a constitué un moment clé de notre démarche. Le renforcement de l'importance médiatique de l'EZLN, mais aussi la stratégie de communication du nouveau régime, ont déployé sur une très courte période de multiples références au passé. L'étude de ces événements, perçus socialement comme « l'heure des indigènes » ou « l'heure des sans voix », nous a permis de dévoiler comment cette mémoire exprimait l'attente d'une solution à des fins de réconciliation et d'apaisement.

L'objectif du nouveau régime de construire la concorde et d'assurer la paix (au moins dans leur discours) a pris une tournure singulière dès lors que les revendications principales des zapatistes ont mis l'accent sur la possibilité de surmonter un oubli imposé depuis le régime colonial. Il revenait aux instances politiques contemporaines d'écouter la « parole indigène », devenue témoignage d'un passé lointain et, ainsi, d'entreprendre une réparation par rapport à des événements vieux de plusieurs siècles. C'est de cette manière que la figure de l'indigène, ancêtre victime, s'est placée au cœur d'une des principales affaires politiques dans le Mexique du début du XXI^e siècle. Le passé indigène était désormais une affaire à résoudre, une réalité sur laquelle il était nécessaire de mener des actions de guérison, loin d'être seulement perçu comme le mythe fondateur de la nation.

La volonté de juger le passé depuis un présent donné est, en effet, une des caractéristiques de la mémoire contemporaine. De plus, l'imprescriptibilité qui s'y installe par rapport à n'importe quel passé s'exprime également, et souvent, par le besoin de formuler des lois pour sa gestion. Dans le cas du Mexique, nous avons observé ce phénomène au sein des débats sur la réforme constitutionnelle de 2000, menés dans un milieu où l'idée d'un passé traumatique revenait en permanence comme un argument récurrent au sein des principales institutions politiques mexicaines. L'affirmation de la nature pluriculturelle de la nation mexicaine a été présentée, en quelque sorte, comme une solution à un conflit aux proportions historiques et a

signifié, pour le Parlement mexicain, un moment de réussite dans la reconnaissance légale des indigènes par rapport à leur souffrance ancestrale. Même si les zapatistes et le Conseil National Indigène ont rejeté le résultat du processus législatif, l'adoption de cette loi semblait faire preuve d'une bonne volonté officielle.

Si nous avons fait ensuite le choix d'analyser la transformation définitive de l'indigénisme après les négociations entre l'État et l'EZLN, en laissant de côté la construction du régime autonome des zapatistes au Chiapas (déjà étudiée par de nombreux travaux), c'est pour montrer comment lors de l'apparition du projet de construction d'un État interculturel, la mémoire indigène est devenue une mémoire officielle. Le démantèlement de l'indigénisme postrévolutionnaire a signifié intégrer le vocabulaire mémoriel dans les principales institutions de la diversité interculturelle qui ont vu le jour à partir des années 2000 au Mexique. Nous avons vu comment l'installation de la Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes et de l'Institut Nationale de Langues Indigènes s'est effectuée sur le principe d'une réparation. Mais cette fois, la tentative de réparer le passé ne s'est exprimait pas seulement comme une reconnaissance. Les nouvelles institutions ont mis en place un discours national de restitution d'une identité ancestrale (considérée aussi patrimoniale) en tant que forme très singulière de réparation historique.

Réalité dont la construction est toujours en cours, l'idéal de l'interculturalité matérialise une volonté de mener cette forme de réparation à travers la création de politiques spécifiques, tel que nous l'avons vu avec le cas des universités interculturelles. Toutefois, l'analyse de ce projet de revalorisation de l'indigénité en tant que lutte contre la discrimination nous a permis d'observer une nouvelle et forte présence de l'imaginaire national autour du passé précolombien. L'éducation supérieure interculturelle, qui cherche à solder la dette historique, conçoit l'identité des indigènes en termes d'ancestralité fondatrice et ahistorique. Les données obtenues sur l'éducation interculturelle nous ont montré que, loin de dépasser les représentations des mythes associés à l'indigène, celles-ci servent à la « réindigénisation » d'une nouvelle jeunesse censée se reconnecter à son identité authentique et précolombienne. Paradoxalement, l'objectif de la réparation identitaire ne peut donc que faire un retour à la seule conception du passé qui fonde l'autochtonie au Mexique : l'histoire nationale, à l'intérieure de laquelle l'Indien demeure l'ancêtre par excellence.

Interroger donc le projet d'un État interculturel a été aussi un moyen pour observer les relations entre la mémoire historique et les récits nationaux. Bien que l'histoire ait auparavant été combattue pour être considérée comme une histoire officielle mensongère et source de l'oubli, elle a fini par fusionner avec le registre mémoriel dans une sorte de nouvelle mémoire nationale où les indigènes sont officiellement considérés comme victimes ancestrales. Un phénomène très critiqué par l'EZLN mais qui constitue, paradoxalement, le triomphe de leurs revendications.

Or, ce terrain s'est avéré non seulement fructueux pour la célébration d'une origine commune de la nation pluriculturelle (comme au temps de l'indigénisme) mais aussi pour le renforcement d'un ordre social qui a longtemps séparé la population mexicaine entre indiens et métis ou non-indigènes. Comme nous l'avons vu d'après plusieurs observations de terrain, la genèse d'une nouvelle ethnobureaucratie peut donner lieu à une exacerbation de l'identité indigène en termes de supériorité face à la population métisse. Comme nous l'avons observé, cette ethnobureaucratie, produit d'un régime de reconnaissance basé sur la culture et non sur les revendications sociales, est une partie essentielle de la forge des institutions de l'interculturalité. A l'intérieur de ces institutions, les acteurs sur lesquels nous avons enquêté (fonctionnaires ou professeurs) nous ont permis d'observer que leur auto-proclamation comme indigènes authentiques, et comme victimes, leur permet aujourd'hui de légitimer leur place dans la conduite des nouvelles politiques interculturelles, promues comme un espace où les indigènes doivent participer prioritairement.

L'exacerbation de l'identité indigène semble être un résultat inattendu d'un régime qui revendique la lutte contre la discrimination. Ainsi, la reconnaissance et la mise en valeur des indigènes n'ont pas nécessairement donné lieu à des relations plus harmonieuses. Le maintien d'une séparation ontologique et politique entre indigènes et métis demeure dans l'imaginaire collectif, comme nous avons pu l'évoquer à titre d'exemple avec l'affaire publique récente concernant l'actrice Yalitza Aparicio. Loin d'attester d'une valorisation positive des indigènes dans la société mexicaine, cette controverse médiatique a montré la dureté de la discrimination contre des individus identifiés comme indigènes, mais aussi une nouvelle discrimination contre ceux catégorisés comme métis, terme aujourd'hui connoté négativement et objet de reproches et de rancune.

Sans vouloir proposer des solutions ou un regard prospectif, nous avons fini notre travail sur la mémoire indigène par une réflexion sur les problématiques de l'indigénéité, entendue comme une identité assignée. Grâce à une réflexion commune menée avec l'anthropologue « parfois maya » Juan Castillo Cocom, nous avons exploré la fabrication de l'indigénéité comme une conjonction des conceptions essentialistes à propos de l'identité et du passé qui finissent par effacer la pluralité culturelle.

Contrairement à ce que propose aujourd'hui l'interculturalité, être indigène est le résultat d'un processus d'ethnogenèse produit par des institutions, des récits historiques, des énoncés scientifiques et des pratiques individuelles. Cette identité ne précède donc pas l'histoire, ou les rapports de pouvoir, mais elle en est le résultat. Des individus qui ne se sentent pas appartenir à une telle identité sont ainsi invités, à l'aide de plusieurs technologies institutionnelles, à devenir indigènes, ou à l'être davantage. Tel est le cas des politiques d'éducation interculturelle contemporaines qui produisent de nouveaux indigènes. Il en va de même pour l'adhésion à un récit de mémoire historique ancestrale, cette dernière dépendant nécessairement de l'adoption de l'identité indigène.

Cependant, malgré la fabrication d'une identité indigène abstraite et homogène (toujours nécessaire à un discours politique), l'expérience des acteurs ainsi identifiés reste multiple et dépasse les limites de l'identité assignée. La diversité des formes à travers lesquelles cette expérience apparaît, est susceptible de nous aider à penser les limites idéologiques de l'interculturalité promue par l'État et pratiquée par des intermédiaires indigènes ou « indigènes officiels ». Pour avancer dans la voie de cette réflexion critique, nous avons finalement introduit le concept du *Quincunx* provenant des travaux en anthropologie de Juan Castillo Cocom. En ironisant les « mythes mayas », il propose de voir dans les sciences de l'indigénéité (l'anthropologie, l'archéologie, l'histoire ou la linguistique) les véritables ancêtres de l'autochtonie. Par « ethnos-Quincunx », Castillo Cocom désigne la prison que les processus d'ethnogenèse peuvent représenter pour des individus qui, comme lui, sont contraints à être indigènes uniquement selon les termes de l'ancêtre précolombien ou de la victime ancestrale.

Face à l'essentialisme produit par l'ethnogenèse (en lien avec un essentialisme sur le passé), nous explorons finalement le concept d'ethnoexode comme une voie possible pour repenser la réification de l'identité indigène, et pour construire les premiers éléments d'une

alternative qui pourrait nous permettre d'affirmer l'existence d'identités multiples. L'un de ces éléments est, d'abord, de pouvoir se dire « parfois indigène, parfois... [une autre identité au choix] », sans assumer l'identité indigène comme homogène, éternelle, ou la renvoyant en permanence à la notion de victime ancestrale. A la différence de l'ethnogenèse, l'ethnoexode observe l'indigénéité comme un processus mobile d'identification qui peut être adopté ou abandonné en fonction de situations diverses.

Nous considérons que l'un des dangers d'une identité indigène essentielle, et sa fixation à travers des discours scientifiques et politiques, est qu'elle entrave la possibilité de réimaginer l'espace social au-delà d'un ordre artificiellement divisé entre indigènes et métis. Les premiers étant condamnés à être vus comme des êtres du passé, nécessitant de politiques spéciales fondées et justifiées par la perpétuation du statut de l'indigène victime ; les seconds vus, soit comme des bourreaux marqués par une culpabilité collective, soit comme des individus impurs ou inauthentiques car descendants des conquistadores.

Enfin, nous considérons que face à la croyance en une identité ancestrale et face à la réécriture d'un passé vieux de plusieurs siècles, ne pas tomber dans la tentation du ressentiment (forme la plus négative de la mémoire) est peut-être la condition pour construire une véritable nation pluriculturelle. L'avènement de cette nation sera probablement possible si nous nous efforçons pour concevoir la société au-delà d'une collision perpétuelle entre le Mexique profond et le Mexique imaginaire. Dépasser cette mémoire historique, qui repose dans l'imaginaire qui affirme sans cesse de cette dichotomie, pourrait aussi être la condition permettant de rouvrir l'avenir et de faire le deuil, pour la première fois, des derniers 500 ans si chers à l'identité et au nationalisme mexicains.

Archives consultées

Fonds documentaires de l'Institut National Indigéniste (INI), Ville de Mexico.

- Documents institutionnels.
- Documents des réunions internes
- Rapports de travail.
- Documents sur des Congrès indigènes.
- Discours présidentiels.

Fonds documentaires de la Commission Nationale pour le Développement des Peuples Indigènes (CDI), Ville de Mexico.

- Documents et textes de loi concernant la CDI.
- Documents institutionnels.
- Documents des réunions internes/
- Rapports de travail.
- Discours présidentiels.
- Publications grand public.

Système d'information sur la diversité culturelle, Centre de documentation Manuel Gamio, Ville de Mexico.

- Recensements des populations indigènes.
- Collections des publications spécialisées sur la diversité culturelle.
- Accès à la collection « Mexique, nation multiculturelle ».

Centre de documentation de la Coordination Nationale d'Éducation Interculturelle et Bilingue, Ville de Mexico.

- Documents institutionnels sur la politique d'éducation interculturelle.
- Catalogues des programmes d'éducation interculturelle.
- Collection des publications spécialisées sur l'interculturalité.

Fonds de périodiques nationaux. Hémérothèque de l'Université Nationale Autonome du Mexique.

Journaux consultés (1994-2001) :

- *La Jornada*.
- *Reforma*.
- *El Universal*.

- Hebdomadaire *Proceso*.

Fonds Robert Jaulin, Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine, Caen, France.

- Boîte 362JLN/37 : Documents personnelles de Robert Jaulin.
- Boîte 362JLN/22 : « Colloques et congrès.
- Boîte 362JLN/14 : Documents du IV Tribunal Russell.

Bibliothèque *La contemporaine*, Université Paris-Nanterre, 10, France.

- Fonds de presse « Mouvements paysans au Chiapas » (1992-1996).

1500 coupures de presse contenant des journaux tels que *Le Monde*, *Libération*, *Agence France Presse*, *Révolution*, *El País*, *Diario ABC*, parmi les plus nombreuses. Classement : F delta 1014.

Fonds d'archives de la Société des Américanistes, Musée du Quai Branly, France.

- Publications des Actes de colloques des Américanistes 1968-1976.
- Articles spécialisés sur l'anthropologie américanistes française et étrangère.

Sources numériques consultées

SERVINDI : Documentation internationale sur les populations indigènes

<http://www.servindi.org/>

- Déclarations des organisations indigènes.

IWIGA: International Work Group for Indigenous Affairs

<https://www.iwgia.org/en/about.html>

- Information générale sur les droits internationaux des populations indigènes.

Archives numériques de l'UNESCO

<https://digital.archives.unesco.org/fr/>

- Notamment sur les réunions internationales sur l'ethnocide.

Archives numériques de la *Commission nationale pour le développement des peuples indigènes* (CDI).

<http://www.cdi.gob.mx>

- Publications de vulgarisation sur les politiques de la diversité culturelle.

Archives numériques de l'Institut National des Langues Indigènes (INALI)

<https://www.inali.gob.mx/>

- Publications de vulgarisation sur la politique linguistique pour les communautés indigènes du Mexique.
- Production des ouvrages en langue indigène.
- Rapports institutionnels publics.

Archives numériques de télévision, Mexique

<https://www.bibliotecas.tv/>

- Émissions sur le Chiapas et l'EZLN.

Portail : Enlace Zapatista

<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

- Communiqués zapatistes (comparés avec les compilations en papier).

Centre de documentation sur le zapatisme

<http://www.cedoz.org/site/>

- Information générale sur le mouvement : chronologies, articles de presse, émissions de radio et télévision, galerie des photos, cartes.
- Documents des réunions et des accords avec le gouvernement mexicain.

Système mexicain d'information législative (SIL)

<http://sil.gobernacion.gob.mx/portal>

- Information législative générale.
- Documents de la Commission des Affaires Indigènes du Mexique.

Archives numériques de la Cour suprême de Justice de la Nation, Mexique

<http://legislacion.scjn.gob.mx>

- Accès au processus de législatif sur la pluralité culturelle.
- Propositions et initiatives de loi.
- Débats parlementaires sur les réformes de l'indigénisme et la mise en place des politiques de la pluralité culturelle.

Archives numériques du Portail : Mémoire politique du Mexique

<https://www.memoriapoliticademexico.org/>

- Information historique récente du Mexique.
- Documents sur l'EZLN galerie d'image, vidéos.

Archives numériques de l'administration Fox Quesada

<http://www.fox.presidencia.gob.mx>

- Documents de campagne électorale.
- Discours présidentiels.
- Entretiens.
- Initiatives présidentielles de lois sur la pluralité culturelle (notamment article 2).

YouTube

<https://www.youtube.com/>

- Divers vidéos et documentaires au sujet des indigènes du Mexique, de la diversité culturelle et de la politique publique mexicaine.

Sources orales

Entretien avec Jorge Brito, ancien militant dans des organisations de soutien à l'EZLN, 9 septembre 2018, Chicago, Etats-Unis.

Conversation avec Frédéric Masset, témoin du rassemblement de la caravane zapatiste le 11 mars 2001 à la ville du Mexico. Conversation du 10 octobre 2018, ville de Cuernavaca.

Entretien avec Max Aub, journaliste de la chaîne *Televisa*, correspondant pour le suivi de la Caravane zapatiste depuis Chiapas jusqu'à la ville de Mexico. 11 novembre 2018, Miami, Etats-Unis.

Conversation avec José del Val Blanco, anthropologue et directeur du programme « México, nación pluricultural », à l'Université Nationale Autonome du Mexique, 16 août 2016, ville de Mexico.

Entretien avec Sylvia Schmelkes, ancienne directrice de la Coordination Générale d'Éducation Interculturelle et Bilingue, 16 février 2015, ville de Mexico.

Fernando Salmerón Castro, directeur de la Coordination Générale d'Éducation Interculturelle et Bilingue, entretien du 07 mai 2015, ville de Mexico.

Entretien avec Javier López Sánchez, anthropologue et directeur de l'Institut National des Langues Indigènes, 9 mars 2015, ville de México.

Entretien avec Mario Collí Collí, professeur-chercheur à l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo, 21 janvier 2015, ville de José Maria Morelos.

Entretien avec Deyra Jiménez Balam, professeure-chercheuse à l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo, 21 janvier 2015.

Entretien avec Lucía Alcalá, professeur à l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo 21 janvier 2015.

Entretien avec Laura Bensasson, fondatrice et coordinatrice de la Chaire Interculturelle Carlos Montemayor au sein du Collège de Morelos, 5 mars 2015, ville de Cuernavaca.

Conversation avec Francisco Rosado May, recteur de l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo, 18 janvier 2019, ville de José María Morelos.

Entretien avec Juan Castillo Cocom, professeur-chercheur à l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo, 19 janvier 2015, ville de José María Morelos.

Conversations diverses avec des étudiants de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, ville de San Felipe del Progreso, et de l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo, ville de José María Morelos.

Conversation avec Francisco Monroy Gaytán, géographe et recteur de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, 28 novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso.

Conversation avec Mindahi Bastida Muñoz, professeurs-chercheur de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso.

Conversation avec David Morales, professeur-chercheur et conseiller du rectorat de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso.

Bibliothèques consultées

Bibliothèque centrale de l'Université Nationale Autonome du Mexique, Ville de Mexico.

Bibliothèque Juan Rulfo, CDI, Ville de Mexico.

Bibliothèque Guillermo Bonfil Batalla, ENAH, Ville de Mexico.

Bibliothèque José Vasconcelos, Ville de Mexico.

Bibliothèque des publications du gouvernement de la république, Ville de Mexico.

Bibliothèque du Congrès de l'Union, ville de Mexico.

Bibliothèque de l'Université Autonome de l'État de Morelos, Cuernavaca, Morelos.

Bibliothèque du Collège de Morelos, Cuernavaca, Morelos.

Bibliothèque nationale de France, Paris, France.

Bibliothèque du Musée de l'Homme, Paris, France.

Bibliothèque du Musée du Quai Branly, Paris, France.

Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, Paris, France.

Bibliothèque La contemporaine, Université Paris-Nanterre.

Illustrations

- Figure 1 :** Pavillon du Mexique à l'Exposition universelle de Paris de 1889 montrant son « Antiquité classique ». Images obtenues de Daniel Schávelzon (éditeur). *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, Mexique, FCE, 1998-----59
- Figure 2 :** Projet des figures pour les reliefs du Pavillon du Mexique à Paris en 1889. Images obtenues de Daniel Schávelzon (éditeur). *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, Mexique, FCE, 1998-----60
- Figure 5 :** Inscription à l'entrée du Musée national d'anthropologie et histoire, ville de Mexico. Archives personnelles----- 80
- Figure 3 :** Monument à Cuauhtémoc situé aujourd'hui au carrefour entre l'Avenida de Insurgentes et le Paseo de la Reforma. Image de : <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/cuauhtemoc-en-el-imaginario-mexicano> (Consulté le 21 novembre 2017)-----61
- Figure 5 :** Armée Zapatiste de Libération Nationale, Source : Portail « Memoria política » de México: <http://memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/2000-F-EZLN.html> ----- 265
- Figure 6 :** L'État du Chiapas, dans le sud-est mexicain-----267
- Figure 7 :** Carte des villes occupées par l'Armée Zapatiste de Libération Nationale en 1994. Source : Centre de documentation sur le zapatisme, <http://www.cedo.org/site/content.php?cat=20> (Consulté le 15 janvier 2018) -----267
- Figure 8 :** Carte des ethnies du Chiapas. Source : Centre de documentation sur le zapatisme, <http://www.cedo.org/site/content.php?cat=20> (Consulté le 15 janvier 2018) -----269
- Figure 9 :** Emiliano Zapata et un zapatiste, Image paru dans l'article d'Obey Ament « Le cheval blanc de Zapata », paru dans le journal *Revolution* en 1994-----280
- Figure 10 :** Départ du Chiapas, image parue dans l'hebdomadaire, *Proceso*, hors-série sur *La marche zapatiste*, avril 2001-----325
- Figure 11 :** Les indiens au Zócalo, « *Vous voyez, Monsieur Cortés, ce qui arrive quand un travail d'excellence n'est pas fait ? Vous auriez dû les tuer en 1521.* », *La Jornada*, 12 mars 2001-----330
- Figure 12 :** La caravane vue depuis la bourse « *Comment ça ? On ne les avait pas vaincus il y a 500 ans ?* » Caricature réalisée par *El Fisgón*. Source : *La Jornada*-----330
- Figure 13 :** Accueil des zapatistes dans la ville de Mexico. *Proceso*, dans le hors-série dédié à la marche zapatiste en avril 2001 -----332
- Figure 14 :** Rassemblement d'accueil des zapatistes dans le centre-ville de Mexico, *Proceso* hors-série sur *La marche zapatiste*, avril 2001-----333

- Figure 15** : Couverture de l'hebdomadaire *Proceso*, janvier 2001. Sur l'image : le sous-commandant Marcos à gauche, le président Vicente Fox à droite-----336
- Figure 16** : Le temps des panistes au congrès : « *Que l'EZLN parle dans notre plus haute tribune rend nos temps violents. Oui, à notre époque les indiens se taisaient et obéissaient* », El Fisgón, *La Jornada*, 23 mars 2001-----346
- Figure 17** : « Pour l'histoire », image parue dans le journal *Reforma* le 29 mars 2001-----354
- Figure 18** : Caricature parue dans *La Jornada* le 28 mars 2001. Sur l'image, le symbole du langage dans les représentations des cultures précolombiennes, et Diego Fernández de Cevallos se bouchant les oreilles-----354
- Figure 19** : « Rencontre entre deux mondes », paru dans le journal *Reforma* le 29 mars 2001-----355
- Figure 20** : « *L'arbre de la nuit triste* », caricature parue dans *La Jornada*, 30 mars 2001. Sur l'image, Diego Fernández de Cevallos et Felipe Calderon, du Parti Action Nationale-----360
- Figure 21** : « La nuit triste », image d'Hernan Cortés après sa défaite à Mexico Tenochtitlan-----360
- Figure 22** : Extrait du site web de l'Université Interculturelle Maya de Quintana Roo : « Être dans le monde, être soi-même », accompagné d'une pyramide qui fait référence au site archéologie maya de *Chichen-Itzá*. Dans : <http://www.uimqroo.edu.mx/> (Consulté le 12 septembre 2020)-----414
- Figure 23** : Bâtiment principal de l'Université Interculturelle de l'État de Mexico, connu comme *Quetzalcóatl* (Le serpent à plumes). Photographie de novembre 2012. Archives personnelles -----414
- Figure 24** : Activité culturelle à l'UIEM, en présence des autorités académiques et des enseignants à la ville de San Felipe del Progreso. Source : MTV, Agencia de noticias, 25 novembre 2017 : <https://mvt.com.mx/impulsa-universidad-intercultural-proyectos-productivos/> (Consulté le 23 septembre 2019)-----422
- Figure 25** : Rituel « précolombien » réalisé par des étudiants de l'Université Interculturelle de l'Etat de Mexico. Novembre 2012, ville de San Felipe del Progreso. Source : Archives personnelles de Francisco Monroy Gaytán, ancien recteur de l'UIEM -----423
- Figure 26** : Yalitza Aparicio lors de la cérémonie des Oscars 2019, Source : Journal *Milenio*, section spectacles, 24 février 2019 -----442
- Figure 27** : Le *Quincunx*. Source : CASTILLO COCOM, Juan, RODRIGUEZ, Timoteo et ASHENBRENEN, McAle, « Etnoexodus. Escaping Mayaland », dans BIN BEYYETTE, BENTHANY, J et LECOUNT, Lisa. « *The Only True People* »: *Linking Mayan Identities*. Boulder, University of Colorado Press, 2017, p. 54 -----446

BIBLIOGRAPHIE

PERSPECTIVES SUR L'HISTOIRE, LA MÉMOIRE ET LE PASSÉ TRAUMATIQUE.

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on The Origin and Spread of Nationalism*, London and New York, Verso editions, 2006.
- BAER, Alejandro et SZNAIDER, Natan. *Memory and forgetting in post-Holocaust era: The Ethics of Never Again*, London and New York, Routledge, 2017.
- BARAHONA DE BRITO, Alexandra. GONZALEZ ENRIQUEZ, Carmen et AGUILAR, Paloma. *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratizing Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- BENBASSA, Esther. *La souffrance comme identité*, Paris, Fayard, 2007.
- BESSON, Rémy Besson. *Shoah, une double référence ?* Paris, MkF éditions, Paris, 2017.
- BIDET, Jacques. « La métastructure », concept de la reconnaissance/méconnaissance », dans CAILLÉ, Alain et LAZZERI, Christian, *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS, 2009, pp. 347-370.
- BURGUIÈRE, André. « L'historiographie des origines de la France. Genèse d'un imaginaire national », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2003/1 58e année, pp. 41-62.
- CAPDEVILLA, Luc et LANGUE, Frédérique, (dir). *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique Latine*, Rennes, PUR, France, 2009.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri. « Can Subaltern Speak? », dans NELSON, Cary Nelson et GROSSBERG, Lawrence Larry (eds.). *Marxism and the interpretation of Culture*. University of Illinois Press. Chicago, 1988, pp. 271-313.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1999.
- CHARLE, Christophe. *Discordance des temps. Une brève histoire de la modernité*, Paris, Armand Colin, 2011.
- CHAUMONT, Jean-Michel (sous la direction), *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 1997.
- COOPER, Frederick. « Africa's Pasts and Africa's Historians », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, vol. 34, n°. 2, 2000, pp. 298–336.
- CRIVELLO, Maryline. « Comment on revit l'Histoire. Sur les reconstitutions historiques 1976-2000 », *La pensée de midi*, vol. 3, n°. 3, 2000, pp. 69-74.

- DE CERTEAU, Michel. *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, 1994.
- DELUERMOZ, Quentin et SINGARAVELOU, Pierre. *Pour une histoire des possibles. Analyses contrefactuelles et futurs non-advenus*, Paris, Seuil/ L'Univers historique, 2016.
- DETIENNE, Marcel, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard/Folio, 2010
- DIOUF, Mamadou. *L'historiographie indienne en débat : Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Amsterdam, Saphis/Karthala, 1999.
- ERNER, Guillaume. *La société des victimes*, Paris, La Découverte, 2006.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 1961.
- FASSIN, Didier et RECHTMAN, Richard. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.
- FOUCAULT, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172
- FRANCO, Marina Franco LEVIN, et Florencia, (coords). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Argentine, Paidós, 2007.
- GARAPON, Antoine. *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*, Paris, Odile Jacob, 2008.
- GARCIA, Patrick. « L'histoire du temps présent : une histoire comme les autres ? », *Mélanges de la Casa de Velázquez* [En ligne], 48-2 | 2018, mis en ligne le 05 octobre 2018, <http://journals.openedition.org/mcv/8403> (Consulté le 8 octobre 2019).
- GIRARDET, Raoul. *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.
- GRANDJEAN, Geoffrey et JAMIN, Jérôme, *La concurrence mémorielle*, Paris, Armand Colin, 2011.
- GROSFOGUEL, Ramón et CASTRO-GOMEZ, Santiago. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Colombie, Siglo del Hombre, 2007.
- HARTOG, François et REVEL, Jacques (sous la direction). *Les usages politiques du passé*, Paris, EHESS, 2001.
- HARTOG, François. « La présence du témoin », *L'Homme*, 2017/ 3-4, n°. 223-224, pp. 169-184.
- HARTOG, François. « Vers une nouvelle condition historique », *Le Débat*, vol. 188, no. 1, 2016, pp. 169-180.
- HARTOG, François. *Anciens, modernes et sauvages*, Paris, Galaade, 2005.
- HARTOG, François. *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013.
- HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980.

- HARTOG, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- HOBBSAWN, Eric. *On History*, New York, The New Press, 1998.
- HORTON, Megan. *Burning Memory: Amnesty Against Justice? Historical Memory and Continued Polarization in Postwar El Salvador*. Thèse de master, soutenue à l'Université de California en 2015.
- HOURCADE, Renaud. « L'esclavage dans la mémoire nationale française : cadres et enjeux d'une politique mémorielle en mutation », *Droit et cultures*, n°. 66, 2013, pp. 71-86.
- HUYSEN, Andreas. « International Human Rights and The Politics of Memory: Limits and Challenges », *Criticism*, Vol. 53, n°. 4, Fall, 2011. Wayne State University Press, pp-607-624.
- JELIN, Elizabeth. *La lucha por el pasado. ¿Cómo construimos la memoria social? Argentina*, Siglo XXI, 2017.
- KOPOSOV, Nikolay. *Memory laws, Memory Wars. The Politics of the Past in Europe and Russia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.
- LAVABRE, Marie-Claire. « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, vol. 7. 2000, pp. 48-57.
- LEE KLEIN, Kerwin. « On the Emergence of Memory in Historical Discourse », *Representations*, n°. 69, Special Issue: *Grounds for Remembering*, hiver, 2000, pp. 127-150.
- LEFRANC, Sandrine et GENSBURGER, Sarah. *A quoi servent les politiques de mémoire ?* Paris, Science Po Presses, 2017.
- LEFRANC, Sandrine et MATHIEU, Lilian (sous la direction), *Mobilisation de victimes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- LEFRANC, Sandrine. *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.
- LEMKIN, Raphael. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, Washington, 2008.
- LEMKIN, Raphael et LEE FRIEZE, Donna, *Totally Unofficial: The Autobiography of Raphael Lemkin*, New Haven, Yale University Press, 2013.
- LEVY Daniel Levy et SZNAIDER, Nathan. « Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory », *European Journal of Social Theory*, n°. 5 (1), 2000, pp. 87-106.
- LIPSTADT, Deborah. *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, New York Free Press/Macmillan, 1993.

- LORAUX, Nicole. « De l'amnistie et de son contraire », dans YERUSHALMI, Yosef Hayim et al. (éds.). *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988, p. 30.
- MCDONNELL, Michael A. et MOSES, A. Dirk. « Raphael Lemkin as historian of genocide in the Americas », *Journal of Genocide Research*, Routledge, Taylor and Francis Group, décembre 2005, pp. 501-529.
- MICHEL, Johann. *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Paris, Presses universitaires de France, 2015.
- MICHEL, Johann. *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- MICHEL, Johann. « Peut-on parler d'une politique de l'oubli ? », article publié sur le site de l'Atelier international des usages publics du passé le 11 mars 2011 : <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/index.php?id=145> (Consulté le 4 avril 2018).
- MOSES, Dirk. *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, New York, Berghahn Books, 2008.
- MOYA Laura et OLIVERA, Margarita. « La experiencia de la temporalidad en las sociedades contemporáneas, identidades sociales y rituales conmemorativos. Una propuesta de análisis desde la sociología y la teoría de la historia », *Sociológica*, n°. 73, mai-août, 2011.
- NORA, Pierre. « Malaise dans l'identité historique », dans NORA, Pierre et CHANDERNAGOR, François, *Liberté pour l'histoire*, Paris, CNRS éditions, 2008.
- NOVIK, Peter. *The Holocaust in American Life*, New York, Houghton Mifflin Company, 1999.
- OLSON M., Laura. « Provoking the Dragon in the Patio Matters of Transitional Justice: Penal Repression vs. Amnesties », *International Review of the Red Cross*, Vol. 88, n°. 862, juin 2006, pp. 275-294.
- POLLAK, Michael. *Une identité blessée. Études de sociologie et histoire*, Paris, Éditions Métailié, 1993.
- QUIJANO, Anibal. « The Coloniality of Power. Eurocentrisme en Latin America, Latin America ». *International Sociology*, n°. 15 (2), 2000, pp. 215–232.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. « Le pardon peut-il guérir ? » *Esprit*, n°. 210, mars-avril, 1995, pp.77-82.
- RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2004.
- ROLLAND, Denis. *Archéologie du sentiment en Amérique Latine. L'identité entre mémoire et histoire, XIXe-XXIe siècles*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- ROTHBERG, Michael. « Remembering Back. Cultural Memory, Colonial Legacies and Postcolonial Studies », dans HUGGAN, Graham, *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Oxford University Press, 2013, pp- 359-379.
- ROTHBERG, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, California, Stanford UP, 2009.

- ROUSSO, Henry et PESCHANSKI, Denis. « Le temps présent, une démarche historique à l'épreuve des sciences sociales », dans PESCHANSKI, Denis, POLLAK, Michael et ROUSSO, Henry, (sous la direction). *Histoire politique et sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1991, pp.13-36.
- ROUSSO, Henry. *Le syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1987.
- ROUSSO, Henry. « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 94, n°. 2, 2007, pp. 3-10.
- ROUSSO, Henry. « Pour une histoire de la mémoire collective : L'après-Vichy », dans PESCHANSKI, Denis, POLLAK, Michael et ROUSSO, Henry, (sous la direction). *Histoire politique et sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1991, p. 243-264.
- ROUSSO, Henry. *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, 2016.
- ROUSSO, Henry. *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, Paris, 2013.
- RUFER, Mario. « La memoria de los otros: subalternidad, postcolonialismo y regímenes de verdad », *Realis, Revista de Estudios Antiutilitaristas e poscoloniales*, vol. 1, 2001, pp. 12-41.
- RUFER, Mario. *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, Mexique, COLMEX, 2010.
- SARLO, Béatriz. *Tiempo pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 82.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. « Reconocer las asimetrías : o de cómo la historiografía hace frente al pluralismo y a la desigualdad », dans DURÁN R.A. Norma. *Epistemología histórica e Historiografía*, Mexique, UAM, 2017.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015.
- TAPIA, Francisco. « Antropología, historia colonial y descolonización del pasado ». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2008, vol.14, n°. 1, pp. 13-29.
- TCHOLAKOVA, Albena. « Le remaniement identitaire entre reconnaissance et maintien de la cohérence biographique », *Sociologie* [En ligne], n°. 1, vol. 7 | 2016, mis en ligne le 27 avril 2016 : <http://journals.openedition.org/sociologie/2712> (consulté le 23 février 2019).
- TRAVERSO, Enzo. « Historia y Memoria. Notas sobre un debate », dans FRANCO, Marina et LEVIN, Florencia (sous la direction). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Argentine, Paidós, 2007.
- VERDUSSEN, Marc et al. *De la mémoire ou de l'oubli. L'amnistie en question(s). Actes du colloque international*, Bruxelles 6-8 octobre 2016, Académie Royale de Belgique, 2016.
- VERNANT, Jean-Pierre. « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 157 no. 1, 1960, pp. 21-54.

VIARD, Jean. « Contribution à l'actualisation de la notion de mémoire collective », dans LAURENS, Stéphane et ROUSIAU, Nicolas (éds), *La Mémoire Sociale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes 2002.

WIEVIORKA, Annette. *L'ère du témoin*, Paris, Hachette, col. Pluriel, 2013.

ZERMEÑO PADILLA, Guillermo. *Historias conceptuales*, Mexique, El Colegio de México, 2017.

REPRÉSENTATIONS HISTORIQUES DU PASSÉ INGIGÈNE ET INDIGÉNISME POSTREVOLUTIONNAIRE AU MEXIQUE.

AGUILAR RIVERA, José Antonio. « Rêves d'unité nationale », *Études rurales* 3/n° 163-164, 2002, p. 25-44.

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo. *El proceso de aculturación*, Mexique, Instituto nacional indigenista, 1971.

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. *Teoría y práctica de la educación indígena*, Mexique, SEP, 1973.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Mexique, UNAM, 1957.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Regiones de refugio*, Mexique, Instituto nacional indigenista, 1967

ALFARO, Alfonso. « Los jesuitas y la construcción de la nación mexicana », *Análisis plural*, 2do semestre, ITESO, México, 2010, pp. 143-152.

ARAUJO, Alejandro et LÓPEZ CABALLERO, Paula. « ¿Quién es indígena? El legado insospechado de Alfonso Caso », *Horizontal*, Ideas, 9 décembre 2015.

ÁVILA, Alfredo et GARRIDO ASPERÓ, José. « Temporalidad e independencia. El proceso ideológico de Luis Villoro, medio siglo después », *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, n°. 63, septiembrediciembre, 2005, pp. 76-96.

AYALA, Sergio Rivera. « En defensa de la nación criolla: Carlos de Sigüenza y Góngora y el Alboroto y motín de los indios de México », *Literatura Mexicana*, vol. XX, n°.2, 2009, pp. 5-31.

AZUELA, Mariano. *Los de abajo*, Mexique, FCE, 2014.

BARTRA, Roger. « El problema indígena y la ideología indigenista », *Revista mexicana de sociología*, vol. 36, n°. 3, julio-septiembre, 1974.

BAUDOT, Georges. *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977.

BIHERHORST, John. *Cantares Mexicanos, Songs of the Aztecs*, Californie, Stanford University Press, 1985.

- BOAS, Franz. *Cuestiones fundamentales de Antropología cultural*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1964.
- BRADING, David A. «Manuel Gamio and official Indigenismo in Mexico», *Bulletin of Latin American Research*, n°. 7 (1), 1988, pp. 75-89.
- BRADING, David. *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- CANSINO, César. *El excepcionalismo mexicano. Entre el estoicismo y la esperanza*, Mexique, Océano, 2012.
- CASO, Alfonso. « Definición del indio y de lo indio », *América indígena*, 1948, vol. 8, n°. 4, pp. 239-247.
- CASO, Alfonso. *INI. Realidades y proyectos. 16 años de trabajo*, Mexique, 1964, pp. 17-29.
- CASO, Alfonso. *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Mexique, Instituto nacional indigenista, 1954.
- CASTAÑEDA, Quetzil. « Stocking's Historiography of Influence: The 'Story of Boas', Gamio and Redfield at the Cross-'Road to Light' », *Critique of anthropology*, Vol 23(3), London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 2003, pp.235–263.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*, Mexique, Porrúa, 2014.
- DE LA CRUZ, Sor Juana Inés. « Loa para el auto sacramental del Divino Narciso », *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, III, México, Fondo de cultura económica, 1995.
- DE SAHAGÚN, Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de la nueva España*, Mexique, Editorial Pedro Robredo 1938, p. 719. Source : Gallica/Bibliothèque nationale de France.
- DEL VAL, Jose et ZOLLA, Carlos. *Documentos fundamentales del indigenismo en México*, Mexique, UNAM/ «México, nación multicultural », 2014.
- DIAZ POLANCO, Héctor. *El laberinto de la identidad*, UNAM, México, 2006.
- DOWSON, Alexander. « From models to nation to model citizens. *Indigenismo* and the "Revindication" of the Mexican Indian 1930-40 », *Journal of Latin American Studies*, n°. 30 (2), 1998, pp. 279-308.
- FAVRE, Henri. *El indigenismo*, Mexique, Fondo de cultura económica, 1978.
- FAVRE, Henri. *L'indigénisme*, Paris, Presse Universitaires de France, 1996.
- FRASER, Donald J. « La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872 », *Historia mexicana*, n°. 4, En el centenario de la muerte de Benito Juárez, 1972, pp. 615-652.
- GAMIO, Manuel. *Forjando patria: pronacionalismo*, Mexique, Editorial Porrúa, 1916
- GARCÍA, Jean-René Garcia, ROLLAND, Denis et VERMEREN Patrice, (sous la direction). *Les Amériques, des constitutions aux démocraties. Philosophie du droit des Amériques*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2015.
- GARIBAY KINTANA, Ángel María. *Cantares mexicanos*, Mexique, UNAM, 1993.

- GÓMEZ REDONDO, Fernando. « De la crónica general a la real. Transformaciones ideológicas en Crónica de tres reyes », dans MATIN, Georges, (coord.). *La historia Alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Espagne, Colección Casa de Velázquez, 2000, pp. 95-120.
- GREEMBLAT, Stephen. *Marvelous Possession. The Wonder of The New World*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*, Paris, Gallimard, 1988.
- GRUZINSKI, Serge. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.
- GUERRA, François Xavier. *Le Mexique. De l'Ancien régime à la Révolution*, T. I (1981), T. II (1985), Paris, L'Harmattan.
- GUERRA, Ricardo. « Una historia del Hiperión », *Los Universitarios*, n°18, México, octobre 1984, pp. 21-38.
- HALE, Charles A. *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853*, cap. VIII. Mexique, Ed. Siglo XXI, 1972.
- HANKE, Lewis. *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Chili, Col. América Nuestra, 1959.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. « En defensa de la pluralidad. El legado de Luis Villoro a las luchas de los pueblos indígenas », *Desacatos*, n °. 51, mayo-agosto, 2016, pp. 182-189.
- JIMENEZ MORENO, Wigberto. Note préliminaire de présentation à l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*, Editorial Pedro Robredo 1938, Source : Gallica/Bibliothèque nationale de France.
- KENNETH TURNER, John. *México bárbaro*, Mexique, Editores Mexicanos Unidos, 2010.
- KLOR DE ALVA, Jorge et al. (éd). *The Work of Bernardino de Sahagún*, New York, Albany, State University of New York, 1998. p. 31.
- KNIGHT, Alan. « Racism, revolution and indigenismo : Mexico 1910-1940 », dans GRAHAM, Richard (éd.). *The Idea of Race in Latin America*, Austin, USA, University of Texas Press, 1990, pp. 71-113.
- KNIGHT, Alan. *The Mexican Revolution, Volume 1: Porfirians, Liberals, and Peasants*, USA, Paperback, University of Nebraska Press, 1990.
- KORSBAECK, Leif et SÁMANO RENTERÍA, Miguel Ángel. « El indigenismo en México, antecedentes y actualidad », *Ra Ximhai*, vol. 3, n °. 1, enero-abril, 2007, pp. 195-224.
- LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la consciencia nacional en México*, préface d'Octavio Paz, Mexique, Fondo de cultura económica, 1977
- LAGLEYZE LUQUI, Julio M. « Fray Servando de Mier y su sermón guadalupano de 1794. La búsqueda de una justificación teológica a la independencia de América », *Temas de historia argentina y americana*, n °. 15, Universidad católica de Argentina, julio-diciembre 2009, pp.137-158.

- LECOUVEY, Marie. « Moctezuma II en images et en mots (1850-1910) », dans VAL JULIÁN, Carmen. *La realidad y el deseo: Toponymie du découvreur en Amérique espagnole (1492-1520)*, Lyon, ENS Éditions, 2011. Disponible dans : <https://books.openedition.org/enseditions/1597> (Consulté le 21 novembre 2017).
- LEONARD, Irving A. « Conquerors and Amazons in Mexico », *The Hispanic American Historical Review*, Vol 24, no. 4, novembre 1944.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La Filosofía estudiada en sus fuentes*, Mexique, UNAM, 1959.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Mexique, UNAM, 2008.
- LEVOUVEY, Marie. « Nos ancêtres les aztèques ? des usages des images des indiens préhispaniques dans la construction d'une identité nationale mexicaine (1860-1910) », Thèse en Civilisation Latino-américaine, soutenue en 2005 à l'Université Paris 7.
- LOMNITZ, Claudio, « La etnografía y el futuro de la antropología en México », *Nexos*, 14 novembre 2014.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo et LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *El pasado indígena*, Mexique, FCE, 1996
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. « El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana », dans BRODA Johana et BAEZ JORGE (éds.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Mexique, CONACULTA/FCE, 2001, pp. 47-65.
- LÓPEZ CABALLERO, Paula. « Quel héritage pour quels héritiers ? Passé précolombien et héritage colonial dans l'histoire nationale du Mexique », *Sociétés politiques comparées. Revue européenne d'analyse des sociétés politiques*, Paris, 2009, pp. 1-22.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Haydée. *En busca del alma nacional: la arqueología y la construcción del origen de la historia nacional en México (1867-1942)*, Mexique, INAH, 2018.
- LÓPEZ MERAZ, Oscar Fernando. « Discursos historiográficos sobre la figura del indio mesoamericano en el siglo XVI y la obra de fray Bernardino de Sahagún », *Lusitania Sacra*, n °. 25, janvier-juin 2012, p.19-32.
- BORJA, Jaime. « Temas y problemas en la pintura colonial neogranadina », *Quiroga*, n °. 13, janvier-juin, 2013, pp. 23-38.
- MASON, Peter. *Deconstructing America. Representations of the Other*, Routledge, Londres et New York, Routledge, 1990.
- MEDINA, Andrés Medina. « Los ciclos del indigenismo : la política indigenista en el siglo XX », dans GUTIÉRREZ CHONG, Natividad, ROMERO GARCÍA, Marcela et SARMIENTO SILVA, Sergio (éds.) *Indigenismos. Reflexiones críticas*, Mexique, INI, 2000, pp. 63-80.
- NAVARRETE, Federico. *Las relaciones inter-étnicas en México*, Mexique, UNAM, 2008.
- NAVARRETE, Federico. « Noticonquista »: la narración en vivo de la llegada de los Españoles”, *El País*, 14 mars, 2019.
- O’FARRIL Israel. « Aprovechamiento de los mitos y símbolos prehispánicos como estrategia de comunicación para construir el patriotismo criollo en la Nueva España: los casos

- de los mitos de Tonantzin-Guadalupe, de Quetzalcóatl-Santo Tomás y el mito fundacional mexicana », *Razón y palabra*, vol. 14, n°. 66, enero-febrero, 2009, pp- 1-27.
- O'GORMAN, Edmundo et al. *Cultura, ideas y mentalidades*, Mexique, 2a. ed. COLMEX/Centro de Estudios Históricos, México, 1992
- PALACIOS, Guillermo (coord.). *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX*, Mexique, COLMEX, 2009, pp. 81-112.
- PALERM, Ángel. « Introducción » à *Aguirre Beltrán: Obra Polémica, Mexique*, SEP-IHAH, 1976.
- PANTOJA REYES, José. *La colonización del pasado. El imaginario occidental en las crónicas de Alvarado Tezozómoc*, Mexique, Colofón, 2018.
- PAYÀS, Gertrudis. « Translation in Historiography. The Garibay-León Portilla Complex and the Making of Pre-Hispanic Past », *Meta, Journal de traducteurs*, n°. 49, septembre 2004, p.544-561.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*, Mexique, Fondo de cultura económica, 1950.
- PINEDA C., Roberto. « El Congreso indigenista de Páztcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas », *Baukara 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, Bogotá, julio-diciembre, 2012, p.10-28
- PORTAL, María Portal et RAMÍREZ PAZ, Xóchitl. *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, Mexique, UNAM, 2010.
- POWELL, Thomas G. « Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma », *Historia mexicana*, n°. 4, « En el centenario de la muerte de Benito Juárez », 1972, pp. 653-675.
- RAAT, William D. *El positivismo durante el Porfiriato (1876-1910)*, Mexique, Ed. SEP, 1975.
- RABASA, José. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, Mexique, Universidad Iberoamericana, 2009.
- RAMÍREZ, Fausto. « Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889 », *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte. Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, Mexique, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, pp. 201-258.
- RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, Mexique, Imprenta mundial, 1934.
- RIVA PALACIO, Vicente. *México a través de los siglos T. 1-5*, Mexique, Editorial Cumbre, 1956.
- RODRÍGUEZ PAMPLONI, Ida. *De América: la hazaña de las Indias como empresa caballeresca*, Mexique, Talleres Gráficos de la Nación, 1948.
- RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida. *La crítica de arte en México en el siglo XIX. Estudio y documentos, 1810-1858*, Mexique, UNAM, 1997.
- ROZAT DUPERYON, Guy. « Efecto de las ambigüedades del relato de la conquista sobre la identidad de los mexicanos », *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina*, n°. 6, enero-junio, 2018, pp. 27-39.

- ROZAT DUPEYRON Guy et HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. « Introduction » à *Repenser la Conquête de l'Amérique. Historiographie d'un événement fondateur*, Paris, L'Harmattan, Paris, à paraître.
- ROZAT DUPEYRON, Guy. « La visión de los vencidos y la mito-historia de la conquista de México », dans GUERRA MARTINIÈRE Margarita et ROUILLON ALMEIDA, Denisse. *Historias paralelas. Actas del Primer encuentro de Historia Perú-México*, Mexique, Pérou, Pontífica Universidad Católica del Perú, El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 33-60.
- ROZAT DUPEYRON, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*. Troisième édition intitulée "Huellas de un largo trabajo en la memoria cristiana", Mexique, Navarra, 2019.
- ROZAT DUPEYRON, Guy. *Repensar la Conquista. Reflexión epistemológica sobre un momento fundador*, Mexique, Universidad Veracruzana, 2013.
- ROZAT DUPEYRON, Guy et SEGUNDO GUZMÁN, Miguel. *El hoyo negro de la Conquista. Una década del seminario de historiografía "Repensar la Conquista"*, Madrid, Editorial Académica Española, 2017.
- ROZAT DUPEYRON, Guy. « Los relatos de la conquista de México como un hoyo negro de una memoria esquizofrenizante », *Historia e Grafía*, Año 24, n°. 47, Universidad Iberoamericana, julio-diciembre 2016, pp. 17-48
- SAINT AGUSTIN. *La Cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000.
- SÁNCHEZ PRADO, Ignacio M. « Indigenismo antes de Orientalism: Los grandes momentos del indigenismo en México de Luis Villoro desde/frente/hacia/contra los estudios postcoloniales », disponible sur la plateforme de Latin American Studies Association: <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/SanchezPradoIgnacio.pdf> (Consulté le 23 novembre 2017).
- SANTIAGO, Teresa. « La idea de historia en Luis Villoro », *Signos filosóficos*, vol. XVII, n°. 34, juillet-décembre, 2015, pp. 98-119.
- SCHAVELZÓN, Daniel (éditeur). *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, Mexique, Económica, 1998.
- SEGUNDO GUZMÁN, Miguel. « Trabajar sobre las ruinas del otro. Temporalidad india y sentido del paganismo en La Historia general de Fray Bernardino de Sahagún (1558-1577) », *Fronteras de la historia*, vol 17, n°. 2, 2012, p. 15-42.
- TERESA DE MIER, Fray Servando, *Escritos inéditos*, Mexique, Instituto nacional de estudios históricos de la revolución mexicana, 1985.
- URANGA, Emilio. *Análisis del ser de lo mexicano*, Mexique, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990.
- VALERO PIE, Aurelia. « Diálogos entre filosofía e historia: Luis Villoro, 1922-2014 », *Historia Mexicana*, octobre-diciembre, vol. 64, n°. 2, 2014, p. 713-735.
- VASCONCELOS, José. *La raza cósmica*, Mexique, Agencia mundial de librería, 1925
- VILLORO, Luis et al. (éds). *Historia ¿para qué ?* Mexique, Siglo XXI, 1980.

- VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Mexique, El Colegio de México, 1950.
- VILLORO, Luis. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, Mexique, Fondo de cultura económica, 2010.
- VILLORO, Luis. *Ensayos sobre el indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*, Madrid, Biblioteca nueva, 2017.
- VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Barcelone, Paidós, 1998.
- VILLORO, Luis. *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, Madrid, Fondo de cultura económica, 2016.
- WECKMANN, Luis. « The Middle Age in The Conquest of America », *Speculum, a Journal of Medieval Studies*, vol. 6, n°. 1, janvier 1951, pp. 120-141
- WOMACK, John. *Zapata and The Mexican Revolution*, USA, Vintage, 1970, et
- ZEA, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Mexique, Joaquín Mortiz, 1974.
- ZEA, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*, Mexique, Colegio de México, 1945.
- ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como una filosofía sin más*, Mexique, Siglo XXI, 1974
- ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*, Mexique, Ariel, 1976.
- ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, Mexique, Fondo de cultura económica, México, 1968.
- ZERMEÑO PADILLA, Guillermo. « Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México », dans PALACIOS, Guillermo (coord.). *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX*, Mexique, El Colegio de México, 2009, pp. 81-112.
- ZERMEÑO PADILLA, Guillermo. « Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto », BÖTTCHER, Nikolaus, dans HAUSBERGER, Bernd et HERING Max. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Mexique, El Colegio de México, pp. 283-318.

ANTHROPOLOGIE CRITIQUE ET REMISE EN CAUSE DE L'INDIGÉNISME INTERAMÉRICAIN ET MEXCAIN.

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. « Del materialismo dialéctico al culturalismo utópico: Guillermo Bonfil y su obra antropológica », *La palabra y el hombre*, octubre-diciembre, Editorial de la Universidad Veracruzana, Mexique, 1994, pp. 5-29.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. « El indigenismo y la antropología comprometida », *La palabra y el hombre*, n°. 12, Universidad Veracruzana, pp. 3-26.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. « Etnocidio en México: una denuncia irresponsable », *América indígena*, Instituto indigenista interamericano, vol. XXXV, abril-junio, no. 2, p. 409.

- ALLIER MONTAÑO, Eugenia. « Presentes-pasados del 68 mexicano. Una historización de las memorias públicas del movimiento estudiantil, 1968-2007 », *Revista Mexicana de Sociología*, 71, n°. 2, Mexique, Abril-juin, 2009, pp. 287-317.
- ANTA FÉLEZ, José Luis. « Alrededor de Guillermo Bonfil Batalla: Hablando con Eduardo Nivón », *Gazeta de antropología*, no. 16, 2000: http://www.ugr.es/~pwlac/G16_19JoseLuis_Anta_Felez.html (Consulté le 12 avril 2018).
- ARAUJO, Araujo. « Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla », dans LÓPEZ CABALLERO, Paula et GLEIZER, Daniela (coords.). *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, UAM, 2015, pp. 197-242.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto et BARABAS, Alicia. « Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca », *Critique of anthropology*, London, printemps 1974, n°. 1, p. 80.
- BARTRA, Roger. « El problema indígena y la ideología indigenista », *Revista mexicana de sociología*, UNAM, México, Instituto de investigaciones sociales, vol. 36, n°. 3, juillet-septembre, 1974, pp. 559-582.
- BATAILLE, Marie Claire. Le Colloque « L'Ethnocide à travers les Amériques » [Paris, Centre National de la Recherche Scientifique 25, 26, 27 février 1970], *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 58, 1969, pp. 305-306.
- BAYART, Jean-François. *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, Collection « Disputatio », 2010.
- BERENREUTER, Bertold. « El pluralismo cultural como opción civilizatoria. Descolonización mental en Guillermo Bonfil Batalla », dans SALAZAR, Mónica (éd). *Reflexiones sobre la sociedad del conocimiento y la interculturalidad en México*, Mexique, UNAM, México, 2010, pp. 103-125
- BERQUE, Jacques. « Sciences sociales et décolonisation » *Tiers-Monde*, 1962, pp. 3, 9-10, 1-15.
- BERQUE, Jacques. *La dépossession du monde*, Paris, Seuil, 1965.
- BÉRTOLA, Luis et OCAMPO, José Antonio. *El desarrollo económico de América Latina desde la independencia*, México, Fondo de cultura económica, 2012.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *Cuarto Tribunal Russell*, Nexos, avril, 1981.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. « El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial », *Anales de Antropología*, vol. 9, México, 1972, pp. 105-124.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. « La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos », *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, n°. 4, 1991, p. 161-204.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. « Reflexiones sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental en México », *Anuario indigenista*, XXIX, 1969, pp. 32-48.

- BONFIL BATALLA, Guillermo. « ¿El estudio de la pobreza es ciencia subversiva? », *Obras escogidas*, Mexique, INI/UNAM, 1995, pp. 523-548.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. « El indio y la situación colonial : contexto de la política indigenista en América Latina », dans GRÜMBERG, Georg, (coord.). *La situación indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos*, Montevideo, Uruguay, Tierra Nueva, 1971, pp. 21-28.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. « *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica* », WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970, pp. 39-65.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada*, INAH, Departamento de investigaciones históricas, 1962.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. « El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización », dans *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, Edición de Francisco Rojas Aravena, FLACSO, 1982, pp. 131-146.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. « Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México », *Anales de Antropología*, revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. 5, n° 1, UNAM, México, 1968, pp. 101-128.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. Entretien: « Cánto soñar cuesta. Guillermo Bonfil Batalla », *Nexos*, n° 20, décembre, 1987.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. Entretien: « Las sociedades plurales. Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla », *Revista Alternativa Latinoamericana*, 1992, contenu disponible: https://cdn.educ.ar/dinamico/UnidadHtml_get_273d1afe-7a07-11e1-8119-ed15e3c494af/index.html (Consulté le 20 juin 2018)
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *Le Mexique profond. Une civilisation niée*, Le Kremlin-Bicêtre, Zones sensibles, 2017.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, Mexique, De Bolsillo, 2006.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Mexique, Nueva imagen, Serie interétnica, 1981.
- CASAS GRAGEA, Ángel María. *La teoría de la dependencia*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional, 2012.
- CÉRON, Cerón. « El movimiento del 68 en México: interpretaciones historiográficas, 1998-2008 », *Andamios*, volume 9, n° 20, septembre-décembre 2012, pp. 237-257.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Ed. Amsterdam, 2000.
- CHESNEAUX, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* Mexique, Siglo XXI, 1977.

- DABÈNE, Olivier. *L'Amérique Latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006.
- DESHAYES, Patrick. « Robert Jaulin, un ethnologue engagé », *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 84 n° 1, 1998, pp. 289-291.
- DÍAZ POLANCO, Héctor. « Indigenismo, etnopopulismo y marxismo », dans DÍAZ POLANCO, Héctor. *La cuestión étnico-nacional* », Mexique, Línea, 1985.
- DIRLIK, Arif Dirlik. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview Press, 1997
- DOS SANTOS, Theotonio. *La Teoría de la Dependencia Balance y Perspectivas*. Mexique, Plaza & Janés Editores, 2002.
- DUVIOLS, Pierre. « Religions et répressions dans les Andes aux XVI et XVII siècle », dans JAULIN, Robert. *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la terre de feu, les civilisations instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972, pp.93-105.
- FLORESCANO, Enrique. « Bonfil Batalla: notas para una semblanza », *Boletín Americanista*, n° 41, 1991, pp. 287-290.
- GARCÍA MORA, Carlos et MEDINA, Andrés (éds). *La quiebra política de la antropología social en México*. Vol. 1 : La impugnación, Mexique, UNAM, 1983
- GARCÍA MORA, Carlos et MEDINA, Andrés (éds). *La quiebra política de la antropología social en México*. Vol. 2 : La polarización, Mexique, UNAM, 1986.
- GONZÁLEZ, Eduardo. « Tiempo y reflexividad. La historia de la antropología en México (1970-1990) », *Saberes. Revista de historia de las ciencias y las humanidades*, Vol. 1, n° 2, Mexique, julio-diciembre/2017, pp. 9-38.
- GRÜNBERG, Georg et FUERST, René. *Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien : 1957-1969*, Volumes 1 à 3, Ed. Seminar für Ethnologie Auslfg.: Alexander Wild, Bern, 1969.
- GRÜNBERG, Georg. *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos*, Californie, Tierra Nueva, 1972.
- HAURAUULT, Jean. « Du droit des sociétés esquimaudes et de notions implicites au diagnostic de sous-développement » ou « La francisation » des Indiens de Guyane », dans JAULIN, Robert. *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la terre de feu, les civilisations instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972, pp.123-142.
- JAULIN, ROBERT. « Entrevista con Robert Jaulin », *Ciencia Nueva*, octobre 1973, pp. 21-23.
- JAULIN, Robert. *La décivilisation. Politique et pratique et de l'ethnocide*, Bruxelles, Complexe, 1974.
- JAULIN, Robert. *La mort Sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Plon, 1967.
- JAULIN, Robert. *La paix blanche, vol. 1 : Indiens et colons*, Paris, Ed. 10-18, 1974.
- JAULIN, Robert. *La paix blanche, vol. 2 : L'Occident et ailleurs*, Paris, Ed. 10-18, 1974.

- JAULIN, Robert. *Les chemins du vide*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1977.
- JAULIN, Robert. *Une prise de position*, *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 56 n° 2, 1967, pp. 619-620.
- LAGARDE, Marcela Lagarde. « El indigenismo, un juego ideológico », *XIII Mesa redonda. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México. Etnología y antropología social. Xalapa, 9-15 septembre, 1973*, Mexique, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, p. 47-64.
- LAGARDE, Marcela. « El concepto histórico de indio, algunos de sus cambios », *Anales de la antropología*, Mexique, UNAM, Mexique, Instituto de investigaciones antropológicas, vol. XI, 1974, pp. 215-224.
- LECLERC, Gérard Leclerc. *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972.
- LEGARRETA HAYNES, Patricia. « Medio siglo después de la crítica. Disputas políticas y el papel de la antropología mexicana en la división del trabajo social », *Entre Diversidades*, Mexique, Numéro spécial, février 2016, p. 15-54.
- LEHMANN, Lehmann Henri, LÉVI-STRAUSS, Lévi-Strauss Claude ET BATAILLON, Marcel. « Lettre à Monsieur le Secrétaire d'État auprès du Premier Ministre, chargé des Départements et Territoires d'Outre-Mer », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 57, 1968, pp. 147-151
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*, Paris, UNESCO, Folio Essais, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Clause. *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina* (de 1909 a nuestros días), Mexique, Era, Antología, 1982.
- LUCKACS, Philippe. « Évaluation critique de l'ethnocide », dans JAULIN, Robert. *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, éditions complexe, Bruxelles, 1974, pp. 18-30.
- MEDINA HERNÁNDEZ. Andrés. « Los ciclos del indigenismo: la política indigenista del siglo XX », dans GUTIÉRREZ CHONG, Natividad, ROMERO, Marcela et SARMIENTO, Sergio, (éds). *Indigenismos, reflexiones críticas*, Mexique, Instituto nacional indigenista, 2000, pp. 63-80.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés. « Antropología e indigenismo: los compromisos contradictorios de la ciencia en México », *Revista de la Universidad de México*, UNAM, Dirección general de difusión cultural, vol. XXIX, octubre 1974, n° 2, pp. 13-20.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés. « Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana », dans GARCIA MORA, Carlos Et MEDINA, Andrés (éds). *La quiebra política de la antropología en México*, vol. II, Mexique, UNAM, 1986, pp. 129-142.
- MEYER, Jean. « Le problème de l'indien au Mexique depuis l'indépendance », JAULIN, Robert. *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la terre de feu, les civilisations instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972, pp.59-92.

- NOLASCO, Margarita. « La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo », WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro tiempo, México, 1970, pp.-63-93.
- PERROT, Dominique et PREISWERK, Roy. *Etnocentrismo e História, América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, México, Serie interétnica, México, 1979.
- PIEL, Jean, « Les aspects ethnocidaires de l'état néo-colonial péruvien après l'indépendance du Pérou », dans JAULIN, Robert. *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la terre de feu, les civilisations instruisent leur propre procès*, Paris, Fayard, 1972, pp.107-120.
- POUCHEPADASS, Jacques. « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, n°. 156, 2000, 161-186.
- RIBEIRO, Darcy. « Jaulin : gigolo del drama indígena », *Ciencia Nueva*, octubre 1973, pp. 35-38.
- RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*, Brésil, Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola, 1962.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*, Brésil, Civilização, Brasileira, 1970.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil*, Brésil, Vozes, 1970.
- RIBEIRO, Ribeiro. « Os protagonistas do drama indígena », *Actes du XLII Congrès des Américanistes*, Société des Américanistes/Fondation Singer Polignac, Médiathèque du Quai Branly, siège de la Société des Américanistes, Vol. 3, 1976, p. 473
- ROSTOW, Walt Whitman. *The Process of Economic Growth*, New York, Norton, 1952.
- ROSTOW, Walt Whitman. *Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- RUÍZ PÉREZ, Maya Lorena. « Guillermo Bonfil Batalla. Aportaciones al pensamiento social contemporáneo », *Cuicuilco*, vol. 20, n°. 57, mayo-agosto 2013, p. 115-136.
- SIBEUD, Emmanuelle. « Des « sciences coloniales » au questionnement postcolonial : la décolonisation invisible ? », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 24, n°. 1, 2011, pp. 3-16.
- SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES. *Actes du XXXVIII du Congrès des Américanistes, Société des Américanistes*, Vol. I, Munich, 1969.
- VAYSSIÈRE, Pierre Vayssière. *Histoire de l'Amérique Latine de 1890 à nos jours*, Paris, Hachette, 2006.
- WARMAN, Arturo et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexique, Nuestro tiempo, 1970.
- WASSERMAN, Claudia. *A teoria da dependência: do nacional-desenvolvimentismo ao neoliberalismo*, Brésil, FVG, 2017.

WATCHEL, Nathan. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, Gallimard, 1971.

ZOLLA, Carlos et ZOLLA MÁRQUEZ, Emiliano. *Los pueblos indígenas de México. Cien preguntas*. Mexique, UNAM/«México Nación Multicultural », 2004.

MOUVEMENTS INDIGÈNES EN AMÉRIQUE LATINE ET AU MEXIQUE.

ÁVILA MENDEZ, Agustín. « Etnia y movimiento campesino en la huasteca hidalguense », RELLO, en Fernando (comp.). *Las organizaciones de productores rurales en México*, UNAM, 1990, pp. 65-96.

ALBO, Xavier. « El resurgir indígena en un mundo excluyente », dans ESTÉVEZ GUTIÉRREZ Manuel (éds.). *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América, 1997, pp. 31-41.

ALEGRE, Robert. « Railway Workers' Identities and the Construction of Post-Revolutionary Mexico », Thèse de doctorat à l'Université de l'Université de Rutgers, 2008.

ARREGUI ORUE, Joseba Iñaki. *Cuarto mundo: la acción exterior de los pueblos indígenas como instrumento de cambio y de reconocimiento 1992-2007*, thèse de doctorat à l'Université de Málaga : <http://www.eumed.net/tesis-doctorales/2011/jiao/indice.htm> (Consulté le 15 août 2018).

AVIÑA, Alexander. « Insurgent Guerrero: Genaro Vázquez, Lucio Cabañas and the guerrilla challenge to the Postrevolutionary Mexican State, 1960-1996 », Thèse de doctorat à l'Université de Southern California, 2009.

BAÉZ LANDA, Mariano. « De indígenas a campesinos. Miradas antropológicas de un quiebre paradigmático », *Ruris*, vol. 3, n° 2, août 2009-février 2010, pp. 171-188.

BARRE, Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Mexique, Siglo XXI, 1983.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Mexique, Siglo XXI, 2006.

BARTRA, Armando et OTERO, Gerardo. « Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia », dans MOYOS, Sam et YEROS, Paris (éds.). *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2008.

BARTRA, Armando. « Sobrevivientes », dans BARTRA, Armando, RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa et MORENO TOSCANO, Alejandra. *De Fotógrafos y de Indios*, México: Ediciones Tecolote, S.A. de C.V., 2000.

- BAUDOT, Georges. « Nuevas reclamaciones amerindias en México con motivo del V° Centenario », *Caravelle*, n° 63, *501 ans plus tard: Amérique indienne 93*, 1994, pp. 119-127.
- BEDOLLA VILLASEÑOR, Pastor. « La teología de la liberación: pastoral y violencia revolucionaria », *Latinoamérica, revista de estudios latinoamericanos*, vol. 64, UNAM, 2017, pp.185-221.
- BELLIER, Irène et GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Verónica. « Peuples autochtones. La fabrique onusienne d'une identité symbolique ». *Mots. Les langages du politique*, n °. 108, 2015, mis en ligne le 06 octobre 2017 : <http://mots.revues.org/22050>http://mots.revues.org/22050_ (Consulté le 10 novembre 2018).
- BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*, Mexique, Argentine, FCE, 2007.
- BERNECKER, Walter L. et JAFFÉ, Verónica. « El aniversario del “descubrimiento” de América en el conflicto de opiniones », *Ibero-amerikanisches Archiv Neue Folge*, Vol. 18, n° 3/4, *En torno al quinto centenario 1492-1992 Posiciones y controversias*, 1992, pp. 501-520.
- BERNSTEIN, Mary. « Identity politics », *Annual Review of Sociology*, n° 31, 2005, pp. 47-74.
- BÉRTOLA, Luis et OCAMPO, José Antonio. *The Economic Development of Latin America since Independence*, Oxford, Initiative for Policy Dialogue, 2012.
- BOFF, Leonardo. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, Sal Terrae, 1981.
- BONFIL BATALLA, Guillermo *et al* (éds.). *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, FLACSO, EUNED, 1982, pp. 185-206.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. « El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización », dans BONFIL BATALLA *et al* (éds.). *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, San José Costa Rica, FLACSO, EUNED, 1982, pp. 131-146.
- BOYER ROY, Ariane. « L'éducation interculturelle bilingue au Mexique : fondements et enjeux actuels », *Tinkuy*, n.°16, Section d'études hispaniques de l'Université de Montréal, juillet 2011, pp. 51-64.
- CASAÚS, Marta Elena. « Le génocide comme expression maximale du racisme au Guatemala : une interprétation historique et une réflexion », dans CAPDEVILA, Luc et LANGUE ; Frédérique, (dir). *Entre mémoire collective et histoire officielle : l'histoire du temps présent en Amérique Latine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 83-111.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.
- CHEN, Cher Weixia. « Indigenous Rights in International Law », *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*, December 2014.
- CHIHUAILAF, Arauco. « Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX », *América Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* n° 36, 2018, Publié le

21 janvier 2019 : <http://journals.openedition.org/alhim/7255>. (Consulté le 30 janvier 2019).

CLAVERO, Bartolomé. « Delito de genocidio y pueblos indígenas en el derecho internacional », publié dans le site web de Bartolomé Clavero en 2008: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=109>

CLAVERO, Bartolomé. *Genocidio y justicia. La destrucción de Las Indias ayer y hoy*, Madrid, Marcial Pons/Historia/Estudios, 2002.

COLOMBRES, Adolfo (compilateur). *Hacia la autogestión indígena*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1977.

COVO-MAURICE, Jacqueline. « Quel Cinquième centenaire ? Les ambiguïtés d'une commémoration », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°. 27, 1992. « 1492-1992, Espagne-Amérique latine : de la Découverte à l'Expo », pp. 6-9.

CRUZ RODRIGUEZ, Edwin. *Movimientos indígenas. Identidad y nación en Bolivia y Ecuador. Una genealogía del estado plurinacional*, Quito, Abya Yala, 2012.

DE LA PEÑA, Guillermo. « A new mexican nationalism? Indigenous rights, constitutional reform and the conflicting meanings of multiculturalism », *Nation and Nationalism*, n°. 12, Asen, 2006, pp. 279-302.

DEL VAL, José. *México, identidad y nación*, Mexique, UNAM, 2004.

DEL VALLS, Ángel. « El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo », *Nueva Antropología*, vol. III, n°. 9, 1978, pp. 117-144.

DESBIENS, Caroline et HIRT, Irène. « Les Autochtones au Canada : espaces et peuples en mutation », *L'Information géographique*, vol. 76, n°. 4, 2012, pp. 29-46.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Indigenous people in Latin America: The Quest for Self-determination*, Colorado, Westview Press, 1997.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. « Derechos indígenas y autonomía », conférence présentée lors des *Jornadas Lascasianas. Derechos humanos de los pueblos indios*, México, UNAM, 1992.

DURÁN, Leonel. « El etnodesarrollo y la problemática cultural en México », dans BONFIL BATALLA, Guillermo *et al* (éds.). *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, Éditions FLACSO, San José Costa Rica, EUNED, 1982, pp. 257-280.

DUVE, Thomas. « Indigenous Rights in Latin America : A Legal Perspective » , dans DUBBER, Markus et TOMLINS, Chris (eds). *The Oxford Handbook of Historical Legal Research*, Oxford University Press: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2976301

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

FOLADORI, Guillermo. *Polémica en torno a las teorías del campesinado*, Mexique, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.

FONKUA, Romuald Fonkoua. « « Prises » et « reprises de paroles ». Michel de Certeau au miroir des « écrivains subalternes » », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2018-02 | 2018,

mis en ligne le 15 mars 2018 : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6922>
(Consulté le 13 juin 2018).

FOX, Jonathan. *The Politics of Food in Mexico: State Power and Social Mobilization*, New York, Cornell University Press, 1993.

GAGNON, Alain-G. (sous la direction). *Québec : État et société*. Tome II, chapitre 5, Québec, Les Éditions Québec/Amérique, 2003, pp. 117-147.

GRÜNBERG, Georg (éd.). *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*, Mexique, Nueva imagen, 1979.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad Gutiérrez Chong. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, Mexique, CONACULTA, IIS UNAM, 2001.

HERBERT, Jean-Loup. « Paroles du mouvement de libération indienne », Informations et commentaires, Doc. 23, Lyon, Association des Amis de Croissance de Jeunes Nations, avril-juin, 1978., pp. 48-67.

HERNÁNDEZ SORIANO, Silvia. *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*, Mexique, UNAM, 1994

HERNÁNDEZ, Natalio. « La nueva política indigenista », dans BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexique, Nueva Imagen, 1981, p. 391-411.

LE BOT, Yvon. *La grande révolte indienne*, Paris, Robert Laffont, Collection : Le monde comme il va, 2009.

LE BOT, Yvon. *La guerre en terre maya*, Paris, Karthala, 1992.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. « El juego de espejos del 12 de octubre », *El País*, 11 mai 1985.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. « Encuentro de dos mundos », travail présenté lors de la Conférence internationale : *Reescribiendo la Historia*, San Antonio del Mar, Baja California, 8 février 1992.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. « El juego de espejos del 12 de octubre », *El País*, 11 mai 1985.

LÓPEZ VELASCO, Vicente Paulino. *Y Surgió la Unión... Génesis y desarrollo del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*, Mexique, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, Editorial Hersa S.A., 1989.

MATERNE, Yves. *Le réveil indien en Amérique Latine/textes*. Postface de Michel de Certeau, Ed. du Cerf, 1976.

MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, Coll. Folio Actuel, 1985.

MEYER, Jean. *Samuel Ruíz en San Cristobal*, Mexique, Tusquets, 2000.

MORALES BERMÚDEZ Jesús. « El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio », *Anuario*, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1991 pp. 242-282.

- MORIN, Françoise. « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogenèse ? », *Parcours anthropologiques*, n° 6, 2006, pp. 54-64.
- MORIN, Françoise. « Le mythe du 500ème : convergences et divergences », *Caravelle*, n° 59, Numero spécial « Sens et non-sens d'une commémoration : les Amérindiens face au Ve Centenaire », 1992, pp. 75-85.
- MOYA Laura et OLIVERA, Margarita. « La experiencia de la temporalidad en las sociedades contemporáneas, identidades sociales y rituales conmemorativos. Una propuesta de análisis desde la sociología y la teoría de la historia », *Sociológica*, n° 73, mai-août, 2011, pp. 47. 86.
- NAHMAD, Salomón. « Indoamérica y educación: ¿etnocidio o etnodesarrollo ? », dans BONFIL BATALLA, Guillermo *et al* (éds.). *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, Éditions FLACSO, San José Costa Rica, EUNED, 1982, pp. 161-284.
- NAHMAD, Salomón. « Los quinientos años de dominación y colonialismo y los pueblos étnicos de México », *Estudios sociológicos*, vol. 10, n° 30, « Transformaciones de la vida rural y poder local », septembre-décembre 1992, p. 651-674.
- O'GORMAN, Edmundo. « La falacia histórica de Miguel León-Portilla sobre el encuentro del Viejo y Nuevo Mundos », *Quinto Centenario, Norteamérica*, n° 12 janvier 1987, pp. 17-32.
- OEHMICHEN BAZÁN, Cristina. *Reforma del Estado: Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.
- OLÍN MUÑOZ, María L. « *We speak for ourselves* ». *The first national congress of indigenous peoples and the politics of indigenismo in Mexico, 1968-1982*, thèse de doctorat à l'Université d'Arizona, 2009.
- PADILLA, Tanalís Padilla. *Rural Resistance in the Land of Zapata. The Jaramillista Movement and the Myth of the Pax-Priísta, 1940–1962*, Durham, Duke University Press, 2008.
- PENSADO, Jaime Pensado. « Political Violence and Student Culture in Mexico: The Consolidation of Porrisimo during the 1950s and 1960s », Thèse de doctorat à l'Université de Chicago, 2008.
- PITARCH, Pedro et MORENO, Martha. « La población indígena de México: la lengua y otros criterios de clasificación en México », *Observatorio de conflictos, Serie Indigenismo*, Centro de investigaciones para la paz, Madrid, 2002, pp. 52-75.
- RAMOS, Demetrio. « ¿Hubo o no genocidio en América? », *Nueva Revista, Especial Quinto Centenario*, mai 1992, Espagne, pp. 48-51.
- RESTREPO, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Colombie, Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- RÍOS MORALES, Manuel. « La formación de profesionistas indígenas », dans WARMAN, Arturo et ARGUETA, Arturo (éds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades, Mexique, UNAM et Porrúa, 1993, pp. 145-162.

- ROCA BAREA, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra española. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio Español*, Madrid, Siruela, 2019.
- SANCHÉZ ALBORNOZ, Nicolás. « Colón y el descubrimiento de América », *El País*, 11 avril 1985.
- SARMIENTO SILVA, Sergio. « Notas acerca del indigenismo de participación y la lucha indígena actual » *Revista de la Universidad Autónoma de Guerrero*, Extra 2, octubre 1982, pp. 19-28.
- SILVA, Sergio. « La Teología de la Liberación ». *Teología y vida*, n°. 50 (1-2), pp.93-116, 2009, disponible sur le lien suivant : <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492009000100008> (Consulté le 22 août 2018).
- SNIADECKA-KOTARSKA, Magdalena. « El desarrollo del movimiento indígena en Guatemala », *Revista del CESLA*, n°. 12, 2009, pp. 199-222.
- THORNBERR, Patrick. *Indigenous Peoples and Human Rights*. Manchester University Press, 2002.
- TOMICHA, Roberto. « Teologías de la liberación indígena: balance y tareas pendientes », *Horizonte*, Belo Horizonte, Vol. 11, n°. 2, 2013, pp. 1777-1800.
- VAN COTT, Donna Lee. *Indigenous peoples and Democracy in Latin America*, New York, St Martin's Press, 1994
- VELAZCO CRUZ, Saúl. *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Mexique, UNAM, 2003.
- VILLAVERDE RICO, María José et CASTILLA URBANO, Francisco. *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016.
- WARMAN, Arturo et ARGUETA, Arturo (éds.). *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, Centro de investigaciones interdisciplinarias en humanidades, Mexique, UNAM et Porrúa, 1993.
- WARREN, Kay B. et JACKSON, Jean E. *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, Texas, University of Texas Press, 2000.
- WILMER, Franke. *The Indigenous Voice in World Politics: Since Time Immemorial*, London, Sage, 1993.
- ZAPATA SILVA, Claudia (éd), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, UASB, Abya-yala, CECLUCH, 2007.
- ZAPATA SILVA, Claudia. « Origen y función de los intelectuales indígenas », *Cuadernos interculturales*, Vol. 3, n°. 4, janvier-juin 2005, p. 65-88.
- ZAPATA, Claudia. « Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista ». *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas*, n° 2, 2008, pp. 113-140.
- ZEA, Leopoldo. *El descubrimiento de América y su sentido actual*, Mexique, FCE, 1989.
- ZOLLA MÁRQUEZ Emiliano et ZOLLA, Carlos. *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*, Mexique, UNAM/ « México nación pluricultural », 2004.

ARMÉE ZAPATISTE DE LIBÉRATION NATIONALE ET MÉMOIRE INDIGÈNE AU MEXIQUE.

- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. *Antimanuel du bon rebelle*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. *Les leçons politiques du néozapatisme mexicain. Commander en obéissant*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- ALBARRAN, Daniela. « Les utilisations de la mémoire et de l'histoire du zapatisme dans un conflit actuel : origines et avènement de l'EZLN, 1994 », dans CAPDEVILLA, Luc et LANGUE, Frédérique Langue (dir), *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique Latine*, Rennes, PUR, 2009, pp. 231-247.
- AMENT, Obey. « Le cheval Blanc de Zapata », *Révolution*, 5 janvier 1994.
- ARAGÓN ANDRADE, Orlando. « Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico », *Boletín Mexicano de derecho comparado*, vol.40, n° 118, México, janvier-avril 2007, pp. 9-26.
- AZIZ NASSIF, Alberto. « La guerra de año nuevo », *La Jornada*, 4 janvier 1994.
- AZIZ NASSIF, Alberto. « El zapatismo: los retos del futuro », *La Jornada*, 13 mars 2001.
- AZIZ NASSIF, Alberto. « La urgencia de una solución de fondo », *La Jornada*, 11 janvier 1994.
- BARRIGA VILLANUEVA, Rebeca. « Oralidad y escritura : una encrucijada para las lenguas indígenas », *Caravelle*, n° 76-77, Toulouse, 2001, pp.611-621.
- BARTRA, Armando. « El sur que viene », *La Jornada*, 15 mars 2001.
- BARTRA, Armando. « México y el TCLAN. Crónica de un desastre anunciado », publié en 2005 sur le site <http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Mexico-y-el-TCLAN-cronica-de-un-desastre-anunciado>. (Consulté le 11 décembre 2017)
- BASCHET, Jérôme. *Adieu au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité de mondes*, Paris, La découverte (L'horizon des possibles), 2014.
- BASCHET, Jérôme. *Défaire la tyrannie du présent : temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris, La découverte (L'horizon des possibles), 2018
- BASCHET, Jérôme. « Chiapas 2001, la paix manquée. La marche de la dignité indigène et la reconnaissance frustrée des droits des peuples indigènes », *Journal de la société des américanistes*, 2001, n° 87, p. 363-375.
- BASCHET, Jérôme. « L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur », dans HARTOG, François et REVEL, Jacques (éd.). *Les usages politiques du passé*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2001, pp. 55-74.
- BASCHET, Jérôme. « La rebelión de la historia », *Chiapas* n° 9 <https://revistachiapas.org/No9/ch9neosaurios.html>, 2000. (Consulté le 12 septembre 2018).

- BASCHE, Jérôme. « La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista », *Tramas, UAM*, n°. 38, 2012, p. 207-235.
- BENDESKY, León. « La nación no tiene amnesia », *La Jornada*, 16 janvier 1994.
- BENJAMIN, Thomas. *Chiapas tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, Mexique, Grijalbo, 1995.
- BLANCO, José. « El EZLN y la exclusión », *La Jornada*, 27 février 2001.
- BONILLA, Helia et LECOUCVEY Marie. « Los indígenas, ¿víctimas o actores de la construcción del Estado-nación? *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Mis en ligne le 11 juin 2015 URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67992> (consultado el 20 agosto 2018).
- BORJAS BENAVENTE, Adriana. « La campaña presidencial de Vicente Fox y el modelo propagandista de comunicación política », *América Latina hoy*, n°. 33, 2003, pp. 101-121.
- BRAVO SORIA, Mario. « Memoria y subjetividad en el andar zapatista », *Cuadernos del sur-Historia*, n°. 41, 2012, pp. 59-76.
- BUSSON, Maël. « La révolution virtuelle de l' EZLN [armée zapatiste de libération nationale] », *Quaderni*, n°.39, « Transport matériel et immatériel », Automne 1999, p. 5-10.
- CASTILLO, Heberto. « La rebelión de los olvidados », *Proceso*, 8 janvier 1994.
- CASTRO SOTO, Gustavo. « Siete años, siete traiciones al proceso de paz », San Cristóbal de las Casas, 22 août 2001: <http://otrosmundoschiapas.org/analisis/SIETE.pdf> (Consulté le 30 mai 2019).
- CASTRO SOTO. « Las promesas de Fox para Chiapas y los pueblos indígenas », disponible sur : <https://otrosmundoschiapas.org/wp-content/uploads/2000/07/LAAHIAPASENAS.pdf> , (Consulté le 25 avril 2019), Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- CECEÑA, Ana Esther. « La marcha de la dignidad indígena », *OSAL*, análisis, junio 2001, pp. 301-320.
- CEDILLO CEDILLO, Adela. *El fuego y el silencio. Historia de las Fuerzas de Liberación Nacional Mexicanas (1969-1974)*, thèse de licence en histoire, Université Nationale Autonome du Mexique.
- COLLIER, George et LOWERY QUARATIELLO, Elizabeth, *¡Basta! Land and the Zapatista Rebellion*, États Unis d'Amérique, Institute for Food and Development Policy, 1994
- COLLOMBON, Maya. « Écrire l'international. Genèses d'une politique de développement transnational, le Plan Puebla-Panama », *Critique internationale* 2017/4, n°. 77, pp. 33-55.
- DAUZIÉ, Martine. « Guerre indienne en terre promise », dans MONOD, Aurore (sous la direction). *Feu maya*, Paris, Ethnies 16-17, 1994, p. 9-41.

- DE LA GRANGE, Bertrand et RICO, Maite. *Sous-Commandant Marcos : la géniale imposture*, Paris, Plon/Ifrane. 1998.
- DEL ALIZAL, Laura. « El triunfo de Vicente Fox en la elección presidencial visto por la prensa europea », disponible sur : <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3178/10.pdf> (Consulté le 25 février 2019).
- DIAZ POLANCO, Héctor. « La rebelión de los más pequeños: los Zapatistas y la autonomía », *Boletín de Antropología Americana*, n°. 26, diciembre 1994.
- EDWARDS, Jorge. « El eterno retorno », *El País*, 16 janvier 1996.
- ESPINOZA SAUCEDA, Guadalupe. « Alcances y limitaciones de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena », dans LÓPEZ BARCENAS, Francisco et al. (éds). *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, Centro de orientación y asesoría a pueblos indígenas, Ediciones Casa Vieja “La guillotina”, México, 2000, p. 65-78.
- EZLN. *Documentos y comunicados Vol. I*, Mexique, Era, 1994.
- EZLN. *Documentos y comunicados Vol. II*, Mexique, Era, 1995.
- EZLN. *Documentos y comunicados Vol. III*, Mexique, Era, 1997.
- EZLN. *Documentos y comunicados Vol. IV*, Mexique, Era, 2000.
- EZLN. *Documentos y comunicados Vol. V*, Mexique, Era, 2003.
- EZLN. *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, Chiapas, Ed. Ciach, 1999, pp.50-51.
- EZLN. *Chiapas, los armados de verdad y fuego*, Barcelone, Ediciones del Serbal, 1994.
- EZLN. *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista, Participación de la Sexta del EZLN*, publié dans : <http://geopolitica.iiiec.unam.mx/sites/default/files/2018-11/Hidra-EZLN.pdf> (consulté le 15 octobre 2019).
- FERNÁNDEZ, Paulina. « Derechos indígenas. Acuerdo pendiente », *La Jornada*, 13 décembre, 1994.
- FLORES OLEA, Víctor. « Rebelión campesina en México. Política y moral », *El País*, 18 janvier 1994.
- FLORESCANO, Enrique. *Memoria indígena*, Madrid, Taurus, 1999.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vol., Mexique, Era, 1985.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio. « Sólo el pasado es infinito », *La Jornada*, 11 janvier 1994.
- GÓMEZ MONT, Carmen. « Médias et néo-zapatisme dans la crise mexicaine : la spirale du silence », *Communication et organisation* [En ligne], 16 | 1999, mis en ligne le 19 décembre 2012 (Consulté le 4 mars 2018).

- GÓMEZ, Magdalena. « La constitucionalidad pendiente. La hora indígena en la Corte », dans HERNÁNDEZ, Rosalva Aída, PAZ, Sarela et SIERRA, María Teresa. « Introducción », *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, Mexique, CIESAS, 2004, pp. 165-204.
- GONZÁLEZ RUBIO IRIBAREN, Javier. « Lo irremediabilmente histórico », *La Jornada*, 28 mars 2001.
- HARVEY, Neil. « La hora de los indígenas y de la nación », *La Jornada*, 17 mars 2001.
- HARVEY, Neil. « Rebellion in Chiapas, rural reforms and popular struggle », *Third World Quarterly*, vol. 16, n°. 1, mars 1995, pp. 39-73.
- HERNÁNDEZ MILLÁN, Abelardo. « Orígenes y antecedentes del EZLN », *Espacios Públicos*, vol. 10, n°. 19, 2007, pp.264-283, disponible sur: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67601915> (Consulté le 16 janvier 2018).
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída, PAZ, Sarela, et SIERRA, María Teresa. « Introducción », *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*, Mexique, CIESAS, 2004.
- KRAUS, Arnoldo. « EZLN: memoria sin olvido » *La jornada*, 28 février 2001.
- KRAUZE, Enrique. « Vive Zapata », *ABC*, 16 janvier 1994.
- LE BOT, Yvon. « Movimientos identitarios y violencia en América Latina », dans GUTIERREZ MARTINEZ, Daniel. *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*, Mexique, Siglo XXI / El Colegio de México, 2006, pp. 189-212.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. « La Constitución dio muerte legal a los indígenas », *Reforma*, 29 mars 2001.
- LEON-PORTILLA, Miguel. « La palabra indígena. El destino de la lengua y la literatura nahuas », numéro « 501 ans plus tard : Amérique Indienne 93 », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°. 63, pp. 63-71.
- LÓPEZ BARCENAS, Francisco. « La gran marcha indígena », *La Jornada*, 28 février 2001.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. « Los dos Méxicos », *La Jornada*, 23 mars 2001.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Mexique, Plaza y Valdés, 1995.
- MATAMOROS PONCE, Fernando. *Mémoire et utopie au Mexique : Mythes, traditions et imaginaire indigène dans la genèse du neozapatisme*, Paris, Syllepse, 1998, p. 32.
- MAZA, Enrique. « La oposición frontal entre las culturas indígenas y la cultura occidental, en el fondo del conflicto Chiapaneco », *Proceso*, 20 juillet 1994.
- MELNOTTE, Sabrina et DIT CHIROT, Clément Marie. « Entre voyage et militantisme : les ambiguïtés du tourisme politique dans l'État du Chiapas », *RITA, Revue Interdisciplinaire des Travaux sur les Amériques*, n°. 3, Avril 2010, (en ligne), Mise en ligne le 2 avril 2010. Disponible en ligne <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-49/entre-voyage-et-militantisme-thema-139.html> (Consulté le 21 janvier 2018).

- MONSIVÁIS, Carlos. « La más alta tribuna », *La Jornada*, 15 mars 2001.
- MORALES, Sonia. « Exdirigentes guerrilleros : la estrategia del ejército zapatista, inédita en México y latinoamérica », hebdomadaire *Proceso*, 8 janvier 1994.
- MORENO-SÁENZ, Lucero et al. « Dependencia de México a las importaciones de maíz en la era del TLCAN » *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, Vol. 7, n°. 7, 1 janvier-14 février 2016, pp. 115-126.
- NAVARRO HERNÁNDEZ, Luis. « Nunca más recibiremos órdenes de nadie: Marcos », *La Jornada*, février 2008.
- NOLASCO, Margarita. « Otra vez los indios se sublevan », *La Jornada*, 1994.
- OCHOA SANDY, Gerardo. « El subcomandante Marcos es un traductor, ha hecho comunicables dos mundos incomunicables: Enrique Dussel », *Proceso*, 5 mars 1994.
- ORTEGA VILLASEÑOR, Humberto. *Hacia una nación pluricultural. Un estudio de vinculación socio-jurídica para preservar a futuro la riqueza y diversidad cultural de México profundo*, Madrid, Editorial academia Española, 2001.
- ORTÍZ PÉREZ, Luisa. « Revolución y rebeldía, la marcha del ejército zapatista hacia la ciudad de México ». *Revista de estudios sociales, El lenguaje y las ciencias sociales*, n°. 13, octubre 2002, pp. 100-108.
- PONCE DE LEON, Juana et sous-commandant Marcos. *Nuestra arma es nuestra palabra. Escritos selectos*, New York, Seven Stories Press, 2001.
- QUINTANA, Enrique. « Las lecciones del profesor Marcos », *Reforma*, 28 de mars 2001.
- RAJCHENBERG, Enrique et HÉAU-LAMBERT, Cathérine. « Historia y simbolismo en el movimiento zapatista », *Chiapas*, n°. 2, 1996, pp. 41-57.
- RELLO, Fernando. « La privatización del ejido, ¿una contrarreforma agraria? » *Investigación económica*, col. 56, n°. 215, janvier-mars 1996, p. 133-162.
- REYES RAMOS, María Eugenia. *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, Mexique. UNAM, 1992.
- SALINAS DE GORTARI, Carlos. *¿Qué hacer? La alternativa ciudadana*, Mexique, Grupo editorial México, 2012.
- SALINAS DE GORTARI, Carlos. *México, un paso difícil a la modernidad*, Barcelone, Plaza y James, 2000,
- SEMO, Ilán. « Imaginarios públicos, sugmaginarios privados », *La Jornada*, 3 mars 2001.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. « Los miserables », *La Jornada*, 4 janvier 1994.
- TAMAYO, Sergio et CRUZ, Xóchitl Cruz. « La marche de la dignité indigène », *Le Mouvement Social* 2003/1, n°. 202, p. 95-111.
- TENA BENJUMEA, Torcuato. « Camacho Solís: hay que pedir perdón a los indígenas », *ABC*, 21 janvier 1994.
- ULSAR PRIETI, Arturo. « Para un mural de Rivera », *ABC*, 16 janvier 1994.

- VAN DER HAAR, Gemma. « El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha », *International Institute of Social History*, 2005, pp. 1-24.
- VANDEN, BERGHE, Kristine. « Memoria de la conquista y conquista de la memoria en el discurso zapatista, *América, Cahiers du CRICCAL*, n°. 31, 2004. Mémoire et culture en Amérique latine, v2. pp. 279-285.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, (éd.). *Republicanism y multiculturalismo*, Mexique, Siglo XXI, 2006.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio. *Nación plural y democracia en México*, 1999 et disponible sur : <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/NACION%20PLURAL%20Y%20DEMOCRACIA%20EN%20MEXICO.pdf> (Consulté le 5 mai 2019).
- VILLA, Manuel. *Los años furiosos 1994-1995, La reforma del Estado y el futuro de México*, Mexique, Flacso, 1996.
- VILLORO, Luis. « La marcha hacia una nueva nación », *La Jornada*, 27 février 2001.
- VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Espagne, Paidós, 1998.
- WOMACK, John. Jr. *Rebellion in Chiapas. An Historical Reader*, New York, The New Press, 1999
- ZUÑIGA BALDERAS, Abigail. « El proceso legislativo en México y la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena », dans LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco et al. *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, Ediciones Casa Vieja « La guillotina », México, 2000, pp. 47-64.

PLURALISME CULTUREL, MULTICULTURALISME, INTERCULTURALITÉ

- ADONON, Akuavi. « Le droit étatique mexicain et les populations indigènes : fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration », *Droit et cultures*, n°. 56, 2008-2, mis en ligne le 03 février 2009 : http://journals.openedition.org/droitcultures/187_5 (Consulté le 12 août 2019). Traduction d'Akuavi Adonon.
- AHUJA SANCHEZ, Raquel et al. *Políticas y fundamentos de la Educación Intercultural y Bilingüe en México*, Mexique, Secretaría de educación pública, 2004.
- ARAGÓN ANDRADE, Orlando. *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo cuarto constitucional de 1992*, Mexique, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, 2007.
- ASSIES, Willem, VAN DER HAAR, Gemma et HOEKEMA, Andre J. (éds). *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam, Thela, Thesis, 2002.

- AUTEUR ANONYME. *El libro de los libros del Chilam Balam*, Mexique, Fondo de cultura económica, 1985.
- AUTEUR ANONYME. *Popol Vuh. El libro sagrado de los Mayas-Quichés*, Mexique, Monclém, 2013.
- ÁVILA ROJAS, Odín. « La experiencia zapatista: análisis sobre sus prácticas democráticas », *Revista de ciencias sociales*, vol . 31, n°. 42, juin 2018, pp. 195-211.
- BAK, Han. *Multiculturalisme and the The Canon of American Culture*, Amsterdam, V.U. University Press, 1993.
- BARABAS, Alicia. *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, Mexique, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- BARTOLOMÉ, Miguel. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Mexique, Siglo XXI, 2006.
- BASCHET, Jérôme. « Construire l'autonomie : le commun sans l'État », *éditions papiers* : <http://www.editionsapiers.org/publications/construire-l-autonomie> (Consulté le 22 août 2019).
- BELLINGHAUSEN, Hermann. « Viva la diferencia. Entrevista con Jorge Madrazo Cuellar », *México indigena* n°. 20, mai 1991, Mexique, Instituto Nacional Indigenista, pp. 42-50.
- BERNARD, Carmen et GRUZINSKI, Serge. *Histoire du Nouveau Monde, T. I De la découverte à la conquête, une expérience européenne (1492-1550) et T. II : Les métissages (1550-1640)*, Paris, Fayard, 1991 et 1993.
- BERTELEY BUSQUETS, Marí. « Educación indígena del siglo XX en México », LATAPÍ SARRE, Pablo (coord.). *Un siglo de educación en México*, Vol. II, Mexique, FCE/CONACULTA, pp. 140-172.
- BERTELEY BUSQUETS, María. « Panorama histórico de la educación para los indígenas en México », disponible dans http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/hm/articulos/sec_5.htm (Consulté le 30 août 2019).
- BERTHELEU, Hélène. « De l'unité républicaine à la fragmentation multiculturelle : le débat français en matière d'intégration », *L'Homme et la société*, n°. 123-124, janvier-juin, 1997, pp. 27-38.
- BOCCARA, Guillaume et AYALA, Patricia. « Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 67 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2013. URL : <http://journals.openedition.org/cal/361> (Consulté le 10 octobre 2019).
- BOCCARA, Guillaume et BOLADOS, Paola. « ¿Qué es el multiculturalismo? La cuestión étnica en el Chile neoliberal », *Revista de Indias* LXX/250, 2010, pp. 651-690.
- BOCCARA, Guillaume. « La etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile », *Chungara. Revista de antropología chilena*, Vol. 39, n °. 2, 2007, pp. 185-207.

- BOCCARA, Guillaume. « Le gouvernement des ‘Autres’ : sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique latine », *Actuel Marx* 50/2, 2011 ; pp.191-206
- BONTE, Pierre et IZARD, Michel. *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 789.
- CASILLAS MUÑOS, María de Lourdes et SANTINI VILLAR, Laura. *Universidad intercultural. Modelo educativo*, Mexique, CGEIB, 2006.
- CASTAÑEDA, Quetzil. « Stocking’s Historiography of Influence: The ‘Story of Boas’, Gamio and Redfield at the Cross-‘Road to Light’ », *Critique of Anthropology*, Vol 23, n °. 3, SAGE, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 2003, pp.235–263.
- CASTILLO COCOM, Juan et RÍOS LUVINANO, Saúl. « Hot and Cold Politics of Indigenous Identity: Legal Indians, Cannibals, Words, More Words, More Food », *Anthropological Quarterly*, Vol. 85, n °. 1, pp. 229–256
- CASTILLO COCOM, Juan, RODRIGUEZ, Timoteo et ASHENBRENEN, McAle. « Etnoexodus. Escaping Mayaland », dans BIN BEYYETTE, BENTHANY, J et LECOUNT, Lisa, (éds). « *The Only True People* » : *Linking Mayan Identities*. Boulder, University of Colorado Press, 2017, p. 53.
- CASTILLO COCOM. Juan A. « It Was Simply Their Word: Yucatec Maya PRInces in YucaPAN and the Politics of Respect », *Critique of Anthropology* 25. n.° 2, 2005, pp.131-155.
- CASTRO, Juventino. « Las reformas constitucionales en materia indígena », *El Universal*, 12 de septiembre de 2002,
- DE LA PEÑA, Guillermo. « A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism », *Nations and Nationalism*, n°. 12, Asen, 2006, pp. 279-302.
- DEL VAL, José del Val et ZOLLA, Carlos. *Documentos fundamentales del indigenismo*, Mexique, UNAM, 2014, pp.659-683.
- DIDOUT-AUPETIT, Sylvie. « Introduction : L’enseignement supérieur indigène en Amérique latine : levier de changement, utopie ou chimère ? », *Cahiers de la recherche sur l’éducation et les savoirs*, n°. 7, 2008, 7-26.
- DIETZ, Gunther et al. « Reflexividad y diálogo en etnografía colaborativa: el acompañamiento etnográfico de una institución educativa “intercultural” mexicana », *Revista de Antropología Social*, Madrid, vol. 21, 2012, pp. 63-91
- DIETZ, Gunther. « ¿Qué de intercultural tiene la universidad intercultural? Del debate político-pedagógico a un estudio de caso Veracruzano? », *Relaciones*, n °. 141, invierno 2015, p. 13-45.
- DIETZ, Gunther. « Universidades interculturales en México. Balance crítico de la primera década », *RMIE* vol.21, n °.70 México jul./sep. 2016, pp. 984-690.
- DIETZ, Gunther. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en la educación. Una aproximación*. Mexique, FCE, 2009, p. 261.

- ELBEZ, Mélissa. « Qui sont les *mayas* de Tulum ? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique (Quintana Roo, Mexique) », *L'Espace Politique* [En ligne], 28 | 2016-1, mis en ligne le 27 avril 2016 : <http://journals.openedition.org/espacepolitique/3731> (Consulté le 03 mars 2020)
- GALINIER, Jacques et MOLINIÉ, Antoinette. *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- GOMEZ, Magdalena. « La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la Corte », dans HERNÁNDEZ, Aida, PAZ, Sarela et SIERRA, María Teresa (éds.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad, identidad*, Mexique, CIESAS, 2004, Porrúa, p. 175-205.
- GROS, Christian. « Ethniciser la politique, politiser l'ethnicité : le dilemme latino-américain », COUFFIGNAL, Georges (sous la direction). *Amérique latine. Les surprises de la démocratie*. IHEAL, Paris, 2007, pp. 91-104
- GROS, Christian. « Ser diferente (por) para ser moderno, o las paradojas de la identidad: algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera ética en América Latina », *Análisis político*, n° 36, janvier-avril 1999, pp. 3-21.
- GUTIERREZ GHONG, Natividad. « Mercadotecnia en el indigenismo de Fox », dans HERNÁNDEZ, Aida, PAZ, Sarela et SIERRA, María Teresa (éds.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad, identidad*, Mexique, CIESAS, 2004, Porrúa, pp. 27-51.
- GUTIERREZ MARTINEZ, Daniel. « Prólogo. El espíritu del tiempo. Del mundo diverso al mestizaje », dans GUTÍERREZ MARTINEZ, Daniel (coord.). *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Mexique, El Colegio de México/Siglo XXI, 2006.
- HALE, Charles, « Does Multiculturalism Menace ? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala », *Journal of Latin American Studies*, vol. XXXIV, n° 3 , 2002, pp. 485-524.
- HANKS, William F. « Language and Discourse in Colonial Yucatan », dans HANKS, William (éd.). *Writing on Language, Utterance, and Context*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, pp. 271-312 et HANKS, William F. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*, Berkeley, University of California Press, 2010.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Ramón. « Reflexiones en torno al sistema de educación indígena bilingüe y bicultural », dans RODRIGUEZ, Nemesio J. et al. (éds.). *Educación, etnias y descolonización en América latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, Mexique, Unesco, 1983, pp. 115-130
- HERNÁNDEZ REYNA, Miriam et CASTILLO COCOM, Juan. « To be or not to be Indigenous: this is the "Question" in the Intercultural State Genesis », *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Volume 25, 2020, Issue n°4: « Anthropologies of the Americas: Past, Present, Future Agendas », à paraître.
- HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. « Les rhétoriques interculturelles au Mexique : une expression contemporaine des figures archétypales de l'indigène ? », dans LUNG,

- Ecaterina et al. (éds.). *Time and culture/Temps et culture*, Université de Bucarest, Editura Universitatii din Bucuresti, 2016, pp.157-169.
- HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. « Sobre los sentidos de “multiculturalismo” e “interculturalismo”, *Ra-Ximhai*, Universidad Autónoma Indígena de México, vol. 3, n°. 2, p. 429-442.
- HERNÁNDEZ REYNA, Miriam. *El concepto de pueblos originarios en el interculturalismo mexicano: el problema del origen*, Mexique, Universidad Veracruzana Intercultural, 2010.
- JOUANNET, Emmanuelle. *Qu'est-ce une société internationale juste ? Le droit international entre développement et reconnaissance*, Paris, Pedone, 2011.
- LESTAGE, Françoise. « Peut-on parler d'idéologie « séparatiste » au Mexique ? A propos de la persistance des catégories indien/non indien en contexte migratoire », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 20 septembre 2013 : https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65735_5 (consulté le 3 octobre 2020).
- LÓPEZ CABALLERO, Paula. « The National Utopia of Diversity: Official Multicultural Discourses and Their Appropriation by the *Originarios* » of Milpa Alta (Mexico City), 1980-2010», *International Social Science Journal*, n°. 61, 2010, pp.365–376.
- MARTI I PUIG, Salvador et al. (éds.). *Empoderamiento y educación superior en contextos interculturales en México*, Barcelona, Bellaterra, 2014.
- MATO, Daniel. « Différence culturelle, interculturalité et enseignement supérieur en Amérique latine », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°. 7, 2008, 49-66.
- MONSIVÁIS, Carlos. « Versiones nacionales de lo indígena », dans BENÍTEZ, Fernando (éd.). *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, Mexique, Dirección de Publicaciones, AGN Fondo de Cultura Económica. 1996, pp. 55-74
- MONTOLIEU VILLAR, María. « Conceptos Sobre la Forma de los Cielos entre los Mayas », dans DAHLGREN DE JORDAN, Barbro (éds.). *Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines: I Coloquio*, Mexique, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 139-144.
- MOYA, Ruth. « Reformas educativas e interculturalidad en América Latina. Reformas educativas e interculturalidad en América Latina ». *Revista Iberoamericana De Educación*, n°. 17, 1998, 105-187.
- MUÑOZ, Alma E. « Se chingará Juan Diego a quien friegue indios », *La Jornada*, 2 août 2002.
- MUÑOZ, Héctor. « Interculturalidad en educación, multiculturalismo en la sociedad », MUÑOZ, Héctor (éd.). *Rumbo a la interculturalidad en educación*, Mexique, Universidad autónoma metropolitana-Iztapalapa, Universidad pedagógica nacional, unidad Oaxaca, p. 31-50.
- NAVARRETE, Federico. *Los pueblos indígenas del México contemporáneos*, Mexique, CDI, 2008, p. 12

- OEHMICHÉN BAZÁN, Cristina. *Reforma del estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.
- OLIVÉ, León. *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, Mexique, 2004.
- PARIZET, Raphaëlle. *Les paradoxes du développement. Sociologie politique des dispositifs de normalisation des populations*, Paris, Dalloz, Nouvelle Bibliothèque des Thèses, 2015.
- POOL MOO, Edwin Iván. *Discursos Identitarios: El Sacbé de la Mayanidad*. Thèse de licence à l'Université maya interculturelle de Quintana Roo, 2012.
- REED, Nelson. *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 1971.
- RESTREPO, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- SANCHEZ CRDERO DE GARCIA VILEGAS, Olga. « Constitución y derechos indígenas », *El Universal*, 30
- SANCHEZ PEREZ, Jimmy Alfonso. « Pigmentocracia” y medios de comunicación en el México actual: la importancia de las representaciones socio-raciales y de clase en la televisión mexicana », *XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Nov 2012, Madrid, pp.1498-1506.
- SANTIAGO, Viana. « Francisco Rosado May o del leal cuadro del sistema priista”, *Noticaribe*, 2 avril 2018.
- SCHACKT, Jon. « The Emerging Maya: A Case of Ethnogenesis », dans HOSTETTLER Ueli et RESTALL Mathew (éds.), *Maya Survivalism*, Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein, 2001, pp. 3–14.
- SCHEMELKES, Sylvia. « Educación Intercultural y equidad », *Educación: Articular políticas para revertir la desigualdad*. Colección: Legislando la Agenda Social. México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública. Cámara de Diputados, 2006 p. 61-68.
- SCHMELKES, Sylvia. « Intercultural Universities in Mexico. Progress and Difficulties », *Intercultural Education*, Vol. 9, n °. 1, pp. 9-15.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and the politics of recognition*, New Jersey, Princeton University Press, 1992.
- TUBINO, Tubino. *La interculturalidad en cuestión*, Pérou, Fondo editorial, Universidad Católica del Perú, 2015.
- VELASCO CRUZ, Saúl. « La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVI, n°. 189, 2003, p. 71-99.
- VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Barcelona, Paidós, 1998.
- WALSH, Catherine. « Interculturalidad crítica y educación intercultural », dans WALSH, Catherine, VIAÑA, Jorge et TAPIA, Luis, (éds). *Construyendo Interculturalidad*, La Paz, Convenio Andrés Bello, 2010, pp. 75-96.

YASHAR, Deborah. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

ZIZEK, Slavoj. « Multiculturalism Or The Cultural Logic Of Multinational Capitalism », *New Left Review* Vol I, n °. 25, Septembre-Octobre, 1997, pp. 28-55.

DOCUMENTS CONSULTÉS EN LIGNE (DIVERS DANS L'ORDRE DES CHAPITRES)

Vidéo: « López Obrador pide al rey de España una disculpa por los abusos de la Conquista », disponible en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=O1_BF5sqv9A (consulté le 10 juillet 2019)

« Carta de López Obrador al Rey de España y al Papa » : <https://www.sinembargo.mx/29-03-2019/3558136> (consulté le 12 juillet 2019)

« Repensar la conquista. Entrevista a Serge Gruzinski » : <https://confabulario.eluniversal.com.mx/entrevista-con-serge-gruzinski-conquista-de-america> (Consulté le 30 juillet 2019).

Page Facebook *Noticonquista* : <https://www.facebook.com/Noticonquista/?fref=tag> (Consulté le 2 août 2019).

« Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe (1680), Carlos de Sigüenza y Góngora »: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/teatro-de-virtudes-politicas-que-constituyen-a-un-principe-advertidas-en-los-monarcas-antiguos-del-0/> Consulté le 28 août 2017)

Image du Monument à Cuauhtémoc situé aujourd'hui au carrefour entre l'Avenida de Insurgentes et le Paseo de la Reforma : <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/cuauhtemoc-en-el-imaginario-mexicano> (Consulté le 21 novembre 2017)

« Luis Villoro y la autonomía indígena »: <http://www.jornada.unam.mx/2015/03/14/opinion/014a1pol> (Consulté le 30 novembre 2017).

« Militante y centinela del EZLN, el secreto que guardó Luis Villoro » : <http://expansion.mx/nacional/2015/05/03/militante-y-centinela-del-ezln-el-secreto-que-guardo-luis-villoro> (Consulté le 30 novembre 2017).

Documentaire: « Historias de vida, Miguel Leon Portilla » : <https://www.youtube.com/watch?v=VihF5Hpctnk> (Consulté le 12 janvier 2019).

Expertise de Marta Elena Casaús Arzú sur le génocide des indigènes au Guatemala lors du procès contre Efraín Ríos Montt : <https://archive.org/details/MarthaCasausArzu>. (Consulté le 15 août 2018).

Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/publications/martinez-cobo-study.html> (Consulté le 25 novembre 2018).

« Déclaration de Quito » : http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php (Consulté 23 janvier 2019).

EZLN, « El despertador de México », document numérisé par la Bibliothèque Daniel Cosío Villegas, Colegio de México: <http://movimientosarmados.colmex.mx/items/show/551> (Consulté le 20 janvier 2018).

EZLN, « Première Déclaration de la Forêt Lacandone », disponible en français sur le site internet du Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte, <http://cspcl.ouvaton.org/spip.php?article14> (Consulté le 21 janvier 2018).

EZLN, « Troisième déclaration de la Forêt Lacandone », disponible en français sur le site du Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte : <http://cspcl.ouvaton.org/spip.php?article16> (Consulté le 30 août 2018).

EZLN, « Segundo informe del diálogo de la Catedral », 22 janvier 1994, disponible dans le Centre d'information sur le zapatisme (CEDOZ): <http://www.cedo.org/site/content.php?doc=173&cat=54> (Consulté le 8 juin 2018).

EZLN, « Informe final del diálogo » 1 mars 1994, Centre de documentation sur le zapatisme (CEDOZ), <http://www.cedo.org/site/content.php?doc=178&cat=14> (Consulté le 23 juin 2018).

EZLN: « Llamado a la Convención democrática » : <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/jul94/09jul94a.html> (Consulté le 10 juillet 2018).

Vidéo. « Entretien à Manuel Camacho Solís », publié le 2 janvier 2014, https://www.youtube.com/watch?v=6HxFcsN_ujs (Consulté le 20 janvier 2018).

Discours de Carlos Salinas de Gortari sur l'EZLN, 6 janvier 1994 : <https://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/06ene94g.html> (Consulté le 21 janvier 2018).

« Corrido del espectro de Zapata »: <https://www.bibliotecas.tv/zapata/corridos/corr08.html> (Consulté le 28 août 2018).

Entretien au sous-commandant Marcos par les correspondants de *Proceso*, *El Financiero* et *The New York Times*, disponible sur : <https://www.bibliotecas.tv/chiapas/feb94/17feb94c.html> (Consulté le 20 juin 2018).

Série : « Histoire d'un crime : Colosio » : <https://www.netflix.com/fr/title/80230265> (Consulté le 11 mars 2019).

Vidéo : « Renuncia de Manuel Camacho Solís » : <https://www.bibliotecas.tv/chiapas/jun94/16jun94.html> (Consulté le 10 juillet 2018).

« Discours de la prise de pouvoir d'Ernesto Zedillo Ponce de León, 1 décembre 1994 » : http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1994_60/Discurso_de_Toma_de_Posicion_de_Ernesto_Zedillo_Po_70.shtml (Consulté le 12 juillet 2018).

Documentaire « La larga marcha de los indios del México profundo » : <https://www.youtube.com/watch?v=GKILDbUpliE> (Consulté le 25 février 2019).

« Discours de prise de pouvoir de Vicente Fox Quesada, président des États-Unis Mexicains, 1 décembre 2000 » : http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/2000_49/Discurso_de_Toma_de_Posicion_de_Vicente_Fox_Quesada_71.shtml (Consulté le 5 mars 2019).

Documentaire sur l'EZLN « Crónica de una rebelión », <https://www.youtube.com/watch?v=Kcy5M72ioak> (Consulté le 5 mars 2019).

« Zapatista Rebels Rally in Mexico City », *The New York Times* <https://www.nytimes.com/2001/03/12/world/zapatista-rebels-rally-in-mexico-city.html> (Consulté le 10 avril 2019).

Vidéo: « La Doña muy a destiempo levanta su voz contra Marcos », *El Universal*, section des spectacles, 28 mars 2001. <https://www.youtube.com/watch?v=tpHhgIGcrNM> (Consulté le 10 avril 2019).

Déclaration de l'UNESCO sur la diversité culturelle : http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Consulté le 12 août 2019).

« Pronunciamiento latinoamericano por una educación para todos » : <http://www.opech.cl/novedades/Pronunciamiento.pdf> (Consulté le 2 septembre 2019).

Déclaration de Cochabamba pour une éducation culturellement pertinente : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000121485> (Consulté le 2 septembre 2019).

Coordinación general de educación bilingüe et intercultural : CGEIB : <http://eib.sep.gob.mx/cgeib/desarrollo-de-modelos/universidad-intercultural/> (Consulté le 5 septembre 2019).

Universidad intercultural del Estado de México : <https://uiem.edu.mx/> (Consulté le 10 septembre 2019)

Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo : <http://www.uimqroo.edu.mx/> Consulté le 10 septembre 2019).

Universidad Veracruzana intercultural : <https://www.uv.mx> (Consulté le 10 septembre 2019).

REDUI (Réseaux d'universités interculturelles du Mexique): <http://www.redui.org.mx/> (Consulté le 10 septembre 2019).

Document de travail de la rencontre des universités interculturelles, réalisé à Tepoztlán, Morelos, en 2007 : <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INTERCAMBIO/Interculturales/pdfs/DOCUMENTO.pdf> (Consulté le 12 septembre 2019).

Projet universitaire « Inter-saberes », éducation interculturelle : <https://www.uv.mx/uvi/files/2012/11/Informe-UVI-Intersaberes.pdf> (Consulté le 20 septembre 2019)

Plan de développement national (2007-2012), administration de Felipe Calderon Hinojosa : https://www.cenidet.edu.mx/docs/pnd_2007_2012.pdf (Consulté le 25 septembre 2019).

Plan de développement national (2012-2018), administration d'Enrique Peña Nieto (2013-2018) <https://www.gob.mx/epn/acciones-y-programas/plan-nacional-de-desarrollo-2013-2018-78557> (Consulté le 25 septembre 2019).

Projet « Discrimination ethnico-raciale au Mexique », El Colegio de México https://discriminacion.colmex.mx/?tribe_events=pigmentocracia-el-efecto-del-tono-de-piel-en-la-desigualdad-de-oportunidades-en-mexico (Consulté le 28 octobre 2019).

« Del “pinche india” al “pinche gata”, los insultos a Yalitza y a Cleo », *El Universal* 18 février 2018: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/cine/del-pinche-india-al-pinche-gata-los-insultos-yalitza-y-cleo> (Consulté le 12 novembre 2019).

« Los ataques a Yalitza Aparicio exponen el racismo en México », *El Universal*, 23 février 2019: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/los-ataques-yalitza-aparicio-exponen-el-racismo-en-mexico> (Consulté le 12 novembre 2019).

Page Facebook (références à Yalitza Aparicio) : https://www.facebook.com/PasionMXOficial/?_tn_=%2Cd%2CP-R&eid=ARChT2wJIoF8IO8ZjG20PuaQoeYYe9zsY1ZHmVLBGra4d4CGMUr5vOLHt3EzAyFPQ2Gf63w26lm7q9-V (Consulté le 12 novembre 2019).

A

Acevedo Prieto, Luis, 436
Aguilar Rivera, José Antonio, 70, 171, 478
Aguirre Beltrán, Gonzálo, 72, 75, 77, 78, 79, 81, 136, 140, 147, 148, 149, 150, 152, 170, 202, 213, 216, 252, 254, 406, 478, 482, 484
Albarrán, Daniela, 13, 284, 496
Alberto Bartolomé, Miguel, 123, 139, 148, 149, 154, 184
Alcalá, Lucía, 420, 469
Aldaz, Humberto, 75, 386
Alemán Valdés, Miguel, 84
Alfaro, Alfonso, 478
Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, 43, 96
Alvarado Tezozómoc, Fernando, 43, 96, 482
Álvarez, Luis H, 318, 321, 340
Ament, Obey, 280, 496
Anderson, Benedict, 238, 380, 473
Andrade, Eduardo, 340
Aparicio, Yalitza, 35, 440, 441, 450, 451, 462, 511
Aragón Andrade, Orlando, 254, 260, 363, 496, 501
Araujo, Alejandro, 77, 128, 161, 478, 485
Aub, Max, 337, 469
Ávila, Alfredo, 57, 478, 490, 502
Ávila, Agustín, 205
Ayala, Sergio Rivera, 53, 430, 478, 502
Azuela, Mariano, 65, 478

B

Baer, Alejandro, 288, 473
Balandier, Georges, 107
Balbuena, Bernardo de, 51
Barabas, Alicia, 148, 149, 389
Barahona de Brito, Alexandra, 293, 473
Barres Guadarrama, Martí, 345
Bartra, Roger, 64, 147, 203, 206, 262, 343, 478, 485, 490, 496
Bastida Muñoz, Mindahi, 436, 437, 469
Bataillon, Marcel, 114, 128, 488
Baudot, Georges, 47, 231, 478, 491
Benavente, Toribio de, 43
Benbassa, Esther, 18, 473
Bensasson, Laura, 420, 469
Besson, Rémy, 17, 473
Bidet, Jacques, 296, 473
Biherhorst, John, 101, 478
Boas, Franz, 66, 67, 479
Bonfil, Alfredo, 213
Bonfil Batalla, Guillermo, 7, 10, 31, 76, 123, 126, 128, 130, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 190, 198, 199, 200, 213, 218, 219, 220, 239, 249, 250, 251, 252, 254,

259, 287, 297, 315, 347, 416, 424, 439, 443, 459, 470, 485, 486, 487, 489, 491, 492, 493, 494

Borja, Jaime, 44, 481
Bosch García, Carlos, 229
Brading, David, 49, 52, 66, 67, 479
Briceño Mukul, Ismael, 433
Brito, Jorge, 323, 338, 468
Burguière, André, 55, 473
Bustamante, Carlos María de, 47, 335

C

Caballero, Manuel, 229
Cabañas, Lucio, 212, 276, 490
Calderón Hinojosa, Felipe, 345, 346, 360, 370, 426, 435, 510
Camacho, Manuel, 272, 290, 291, 292, 301, 304, 500, 508
Cansino, César, 85, 479
Capdevilla, Luc, 13, 16, 19, 284, 473, 496
Cárdenas, Cuauhtémoc, 248
Cárdenas, Lázaro, 73, 74, 133, 150, 205, 206, 213, 249, 262, 266, 315
Carpizo McGregor, Jorge, 290, 291
Caso, Alfonso, 75, 76, 77, 85, 100, 137, 140, 478, 479
Castañeda, Quetzil, 66, 203, 450, 479, 490, 503
Castellanos Cortés, Sara, 367, 372
Castellanos Hernández, Félix, 345
Castillo Cocom, Juan, 35, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 451, 453, 463, 469, 503, 504
Cervantes Rivera, Jaime, 374
Chakravorty Spivak, Gayatri, 26, 473
Charle, Christophe, 169, 473
Chaumont, Jean-Michel, 25, 473
Chavez, Jesús, 356
Ché Guévara, 337
Clavijero, Francisco Javier, 54, 55, 479
Collí Collí, Mario, 418, 419, 421, 469
Collier, John, 74
Collier, Georges, 270, 497
Colomb, Christophe, 39, 54, 194, 209, 223, 227, 228, 230
Colosio, Luis Donald, 257, 258, 259, 261, 291, 303, 304, 315, 509
Cooper, Frederick, 25, 473
Cortés, Hernán, 1, 3, 43, 88, 330, 360, 418
Creel, Santiago, 340
Crivello, Maryline, 305, 422, 450, 473
Cuarón, Alfonso, 35, 440, 441

D

David (commandant), 333, 350
De Certeau, Michel, 177, 352, 473, 492, 493
De La Cruz, Sor Juana Inés, 51, 479
De La Madrid, Miguel, 246, 248
De La Peña, Guillermo, 204, 260, 492

De Mier, Teresa, 53, 54, 483
Del Río Virgen, Manuel, 357
Del Val, Jose, 76, 217, 251, 344, 394, 469, 479, 492, 503
Deluermoz, Quentin, 288, 474
Detienne, Marcel, 438, 474
Díaz, Porfirio, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 262, 266, 284
Díaz del Castillo, Bernal, 1
Díaz Ordaz, Gustavo, 136, 140, 211
Díaz Polanco, Héctor, 13, 139, 182, 230, 266, 479, 487,
492, 498
Dietz, Gunther, 411, 415, 417, 424
Diouf, Mamadou, 25, 474
Dowson, Alexander, 69, 479
Dussel, Enrique, 127, 303, 500

E

Echeverría, Luis, 140, 141, 206, 211, 213, 214
Erner, Guillaume, 14, 474
Edwards, Jorge, 281, 498
Espadas Ancona, Uuc-kib, 372, 372
Esther (commandante), 349

F

Fanon, Frantz, 26, 153, 179, 425, 474, 492
Fassin, Didier, 4, 474
Favre, Henri, 67, 71, 479
Felix, María, 336
Fernández de Cevallos, Diego, 324, 338, 339, 346, 347,
354, 359, 360, 372
Flores Magón, Ricardo, 190
Foucault, Michel, 221, 362, 439, 447, 448, 474, 494, 506
Fox Quesada, Vicente, 311, 315, 316, 317, 318, 319, 320,
321, 322, 324, 325, 328, 329, 334, 335, 336, 337, 338,
339, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 349, 359, 365, 366,
368, 373, 374, 375, 376, 377, 381, 386, 387, 389, 390,
391, 406, 427, 435, 468, 497, 498, 504, 509
Franco, Marina, 16, 22, 474, 477
Fraser, Donald J, 58, 479
Frost, Elsa, 229
Fuerst, René, 124, 128, 129, 487

G

Gálvez, Xóchitl, 387, 388, 392, 395
Gamio, Manuel, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 76, 77, 78,
81, 87, 89, 100, 132, 151, 152, 161, 202, 424, 465,
479, 485, 503
Gaos, José, 83
Garapon, Antoine, 25, 424, 474
Garcia, Patrick, 15, 474
García de León, Antonio, 275, 281, 282, 498
Garibay, Ángel María, 43, 44, 94, 95, 100, 479, 482
Gensburger, Sarah, 400, 410, 475
Girardet, Raoul, 282, 474
Gobineau, Joseph-Arthur, 108
Gómez Redondo, Fernando, 44, 480

González Garrido, Patrocinio, 290
González Prada, Manuel, 190
Grandjean, Geoffrey, 25, 474
Greenblatt, Stephen, 45, 480
Grosfoguel, Ramón, 27, 474
Grünberg, Georg, 123, 124, 125, 127, 188, 189, 191, 192,
193, 194, 195, 487, 493
Gruzinski, Serge, 3, 39, 100, 402, 447, 480, 502, 507
Guerra, François Xavier, 50, 99, 480, 483
Guerra, Ricardo, 84, 85
Gutiérrez Müller, Beatriz, 1, 2
Gutiérrez Chong, Natividad, 71, 132, 187, 203, 204, 387,
481, 488, 490, 493, 504

H

Habsbourg, Maximilien de, 324
Hale, Charles, 57, 429, 431, 480, 504
Hanke, Lewis, 44, 45, 480
Hartog, François, 6, 12, 16, 24, 41, 42, 56, 194, 264, 333,
474, 475, 496
Harvey, Neil, 271, 343, 344, 499
Heidegger, Martin, 83, 85
Hernández Castillo, Rosalva Aída, 93, 480
Hernández Hilaria, Justino, 370, 371
Hobsbawn, Eric, 438, 475
Horton, Megan, 295, 475
Hourcade, Renaud, 24, 475
Husserl, Edmund, 83
Huysen, Andreas, 14, 156, 475

I

Islas Bravo, David, 417

J

Jackson, Enrique, 338, 339
Jaulin, Robert, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 124, 128, 130, 131, 139, 149, 154, 156, 167,
198, 466, 487, 488, 489
Jauregui López, César, 368
Jelin, Elizabeth, 19, 475
Jiménez Balam, Deyra, 419, 420, 469
Jimenez Moreno, Wigberto, 47, 480
Jiménez Turón, Simeón, 194
Juarez Visant, Benito, 57, 58, 324, 479, 482
Juderías y Loyotl, Julián, 224

K

Kenneth Turner, John, 62, 480
Klor de Alva, Jorge, 101, 480
Knight, Alan, 65, 480
Koposov, Nikolay 402, 475
Korsbaeck, Leif, 69, 480
Koselleck, Reinhart, 56, 475
Kymlicka, Will, 244

L

Lafaye, Jacques, 49, 50, 52, 480
Lagarde, Marcela, 139, 146, 147, 488
Lagleyze Luqui, Julio, 53, 480
Langue, Frédérique, 13, 16, 19, 185, 284, 473, 491, 496
Lavabre, Marie Claire, 189, 475
Las Casas, Bartolomé de, 112, 128, 207, 208, 209, 224, 225, 266, 342
Lecouvey, Marie, 58, 61, 279, 481, 497
Lee Klein, Kerwin, 17, 475
Lefranc, Sandrine 294, 300, 317, 400, 410, 475
Lehmann, Henri, 114, 128, 488
Lemkin, Raphael, 21, 112, 117, 225, 475, 476
León-Portilla, Miguel, 29, 43, 44, 45, 76, 81, 82, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 128, 145, 167, 194, 228, 229, 342, 352, 481, 482, 493, 494, 499, 507
Leonard, Irving A., 44, 481
Lévi-Strauss, Claude, 108, 109, 113, 114, 122, 128, 488
Levy, Daniel, 23, 475
Limantour, José Yves, 63
Lipstadt, Deborah, 17, 475
Lomnitz, Claudio, 70, 481
López Austin, Alfredo, 10, 481
López Bárcenas, Francisco, 325, 327, 363, 366, 498, 499, 501
López Caballero, Paula, 20, 67, 77, 161, 247, 427, 442, 478, 481, 485, 505
López de Gómara, Francisco, 43
Lopez Hernandez, Haydée, 20, 481
Lopez Mateos, Adolfo, 79, 133, 134
López Meraz, Oscar Fernando, 44, 49, 481
López Obrador, Andrés Manuel, 1, 2, 3, 427, 507
López Portillo, José, 216, 246
López Sanchez, Javier, 416, 434, 435, 469
Loroux, Nicole, 295, 476
Loyola, Ignacio, 324, 325
Luther King, Martin, 243

M

Madrado Cuéllar, Jorge, 253, 254, 304, 502
Manrique de la Cerda, Tomás, 52
Marcos (sous-commandant), 11, 32, 83, 90, 265, 271, 272, 274, 275, 276, 283, 285, 286, 287, 289, 299, 302, 303, 305, 306, 322, 324, 327, 329, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 345, 347, 349, 359, 384, 435, 498, 500, 509
Mariátegui, Carlos, 190
Martínez Cobo, José, 21, 131, 197, 201, 250, 508
Mason, Peter, 45, 481
Masset, Frédéric, 337, 468
Matamoros Ponce, Fernando, 11, 275, 283, 284, 499
Matías Alonso, Marcos 75, 386
Mcdonnell, Michael, 112, 225, 476
Medina Hernández. Andrés, 71, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 146, 148, 481, 487, 488
Michel, Johann, 4, 24, 295, 386, 419, 476

Mitterrand, Danielle, 275, 342
Moctezuma, 46, 58, 61, 481
Monroy Gaytán, Francisco 412, 423, 436, 469
Monsiváis, Carlos, 322, 343, 442, 500, 505
Moo y Can, Feliciano, 357
Morales, David, 437, 469
Morales Bermúdez, Jesús 208, 209, 210, 493
Moses, Dirk, 112, 225, 476
Moya, Laura, 235, 476, 494

N

Nahmad, Salomón 75, 76, 138, 141, 199, 213, 231, 232, 248, 249, 307, 494
Naïr, Sami, 341, 342
Narro Céspedes, José, 358, 371
Navarrete, Frederico, 3, 54, 428, 481, 505
Nolasco, Margarita, 138, 142, 144, 213, 276, 307, 489, 500
Nora, Pierre, 17, 332, 476
Novik, Peter, 27, 179, 180, 476

O

O’Gorman, Edmundo, 45, 52, 85, 229, 230, 482, 494
Oehmichén Bazán, Cristina, 216, 249, 494, 506
Olivé, León, 380, 506
Olson M, Laura, 293, 476
Ortíz Pérez, Luisa, 348, 500

P

Palerm, Ángel, 78, 135, 140, 482
Parizet, Raphaëlle, 506
Patricio, María de Jesús, 356
Paz, Octavio, 49, 52, 90, 480, 482
Peña Nieto, Enrique, 426, 436, 510
Peschanski, Denis, 15, 16, 477
Pimentel, Francisco, 69
Pollak, Michael, 15, 16, 476, 477
Pool Moo, Edwin Ivan, 448, 506

Q

Quijano, Anibal, 27, 28, 476
Quintana, Enrique, 337, 500

R

Raat, William, 62, 482
Rabasa, José, 45, 482
Ramírez, Fausto, 59, 482
Ramos, Samuel, 85, 291, 302, 482
Reed, Nelson, 432, 506
Restrepo, Eduardo, 221, 439, 494, 506
Regino, Adelfo, 355, 356, 358
Revel, Jacques, 12, 264, 474, 496

Ribeiro, Darcy, 115, 123, 124, 128, 129, 130, 131, 139, 142, 154, 229, 489
Ricoeur, Paul, 18, 294, 314, 476
Riva Palacio, Vicente, 56, 60, 69, 482
Rodríguez Prampolini, Nemesio, 44, 60, 482
Rojas Gutiérrez, Carlos, 368
Rolland, Denis, 19, 57, 476, 479
Romero Rubio, Manuel, 63
Rosado May, Francisco, 420, 431, 432, 433, 434, 469, 506
Rothberg, Michael, 25, 26, 27, 165, 476
Rousso, Henry, 4, 15, 16, 17, 22, 24, 177, 190, 266, 277, 288, 440, 477
Rozat Dupeyron, Guy, 3, 45, 46, 99, 101, 483
Rufer, Mario, 25, 170, 477
Ruiz Massieu, José Francisco, 315
Ruíz, Samuel, 207, 291, 292, 301, 307, 493

S

Sahagún, Bernardino de, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 88, 96, 101, 303, 479, 480, 481, 483
Salinas de Gortari, Carlos, 230, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 270, 272, 281, 284, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 303, 304, 315, 317, 320, 344, 500, 508
Salmerón Castro, Fernando, 410, 424, 433, 469
Sánchez Cordero, Olga, 291, 302, 383, 506
Sánchez López, Héctor, 345, 348, 349, 374, 375, 394
Sánchez Macgregor, Joaquín, 84
Sanchez Perez, Jimmy Alfonso, 436, 506
Santiago, Viana, 432, 506
Sarlo, Béatrice, 3, 288, 477
Schackt, Jon, 449, 506
Schaub, Jean Frédéric, 24, 443, 477
Schmelkes, Sylvia, 406, 407, 409, 411, 469, 506
Segundo Guzmán, Miguel, 47, 48, 101, 483
Sepúlveda, Juan Jinés de, 225, 265
Sierra, Justo, 69
Singüenza y Góngora, Carlos de, 52
Sodi Tijera, Demetrio, 367, 368
Stavenhagen, Rodolfo, 76, 138, 153, 249, 276, 500

T

Tacho (commandant), 327, 328, 353
Tapia, Francisco, 28, 477
Taylor, Charles, 112, 225, 244, 476, 506
Tcholakova, Albena, 314, 477
Téllez Galván, Sergio, 416, 417
Traverso, Enzo, 22, 477

Tubino, Tubino, 506

U

Ulsar Pietri, Arturo, 229, 279, 500
Uranga, Emilio, 84, 85, 484

V

Vaca Betancour, Sergio, 396
Van Cott, Donna Lee, 182, 244, 245, 495
Vanden Berghe, Kirstine, 285, 501
Varese, Stefano, 123, 128, 154
Vasconcelos, José, 69, 85, 143, 483
Velasco Cruz, Saúl, 381, 506
Velasco Suárez, Manuel, 208
Verdussen, Marc, 293, 477
Vernant, Jean-Pierre, 68, 477
Viard, Jean, 189, 478
Villoro, Luis, 29, 51, 56, 57, 71, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 100, 101, 102, 103, 146, 244, 325, 343, 352, 364, 478, 480, 483, 484, 501,
Vitalicio Coheto, Cándido, 357

W

Walsh, Catherine, 421, 506
Warman, Arturo, 75, 76, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 204, 212, 249, 250, 252, 253, 254, 257, 486, 489, 494, 495
Weckmann, Luis, 44, 45, 484
Wieviorka, Annette, 16, 478
Wolf, Eric, 135

Y

Yañez, Luis, 226, 268
Yashar, Deborah, 244, 507

Z

Zapata, Emiliano, 65, 190, 210, 212, 266, 273, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 305, 322, 323, 484, 494, 495, 496, 499, 508
Zárate Willka, Pablo, 190
Zea, Leopoldo, 83, 84, 229, 484, 495
Zedillo, Ernesto, 304, 305, 306, 307, 308, 315, 509
Zermeño Padilla, Guillermo, 28, 56, 69, 298, 478, 484
Zizek, Slavok, 430, 507
Zolla, Carlos, 76, 124, 188, 394, 479, 490, 495, 503